Per Gabriella

Studi in ricordo di
Gabriella Braga

a cura di
Marco Palma e Cinzia Vismara

Tomo IV

ebook

I quattro volumi comprendono 74 contributi di amici, allievi e colleghi di Gabriella Braga, parte dei quali avevano condiviso con lei l'attività di insegnamento e ricerca all'Università di Cassino, mentre altri erano legati a lei dagli argomenti di cui si erano interessati.
Ne deriva una notevole varietà di temi, che spaziano dalla letteratura latina medievale (campo prediletto da Gabriella) a quella latina di età classica, dalla storia greca e romana a quella medievale, dalla letteratura italiana di ogni epoca alla filologia romanza, dalla storia del diritto romano all'archeologia classica, dalla storia dell'arte medievale alla storia della musica.
Argomento ricorrente è Montecassino, per diverse epoche della sua storia e per l'imponente produzione libraria e documentaria, testimoniata dagli indici finali di manoscritti e documenti e dalle tavole.

The four volumes include 74 articles by friends, pupils and colleagues of Gabriella Braga. Some of them had shared teaching and research with her at the University of Cassino, common research subjects united others to her.
The result is a wide range of subjects: medieval Latin literature (Gabriella's main research subject), the Classics, Greek, Roman and medieval history, medieval and modern Italian literature, Romance philology, Roman law history, classical archaeology, medieval art history, music history.
A recurring subject is the abbey of Montecassino in various periods of its history, due to its impressive book and document production, witnessed by the final indexes and plates.

Per Gabriella
Studi in ricordo di Gabriella Braga

IV

a cura di
MARCO PALMA e CINZIA VISMARA

EDIZIONI UNIVERSITÀ DI CASSINO
Centro Editoriale di Ateneo – Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale | 2025

Copyright © **EUC - 2025**
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI CASSINO

CENTRO EDITORIALE DI ATENEO
Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale
Campus universitario – Palazzo degli Studi – Località Folcara,
03043 Cassino (FR), Italia
Email: editoria@unicas.it

ISBN **978-88-8317-136-9** per l'edizione digitale

I contenuti della pubblicazione possono essere utilizzati purché se ne citi la fonte e non vengano modificati il senso e il significato dei testi in esso contenuti.

Il CEA, Centro Editoriale di Ateneo, e l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale non sono in alcun modo responsabili dell'uso che viene effettuato dei testi presenti nel volume, di eventuali modifiche ad essi apportate e delle conseguenze derivanti dal loro utilizzo.

Edizione originale a stampa © 2013
Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale
ISBN 978-88-8317-072-0
Collana di Studi Umanistici, 6

EBOOK
Gli e-book di EUC – Edizioni Università di Cassino sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Pubblicato in versione digitale su archivi online in *open access* nel luglio 2025.

DIEGO QUAGLIONI

La «*Politeia* biblica» nella tradizione gregoriana*

L'inclinazione genuinamente teocratica, che domina la letteratura tardo-antica e medievale sulla regalità e che si manifesta ancora, in forme nuove e più radicali, oltre la crisi del tardo Medioevo, con le sue grandi istanze profetistiche e con la sua vitale combinazione della tradizione esegetica e teologico-politica con nuovi orientamenti del pensiero, sembra oscillare tra un paradigma 'antimonarchico' e un opposto modello di 're perfetto' come condizione essenziale della salvezza[1]. In questa prospettiva, fortemente dialettica e non puramente conciliatoria, occorre guardare alla tendenza, radicata nella più risalente tradizione esegetica e in particolar modo in Agostino, alla lettura parallela di *I Sam*. 8, 11-17 e del discordante passo di *Deut*. 17, 14-20 sulla 'legge della regalità'[2].

È stato notato che questo luogo contenente la 'legge regale' si distingue nettamente in due parti, giacché «i vv. 14-17 contengono precetti negativi; i vv. 18-20 precetti positivi»[3]. La parte negativa

* Pubblico qui, con ampie modifiche ed aggiornamenti, un contributo presentato al Colloquio *Moses the Legislator: The Impact of the Institutions of Ancient Israel on Medieval and Early Modern Political Thought*, tenuto a Londra presso il Warburg Institute nel giugno del 2002 (i cui Atti non sono stati mai pubblicati). Si tratta di un frammento di un più ampio quadro, che vado ridisegnando con immutata insoddisfazione da molti anni, sul rapporto delle dottrine giuspubblicistiche medievali e moderne con la tradizione esegetica scritturale. Queste incompiute riflessioni accompagnano il ricordo e il rimpianto delle conversazioni con l'Amica tanto più sapiente, che mentre esordivo negli studi pubblicava uno dei suoi lavori più belli, i *Problemi di autenticità per Oddone di Cluny: l'epitome dei «Moralia» di Gregorio Magno* (in *A Gustavo Vinay*, «Studi Medievali», s. 3ª, 18, II [1977], pp. 45-145).

[1] Si vedano in proposito le osservazioni recenti di BRAGUE 2002, e più in generale BRAGUE 2005. Un tentativo di sintesi è anche in SASSIER 2002.

[2] Cf. QUAGLIONI 1999. Per il versante moderno cf. WEBER-MÖCKL 1986. Si vedano anche i contributi compresi in CAMPOS BORALEVI – QUAGLIONI 2003.

[3] PARENTE 1983, p. 145.

«tende a porre limiti concreti alle prerogative del re»[4]. Ciò, scrive Fausto Parente, «non deve intendersi come una condanna dell'istituzione [monarchica]: il fatto che gli Ebrei vogliano darsi un re "come tutte le altre nazioni" (v. 14) non è, infatti, presentato come un peccato del popolo, come invece lo è in *I Sam*., VIII, 5-7», giacché «l'accento batte essenzialmente sulla preoccupazione che il re non sia straniero e che non si circondi di un lusso eccessivo»[5]. Carattere completamente diverso hanno i vv. 18-20, «nei quali sono formulati i precetti "positivi" circa la condotta del re»[6]:

> Il concetto fondamentale che essi esprimono è che il re deve essere soggetto alla legge (...). Di conseguenza è la legge, cioè la norma come volontà di Dio, che diventa il tramite tra Yahweh e Israele e, in ultima analisi, la stessa "condizione di salvezza" del popolo. Il re perde ogni funzione in questo rapporto e diventa colui che promulga e fa osservare la legge, ma che, alla legge stessa, è subordinato.

Peraltro, Gerhard von Rad, nel suo classico commento al Deuteronomio, ha affermato che in questo luogo scritturale «è solo l'ombra di un'esistenza che viene consentita alla monarchia in Israele» e che bisogna ricordare la smisurata funzione e potenza, celebrata nei salmi regali (*Ps*. 2; 20 s.; 45; 72; 110), dove il re siede come il grande mandatario alla destra di Dio, «cioè bisogna richiamare alla mente quello che il Deuteronomio non dice del re, per comprendere correttamente la sua stessa posizione»[7]:

> Si nota subito che la monarchia viene considerata, quasi contro voglia, come una concessione alla realtà storica. Di fatto questa legge sul re è ben lontana dal descrivere i pieni poteri, in ogni caso molteplici ed estesi, del detentore della corona; gli interessa solo «impedire alla monarchia

[4] PARENTE 1983, p. 145.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 146.
[7] RAD 1979, p. 134 e pp. 132-133; la citazione è tratta da ALT 1952, II, p. 264.

ogni interferenza nell'organizzazione della vita del popolo come è dettata dal Deuteronomio».

Se dunque, storicamente, si può asserire che il Deuteronomio è, proprio per la sua diversa concezione della regalità e della sua funzione in ordine alla salvezza e nonostante la sua «tendenza delimitante, restrittiva»[8], alquanto lontano «dallo spirito dei grandi profeti»[9], costituendo, per così dire, una 'terza via' rispetto alle «forti collisioni»[10] e alle opposte immagini della regalità conservateci nella composita trama dei libri di Samuele, la tensione fra i diversi paradigmi ha un ruolo determinante nella costruzione della concezione medievale della regalità, a partire dall'interpretazione della controversa espressione *ius regis* in *I Sam*. 8, 11. Del resto anche il moderno interprete di Samuele non può mancare di notare la stretta connessione tra i due luoghi scritturali: «Both passages», scrive Pete Kyle McCarter, «view monarchy as an institution that tends to become corrupt and must be introduced with much circumspection. Both list offenses of which Israel's kings were guilty»[11].

I primi elementi di un tentativo di «rééquilibrage», per dirla con una espressione cara a Philippe Buc[12], cioè di ricomposizione in chiave unitaria di modelli scritturali confliggenti della regalità, non sembrano manifestarsi coerentemente prima di Agostino, nella cui opera la lettura parallela di *I Sam*. 8, 11-17 e *Deut*. 17, 14-20 ricorre in una dozzina di luoghi[13]. Alla istituzione della monarchia sono dedicati alcuni passaggi delle *Enarrationes in Psalmos*, delle *Epistolae* e, in particolare, un luogo delle *Quaestiones in Heptateuchum*. Nell'*Enarratio in Ps*. XVII, 1 Agostino assegna debitamente al nome

[8] RAD 1979, p. 133.

[9] PARENTE 1983, p. 148.

[10] RAD 1979, p. 132.

[11] MCCARTER 1980, p. 162. Sulla vastissima ricerca biblistica e sulle sue diverse tendenze, in relazione all'interpretazione dei libri storici e in particolare del complesso scritturale che da Noth in poi si è soliti indicare come 'storia deuteronomistica', vd. ora per tutti l'informata sintesi di RÖMER 2007.

[12] BUC 1994.

[13] Cf. BONNARDIÈRE 1960, p. 69; BONNARDIÈRE 1967, p. 53. Cf. REYDELLET 1981.

Saul il significato di *petitio* ('richiesta', 'colui che è richiesto'), ricordando l'episodio della volontaria soggezione al re del popolo ebraico in *I Sam*. 8, 11-17 e asserendo l'estraneità della richiesta alla volontà divina[14]. La stessa interpretazione, con l'aggiunta dell'enfasi sulla natura tirannica del regno di Saul, implicita nella citazione di *Job* 34, 30, appare anche nella *Enarratio in Ps*. LI, 1-2[15]:

> Saul enim rex non ad permanendum electus a Domino, sed secundum populi cor durum et malum datus ad eorum correptionem, non ad utilitatem, secundum illam sententiam sanctarum scripturarum, quae ait de Deo [*Job* 34, 30]: *Qui regnare facit hominem hypocritam, propter perversitatem populi* (...).
> Denique etiam nomen ipsum si adtendamus, non est sine mysterio. Nam Saul interpretatur petitio, hoc est appetitio (...). Extorsit enim populus a Domino habere regem, et datus est Saul.

Si deve notare qui, naturalmente, che la citazione di *Job* 34, 30 stabilisce uno stretto parallelismo tra le *Enarrationes in Psalmos* e il *De civitate Dei*, dove Agostino, ricordando che ai tiranni una tale *dominandi potestas* «non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas», prosegue[16]:

> Aperta de hac re vox divina est loquente Dei sapientia: *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram* [*Prov*. 8, 15]. Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur (unde ait Vergilius [*Aen*., VII, 266]: *Pars mihi pacis erit dextram*

[14] *S. Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*, 18, 1 (*Opera*, *CCSL*, 38 [10, 1], Turnholti 1956, p. 94): «"de manu Saul": hoc est, regis Iudaeorum, quem sibi ipsi petiuerant. Nam sicut Dauid manu fortis, ita Saul petitio interpretari dicitur; notum est autem, quomodo ille populus regem sibi petiuerit et acceperit, non secundum Dei, sed secundum suam uoluntatem».

[15] *S. Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*, 51, 1-2 (*Opera*, *CCSL*, 29 [10, 2], Turnholti 1956, pp. 623-624).

[16] *D. Aurelii Augustini De civitate Dei*, 5, 19 (*Opera*, *PL*, 41, col. 165). Il passo è equivocato in TURCHETTI 2001, p. 221.

> *tetigisse tyranni*), apertissime alio loco de Deo scriptum est [*Job* 34, 30]: *Quia regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi*.

Né si può tralasciare di ricordare, più in generale, quel che altrove si legge nel *De civitate Dei* a proposito della *regalis dominatio* e del *fastus regius* nell'opinione dei Romani («non disciplina putata est regentis vel benivolentia consulentis, sed superbia dominantis»)[17], così come il passo del *De bono coniugali*, destinato ad essere accolto nel *Decretum Gratiani* (c. 9, C. XIV, q. v), in cui Agostino divide la radicale illegittimità della tirannide, quantunque esercitata con clemenza regale, dall'*ordo regiae potestatis*, la cui legittimità è salva benché *rex crudelitate tyrannica saeviat*[18].

Di eguale rilievo, in questo contesto, sono anche i due brevi passaggi delle *Epistolae* XLII, 23 e CXXX, 26, rivolti a stigmatizzare il rigetto della regalità divina da parte del popolo *superbum contemptorem Dei*[19], e a ricordare che l'istituzione del re si dovette alla permissione irata di Dio, non alla sua volontà:

> Nonnullis quippe impatientibus Dominus Deus quod petebant concessit iratus (...). Dedit et regem petentibus secundum cor eorum, sicut scriptum est, non secundum cor suum[20].

Infine il paradigma agostiniano si dispiega pienamente nelle *Quaestiones in Heptateuchum*, V, 26 e VII, 49, 22 e nelle *Locutiones in Heptateuchum*, V, 48-49. Nel primo luogo, a commento di *Deut.* 17, 14-15, Agostino scrive[21]:

[17] *D. Aurelii Augustini De civitate Dei*, 5, 12 (*Opera*, *PL*, 41, col. 145). Cf. REYDELLET 1981, p. 469 n. 84.

[18] *D. Aurelii Augustini De bono coniugali*, 14 (*Opera*, *PL*, 40, coll. 364-365). Cf. REYDELLET 1981, p. 159 n. 67.

[19] *D. Aurelii Augustini Epistolae*, 42, 23 (*Opera*, *PL*, 32, col. 171).

[20] *D. Aurelii Augustini Epistolae*, 130, 26 (*Opera*, *PL*, 33, col. 504).

[21] *S. Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum Libri VII*, 5, *Quaest. Deut.*, 26 (*Opera*, *CCSL*, 33 [5], Turnholti 1958, p. 291).

> Si autem intraueris in terram quam dominus deus tuus dat tibi in sorte et hereditaveris eam et habitaveris in ea, et dices: constituam super me principes sicut et ceterae gentes quae circa me sunt. Constituendo constitues super te principem, quem elegerit dominus deus tuus ipsum; ex fratribus tuis constitues super te principem; non poteris constituere super te hominem alienum, quia non est frater tuus. Quaeri potest cur displicuerit populus deo, quando regem desiderauit, cum hic inueniatur quod esset permissus. Sed magis hinc intelligendum est merito non fuisse secundum uoluntatem dei, quia fieri hoc non praecepit, sed desiderantibus permisit. Verum tamen praecepit, ne fieret alienus, sed frater, id est ex eodem populo indigena, non alienigena. Quod autem ait: non poteris, intellegendum est "non debebis".

Questa chiosa e questa interpretazione sono richiamate e confermate nei restanti passaggi sopra menzionati, sia nelle *Locutiones in Heptateuchum*[22], sia, in particolar modo nel luogo a commento di *Jud*. 11, 8-9, dove si evoca l'episodio del rifiuto di Gedeone di divenire re (*Jud*. 8, 23), *princeps vester dominus erit*[23]:

> *Et dixerunt seniores Galaad ad Iephte: non sic; modo uenimus ad te* (...). Profitentur etiam aduersus inimicos eum futurum sibi caput. Respondet ille, si eorum uicerit inimicos, quod erit eis in principem: quod Gedeon noluit, cui id Israhelitae uoluissent. Respondit quippe illis: *princeps uester dominus erit* [*Jud*. 8, 23]. Rex enim nomine principis significatur: quod nondum habebat gens illa tempore iudicum. Coeperunt autem habere Saulem et deinceps alios eius successores, qui in libris Regnorum leguntur. Nam in Deuteronomio cum eis praecipitur qualem debeant habere regem, si hoc eis placuerit, non ibi rex, sed

[22] *S. Aurelii Augustini Locutionum in Heptateuchum Libri VII*, 5, *Loc. Deuter*., 38-39 (*Opera*, *CCSL*, 33 [5], p. 450): «*Non multiplicabit sibi equum* [*Deut*. 17, 16]. Pro equis uel pro equitatu *equum* posuit: unde nonnulli "equitatum" interpretati sunt»; «*Non poteris constituere super te hominem alienum, quia non est frater tuus* [*Deut*. 17, 15]. *Non poteris* dictum est pro "non debebis"».

[23] *S. Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum Libri VII*, 7, *Quaest. Iud*., 49, 22 (*Opera*, *CCSL*, 33 [5], p. 370). Agostino legge costantemente *principem* il מֶלֶךְ (*mĕlekh*) di *Deut*. 17, 14 nel testo ebraico, *regem* nella *Vulgata*.

> princeps appellatur (...). Denique posteaquam eos liberauit Iephte ab omnibus inimicis, non eis factus est rex (...), de quo scriptura narrationem ita concludit [*Jud*. 12, 7]: *et iudicauit Iephte Israhel sex annis; et mortuus est Iephte Galaadites et sepultus est in ciuitate sua Galaad*. Iudicauit ergo Israhel sicut ceteri iudices; non ibi regnauit ut princeps, sicut hi qui Regnorum uoluminibus continentur.

Accanto ad Agostino, nella storia dell'esegesi samuelica spiccano, per la vastità della loro influenza, le opere di Gregorio Magno o che sotto il suo nome sono state tramandate, quasi senza contraddizione, fino ad oggi. Non abbiamo però alcuna menzione di *Deut*. 14, 17-20 nel diffuso commentario sul I Libro dei Re, conservato in un codice unico del secolo XII e attribuito a Gregorio Magno a partire da un'indipendente edizione veneta del 1538[24]. L'esposizione letterale del luogo in cui al popolo che rigetta la sovranità di Dio per chiedere un re 'come tutte le altre nazioni' Samuele predice l'iniquo 'diritto del re', fissa invece in modo radicale l'opposizione tra *iura hominum* e *iura Dei*, tra la legge di intollerabile servitù e la legge di libertà e di ragione:

> Iura hominum proponuntur contemnentibus iura dei, et his qui mitia et salubria diuinitatis consilia spreuerant, dura et inportabilia humanae seruitutis onera praedicantur, ut ex his secum rationem facerent, quam intolerabilia essent imperia hominis eis, qui non tam imperantis quam monentis dei, ne id peterent, consiliis oboedire noluissent[25].

Il luogo si chiude con un profetico richiamo all'esemplarità del testo scritturale[26]:

[24] Cf. ora CASTALDI 2008. Per la tradizione che assegna il commentario a Gregorio Magno cf. VERBRAKEN 1963, pp. VII-XI, e più diffusamente VERBRAKEN 1956. L'attribuzione è conservata dai più recenti editori fino alla pubblicazione dei primi due tomi dell'opera: cf. DE VOGÜÉ 1989; VUILLAUME 1993.

[25] *In primum librum Regum*, IV, 12, 3, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, III, éd. par A. DE VOGÜÉ, Paris 1998 (*SC*, 432), pp. 320-322.

[26] *Ibid*., IV, 14, 1-2, p. 324.

> Sed nos antiqua tempora reprehendimus, qui nostra videre non curamus. Quae nimirum tempora, quo senescente mundo uetustiora sunt, eo et in pluribus per teporis ac neglegentiae uitium remissiora. Tanto enim audacius nunc mala proponimus, quanto iam cum robusta iuuentute saeculi robur exaruit humanae conditionis; tanto difficilius quod male est propositum reuocamus, quanto et laxato uigore spiritus mens nostra carnalis efficitur. Ita enim sunt humani lapsus, ut quod in spiritali uirtute deficit, in carnali uita roboretur.
>
> Omnia quidem haec (...) in figura contingebant illis et scripta sunt propter nos. Iam quidem aperte cognouimus horum Israhelitarum audaciam quae diuinae indignationis iudicia secuta sunt, et tamen contra uoluntatem dei, contra praelatorum sanctae ecclesiae consilium agenda proponere non timemus.

Se dovessimo credere ai nuovi risultati degli studi sul testo dell'*In I Regum*, questa voce non giungerebbe dalla fine del VI secolo, ma dal pieno del XII. Il P. de Vogüé ha confermato nel 2000, nell'introduzione al tomo IV della nuova edizione del commentario per le «Sources Chrétiennes»[27], quanto due anni prima aveva ammesso nell'avvertenza al III, sciogliendo i dubbi espressi nel vivace riesame della questione già apparso sulla «Revue Bénédictine» del 1996[28]: che l'*In I Regum*, opera profondamente gregoriana per ispirazione, non appartiene tuttavia a Gregorio né al suo secolo, ma al secolo e alla mano di quel Pietro, monaco di Cava e poi abate di Venosa dal 1141 al 1156, autore, secondo una cronaca riportata in luce dallo Houben, di un dotto commentario sui Libri dei Re fino all'unzione reale di David[29].

La nuova attribuzione, decisa dal P. de Vogüé non senza vivo rammarico, ma non senza un altrettanto vivo desiderio di verità, è senz'altro «un fait troublant»[30], giacché, oltre a sottrarre il bel

[27] DE VOGÜÉ 2000, p. 21.
[28] DE VOGÜÉ 1998; DE VOGÜÉ 1996.
[29] Cf. HOUBEN 1985; HOUBEN 1995, p. 439.
[30] DE VOGÜÉ 1998, p. 9.

commento biblico alla genuina spiritualità gregoriana, essa priva la tradizione benedettina di uno dei suoi più forti punti d'appoggio, costringendo a rinviare al XII secolo la citazione della Regola finora assegnata al VI e che costituisce, con la menzione finale della *Vita Benedicti*, l'unica attestazione della Regola stessa nel suo proprio secolo[31]. Senza entrare nelle complesse questioni dell'attribuzione, sulle quali si era affaticato il precedente editore, il P. Verbraken, e sulle quali si è cimentato recentemente Giorgio Cracco[32], ci si limiterà qui a notare che il 'turbamento' va ben oltre le preoccupazioni più fortemente sentite in seno alla tradizione benedettina e gregoriana, che perderebbe un testo di capitale importanza per la ricostruzione del pensiero teologico e politico di Gregorio Magno (come ancora in tempi non lontani è apparso a Marc Reydellet)[33]. Il secolo XII, invece, acquisterebbe un "nuovo" autore, appunto Pietro da Cava, e un'opera che nella temperie spirituale del XII secolo sembrerebbe doversi rileggere e interpretare, non solo come rinnovazione della tradizione benedettina e gregoriana, ma come restituzione ad una nuova epoca della forza dell'*exemplum* scritturale (parola dal "senso forte" nell'organizzazione del pensiero religioso e profano, per dirla con il P. Chenu, azione-tipo adatta ad essere la regola efficace delle azioni umane)[34], nonché come parte notevole della riflessione teologico-politica dopo il II Concilio Lateranense (1139), contestualmente all'elaborazione del *Decretum* grazianeo e alla ripresa, tra gli anni Quaranta e Cinquanta, della tensione fra *sacerdotium* e *imperium*.

[31] DE VOGÜÉ 1998, p. 10.

[32] Cf. CRACCO 2001, e CRACCO 2004, p. 174 e n. 10, dove si lamenta che la nuova attribuzione sia già «entrata in circolo» nella letteratura scientifica e che del commento al I libro dei Re come opera di Gregorio si rischi «di non parlare più», con riferimento a quanto, pur dubitosamente, esposto in QUAGLIONI 2003. Cracco è tornato con forza a difendere la tradizionale attribuzione in un ampio saggio (CRACCO 2006), dove si reagisce vivacemente alle posizioni (e alle loro implicazioni relative ai *Dialogi*) espresse da CLARK 1998. Si veda ora lo *status quaestionis* in CASTALDI 2008.

[33] REYDELLET 1981, p. 496, n. 173: «L'authenticité du Commentaire sur le livre des Rois n'est plus aujourd'hui mise en doute».

[34] CHENU 1972, p. 237.

Comunque stiano le cose, il commentario gregoriano appare dotato della forza di un manifesto del dualismo fondamentale tra il sacro e il secolare: che esso si situi nel principio o, invece, nella maturità della lunga vicenda in cui quel dualismo si palesa come la nervatura della costituzione nascente di un'Europa cristiana, forse importa meno che riconoscere che in nessun altro luogo come nella tradizione gregoriana la riflessione sulla "*politeia* biblica" è riflessione sul potere nella dimensione della specularità della Scrittura, del testo sacro come specchio e modello del presente storico, fondamento della coscienza di una normatività suprema.

Tutto il libro IV del commentario è dedicato a illustrare il senso letterale e spirituale (negativo e positivo) di *I Sam*. 8, 11-17. Dopo una premessa sui limiti della conoscenza profetica (quando Samuele istituisce giudici i suoi propri figli manca ogni segno della successiva *perversio iudicii*, «subsecutae iniquitatis signa (...), futurae prauitatis signa»)[35], il commentario affronta il senso letterale del *constitue super nos regem ... sicut universae habent nationes* di *I Sam*. 8, 5, apponendovi una domanda radicale che mostra già il motivo basilare del *contemptus Dei*, del dispregio di Dio insito nel rifiuto dell'autorità spirituale per l'ingresso in una soggezione secolare: «His enim qui uiuebant sub spiritali regimine, regem petere quid aliud est quam eandem spiritalem praelationem in saecularem dominationem transferre gestire?»[36]. La domanda principale, tuttavia, riguarda il significato della permissione divina, seguita alla *mala petitio* come il castigo (*vindicta*, *ultio*) segue alla *culpa*, anzi come alla colpa segue la pena di stretta giustizia, la più grave che possa colpire i *contemptores Dei*: quella di essere esauditi[37]:

> An fortasse abiectum se in regis petitione conqueritur pro reproba uoluntate male petentis populi, petitus rex conceditur pro uindicta? Quod

[35] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, III, p. 300.

[36] *Ibid.*, IV, 4, p. 304.

[37] *Ibid.*, IV, 7, 5, pp. 310-312.

> si rationabiliter dicitur, dum utrumque posuit, et culpam et ultionem pariter ostendit. Ex reproba quippe uoluntate iniusta postulasse conuincitur, qui abiecisse conditorem petendo monstratur. Culpam ergo malae petitionis insecuta est poena districtae aequitatis. Magna enim ui[n]dicta est, quae ex districtione procedit interni examinis, quando reprona mens sic proicitur, ut, quod male deliberat, agere permittatur. Qui ergo in petendo regem dominum abiecisse conuicti sunt, dum id eis permitteretur agere, per quod a se dominum abiecerent, grauior poena non erat, qua hic plecti debuissent.

Rivolgendo a sé il rifiuto della giudicatura, a mostrare che «in persona electi praesulis ipse suis subiectis praeminet»[38], Dio cede alla richiesta del popolo nell'indignazione («non tranquilla maiestate diuinitatis (...), sed uelut indignata»)[39], permettendo *districto iudicio* che si elegga un re votato alla riprovazione, per il bene che deriverà dalla conoscenza dei mali della regalità[40]:

> Eligatur ergo rex sed reprobandus, eligatur uelut indignatione dei, non uoluntate dei, subsequatur rex electus iuxta cor dei, ut ex iudicii eius districtione uindictae malum procedat in reprobos, et bonum, quod ex malo facturus erat, per largitionem diuinae gratiae redundet in pios, dum illi in malo quod cupiunt cadere permittuntur, sed, unde se illi praecipiant, agitur ut alii nequaquam cadant.

Tale è il significato letterale della proclamazione per bocca di Samuele del «graue ius regis»: una *territio* rivolta alla temerità degli spregiatori degli «iura Dei» («ut [...] audiant quod expauescant»)[41], un ammonimento che contrappone, con una radicalità che sembra oltrepassare lo stesso paradigma agostiniano, la durezza intollera-

[38] *Ibid.*, IV, 8, 1, p. 312.
[39] *Ibid.*, IV, 9, 2, p. 314.
[40] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, 10, 3, p. 318.
[41] *Ibid.*, IV, 11, 2, p. 318.

bile degli *imperia hominis* alla mitezza dei *consilia divinitatis* e che la pertinace temerità della richiesta rende ancor più terribile[42]:

> Magnae quidem temeritatis extitit contra dei uoluntatem regem petere, magnae duritiae consiliis prophetae uinci non posse. Magnae temeritatis fuit ei rationes suas proponere, quem sciebant cuncta quae acturus erat reuelante domino prius scire; magnae duritiae illi non adquiescere, quem nouerant ea tantum quae domino reuelante didicerat imperare.

Cade qui il profetico richiamo all'esemplarità del testo scritturale, di cui si è scritto sopra: «Omnia haec (...) scripta sunt propter nos»[43]. E in verità tutta l'esposizione del senso spirituale di *I Sam*. 8, 11-17 («quid etiam spiritaliter designent ea, quae continentur in iure regio»)[44], non è che un discorso intorno alla simbologia della tirannide, come esito del rifiuto dello *spiritalis pastor*[45]:

> Abiecto enim Samuhele rex petitur, quando reproba multitudo populi spiritalem pastorem despicit et praeesse sibi carnalem quaerit. Cum quibus saepe diuinae aequitatis districtione agitur, ut eo ipso quo electum praedicatorem despiciunt, subesse reprobo permittantur, ex cuius imitatione tanto deterius pereant, quanto maiori superbia id, ex quo uiuere in aeternum poterant, audacius contemnebant. Cum ergo ius regis praedicitur, nimirum in unius carnalis praepositi conuersatione ostenditur, quod carnales ceteri ex tyrannide acturi sunt, non quod electi debeant imitari.

L'*interpretatio* corre tutta lungo questa linea. Così l'*et faciet sibi equites* del v. 11 è inteso nel significato di una truce potenza sopraffattrice: «Equites quoque fiunt, quia, dum feros cordis sui mo-

[42] *Ibid*., IV, 13, 2, p. 322.
[43] *Ibid*., IV, 14, 1-2, p. 324.
[44] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, 15, 1, p. 326.
[45] *Ibid*., IV, 15, 2-3, pp. 326-328.

tus contra inpotentes dirigunt, ad omne quod per tyrannidem exercere appetunt, ueloces sunt. Anhelant quippe inpetu, spumant rabie et, quos cursu tyrannidis inpetunt, elidunt»[46]. Del pari, «qui iniqua mentis suae uersutia artem cogitat, per quam illum ad inferenda mala mitibus introducat», è simboleggiato dai *praecursores quadrigarum*, che sono per certo coloro che, come inducono il potere secolare a opprimere gli umili, così sono istigati a nuocere dai loro stessi satelliti («eo modo quo carnalem praepositum ad opprimendos humiles inuehunt, ipsi quoque ad nocendum quibus possunt per aliorum ministerium deducuntur»[47]).

Ancora, il *constituet sibi tribunos et centuriones* del v. 12 allude agli strumenti della tirannide, cioè a coloro che «per plures sibi fautores recte uiuentibus insidiantur» (*tribuni*) o a coloro che «nulla nocendi genera praetermittunt» (*centuriones*) e che pervengono alla perfezione dell'iniquità poiché «multa et ingentia mala, quae possunt, inferre semper student»; *tribuni* e *centuriones*, infatti, sono coloro che guidano gli sgherri del tiranno ad eseguirne i mandati criminosi contro gli innocenti, «ad exequenda tyranni imperia»[48]. Gli *aratores agrorum* e i *fabros armorum* sono dunque coloro che servono il tiranno nel corrompere le menti semplici persuadendo «acta prauitatis» ed approntando «omnia nocendi instrumenta»[49], così come le *focarias et panificas* del v. 13 simboleggiano l'adulazione servile verso il tiranno, «qui tyranni adulando seruiunt (...), carnalem mentem tyranni ad exercendam prauitatem roborant»[50]. Il v. 14, *agros quoque vestros et vineas et oliveta optima tollet et dabit servis suis*, sembra poi compendiare in modo molto efficace la precedente interpretazione (*agri* come «deuotae mentes subditorum», dai quali i

[46] *Ibid.*, IV, 17, 1, p. 330.
[47] *Ibid.*, IV, 18, 3, p. 332.
[48] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, 19, 1-2, p. 334.
[49] *Ibid.*, IV, 20, 2 – 21, 1, p. 336.
[50] *Ibid.*, IV, 22, 3, p. 338.

bona exempla traggono buoni frutti, ma nei quali il regime tirannico sparge il seme della nequizia e della servitù)[51]:

> Sed dum rex constituitur, agri tolluntur, quia, dum carnales perueniunt ad culmen regiminis, nonnulli bonorum auditores exempla suscipiunt prauitatis. Tolluntur ergo agri, cum nuper deuota corda seducuntur, quando ex nequitiae semine fructum reddunt in maligna conuersatione. Oliueta et uineae tolluntur, cum exemplo mali praepositi misericordiae opera et sanctae praedicationis uerba exhibenda et loquenda deseruntur.
>
> Bene autem seruis regis dari ablati agri, uineae et oliueta memorantur. Serui quippe sunt, qui dominorum iuri semper subditi euadere nequeunt eorum iuga dominationis. Serui itaque sunt regis, qui per abundantem iniquitatem sic se tyrannorum uoluntatibus obligant, ut ab eis ulterius non recedant. Ablatos ergo agros, uineas et oliueta serui suscipiunt, quia reprobi fautores praelatorum carnalium, dum decepta corda in propositum transferunt praui operis, uelut electorum agris, uineis et oliuetis titulum inponunt tyrannicae potestatis.

Il commentario spirituale, nel quale sembra via via ispessirsi una tessitura verbale e concettuale di forte impianto giuridico, si chiude infine con una nota di speranza nell'interpretazione del v. 16, *servos etiam vestros et ancillas et iuvenes optimos et asinos auferet et ponet in opere suo*. La servitù regale, che macula il cuore dei soggetti e li spinge verso l'imitazione di un potere perverso e prevaricatore («tyrannorum [...] exemplo»), è però solo un'*angaria* dovuta di diritto ai pubblici poteri, e come un'*angaria* essa non ha la natura della perpetuità, ma della temporaneità. Per la misericordia di Dio la regalità 'carnale' non è una *continua servitus*[52]:

> Sed qui in opere regis ponuntur, debitum persoluunt angariae iuri publicae potestatis (...). Sed quia serui sanctorum sunt, de iure eorum exire

[51] *Ibid.*, IV, 23, 2-3, pp. 340-342.

[52] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, 25, 2-3, pp. 344-346.

> non possunt. Ad horam quidem possunt deseri, sed ab errore in quem decidunt, per diuinam misericordiam facile subleuantur. Quia ergo per exempla prauorum corruunt, uelut per angariam ponuntur in regis opere, in quo diu non permanent per continuam seruitutem.

Il peccato radicale di coloro che, perduto il *lumen cordis*, abbandonano il governo spirituale per seguire i segni esteriori del potere tirannico («in illis quoque externam potestatis tyrannidem uident»)[53] si rovescia nel precetto della soggezione alla spiritualità nella lettura del testo samuelico «secundum aliam significationem»[54], lettura in cui anche il *ius regis* può essere accolto «in bona parte»[55]. Tuttavia l'atmosfera del commentario resta quella della assimilazione del *ius regis* alla *tyrannica potestas*, permessa da Dio nel suo giusto giudizio su coloro che sono per sé incapaci di rimediare ai danni di un'umanità depravata («lapsae humanitatis nostrae damna»)[56].

Sia che a parlare qui sia Gregorio Magno, sia che dobbiamo arrenderci e riconoscere con il P. de Vogüé che l'*In I Regum* è interamente «*une création du XII*[e] *siècle*, pur sfruttando largamente testi di Gregorio Magno»[57], non solo l'atmosfera del commentario è profondamente gregoriana, ma rievoca ampiamente il contenuto della *Regula Pastoralis* (dove l'*ipsi regnaverunt et non per me* di *Os*. 8, 4 consente a Gregorio di riprovare coloro che «non ex arbitrio Summi Rectoris regnant (...), nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi culmen regiminis rapiunt potius quam assequuntur»)[58], e richiama soprattutto la grande lezione dei *Moralia in Job*.

[53] *Ibid*., IV, 29, 3, p. 352.

[54] *Ibid*., IV, 39, 1, p. 368.

[55] *In primum librum Regum*, IV, 2, 3 – 3, 1, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava), Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, 46, 1, p. 380.

[56] *Ibid*., IV, 26, 2, p. 346.

[57] CRACCO 2006, p. 13, a richiamo di DE VOGÜÉ 1996, pp. 325-326.

[58] *S. Gregorius Magnus*, *Regulae Pastoralis Liber*, *PL*, 77, col. 14. Cf. REYDELLET 1981, p. 487 n. 148.

Trovo strano che ci si sia presi più volte la briga di scrivere che Gregorio Magno parla poco della tirannide[59]. In realtà, anche tralasciando l'ampio, negletto (e negletto non perché di controversa attribuzione) commentario sul libro I dei Re, i luoghi gregoriani sul rapporto tra regalità e tirannide sono di tanto momento che non si può non giudicarli come snodi essenziali nella tradizione giuspolitica occidentale, se non come riflessioni di «une importance primordiale»[60]. Tale è il luogo dei *Moralia*, appiglio autoritativo principale della dottrina giuspubblicistica medievale, dove Gregorio Magno descrive cinque specie di tiranni, declinazioni di una empietà orgogliosa (*superbia*) che ignora il diritto: quello propriamente detto, *in communi re publica* (vale a dire nella *respublica Romanorum*, nell'Impero)[61]; quello che opera nelle comunità inferiori, cioè la *provincia*, la *civitas* e la *domus*; e infine quello che è tale per l'occulto agitarsi di una brama di potenza rivolta all'altrui oppressione[62].

Non a torto è stato richiamato il tema schiettamente agostiniano della *superbia dominantis*, che in Gregorio si traduce nell'insistenza sulla *elatio*, potremmo dire sul delirio di potere dell'ambizioso[63]:

[59] REYDELLET 1981, p. 469, afferma che Gregorio «parle du tyran en termes tout extérieurs, comme d'un fléau de Dieu», e a nota 85 aggiunge: «Grégoire utilise d'ailleurs peu le terme de tyran»; e ancora a p. 486 n. 144: «Grégoire n'emploie guère le mot de *tyrannus* qui désigne plutôt l'usurpateur que le mauvais roi. Il suit en cela l'exemple d'Augustin».

[60] TURCHETTI 2001, p. 225.

[61] E non certo «dans un État qui est le bien de tous», come vorrebbe TURCHETTI 2001, p. 226.

[62] *S. Gregorius Magnus*, *Moralium libri*, 12, 38, *PL*, 75, col. 1006: «Proprie tyrannus dicitur qui in communi re publica non iure principatur. Sed sciendum est quod omnis superbus iuxta modum proprium tyrannidem exercet. Nam quod nonnunquam alius in re publica, hoc est, per acceptam dignitatis potentiam, alius in provincia, alius in civitate, alius in domo propria, alius per latentem nequitiam hoc exercet apud se in cogitatione sua. Non intuetur Dominus quantum quis mali valeat facere, sed quantum velit. Et cum deest potestas foris, apud se tyrannus est, cui iniquitas dominatur intus: quia etsi exterius non affligit proximos, intrinsecus tamen habere potestatem appetit, ut affligat». Per i giuristi medievali cf. QUAGLIONI 1983.

[63] REYDELLET 1981, pp. 468-469. I luoghi citati sono in *S. Gregorius Magnus*, *Moralium libri*, 4, 30, *PL*, 75, col. 668: «Honorum sublimium infulas appetit, exaltari

> Dans une page d'une rare vivacité il nous peint les rêves de l'ambitieux: "Il recherche les insignes des honneurs les plus élevés, il rêve de s'exalter de ses succès et tout ce qu'il désire être, il se le dépeint dans ses pensées...". Il nous décrit les idées qui germent dans cette tête ambitieuse, avant de conclure: "celui qui imprime en son cœur tant de phantasmes, que fait-il d'autre que de rêver tout éveillé?". Grégoire dénonce ici – et ailleurs – la tentation d'*elatio*. On se croit tout permis parce que tout nous est permis (...). Si la *superbia* est en soi plus grave puisqu'elle peut aller jusqu'à attenter à Dieu: *et eritis sicut dii*, l'*elatio* est plus insidieuse.

Et eritis sicut dii, וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים (*wihjîtem ke'lohîm*). A buon diritto è richiamato da Reydellet il luogo di *Gen*. 3, 5 adombrato nella condanna samuelica dell'idolatria della servitù volontaria, dell'obbedienza alla regalità terrena preferita alla regalità divina, dell'assoggettamento a un potere che ha natura demoniaca, evocando la pagina sferzante dei *Moralia* sull'inordinata soggezione imposta da coloro che ricercano il potere «non a causa di Dio, ma per essere al posto di Dio[64]»:

> Saepe novimus quod plerique qui praesunt inordinatum sibi metum a subditis exigunt et non tam propter Dominum quam pro Domino venerari volunt. Intus enim se tumore cordis extollunt cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt nec condescendendo consulunt sed dominando premunt quia videlicet alta cogitatione se erigunt et aequales se illis quibus eos praeesse contingit non agnoscunt (...). Singularitate enim gaudent culminis et non aequalitate conditionis.

Dalla *elatio* alla *superbia*, dunque:

successibus exquirit totumque quod esse desiderat, sibi apud semetipsum in cogitationibus depingit: iam quasi tribunali praesidet, iam sibi parere obsequia subiectorum videt, iam ceteris eminet. Qui igitur tot phantasmata cordi imprimit, quid iste aliud quam somnium vigilans videt?»; 5, 11, col. 688: «Cumque facere quod libet licet, iuste sibi omne aestimat licere quod libet».

[64] *S. Gregorius Magnus*, *Moralium libri*, 24, 25, *PL*, 76, col. 317.

> Le gouvernant ne commet plus seulement la faute d'attacher une importance excessive à sa personne: il se substitue à Dieu. Dès lors, c'est tout l'ordre du monde qui est bouleversé. Grégoire cite l'exemple de Satan qui répète: "Similis ero Altissimo". Le prince, celui que Grégoire appelle *rector superbus*, s'isole de ses sujets, oublieux de sa condition d'homme. Pour caractériser ce type de gouvernement, Grégoire retrouve le vieux registre romain: *dominari* s'oppose à *consulere*. L'emploi de *superbus* et de *superbia* (...) est très significatif. Il est le signe de la permanence d'une sensibilité politique *occidentale*: simplement, la notion d'égalité des citoyens a fait place à celle d'égalité des hommes devant Dieu[65].

Dominari si oppone a *consulere*, e il registro, a ben vedere, non è solo 'romano', ma decisamente agostiniano, perché di Agostino e della sua *Civitas Dei* ricalca esattamente il contrasto tra *benivolentia consulentis* e *superbia dominantis*, introducendo inoltre il tema così diffuso nell'*In I Regum*, cioè quello della superbia che trascina all'empietà gli stessi soggetti: «Quia vero cum dominando praesunt, exemplo suae superbiae subditos ad impietatem trahunt»[66]. Di fronte a ciò, sarà difficile concordare con chi ha voluto negare il 'pessimismo' di Gregorio Magno, sottraendolo al pensiero teocratico[67]. Al contrario, il suo pensiero, mediato dall'interpretazione isidoriana e affidato alla tradizione monastica, forma un deposito maggiore della tradizione medievale, destinato a perpetuarsi oltre l'immissione nella cultura occidentale delle nuove dottrine di origine aristotelica.

[65] REYDELLET 1981, p. 471.

[66] *S. Gregorius Magnus*, *Moralium libri*, 24, 25, *PL*, 76, col. 318. Esagera tuttavia REYDELLET 1981, p. 486, quando scrive, con riferimento alla questione della regalità e della tirannide, che «Augustin a defini sur ce point une doctrine que Grégoire et Isidore de Séville n'ont fait que reproduire avec de variantes».

[67] REYDELLET 1981, p. 472: «Cette insistance sur les risques et les dangers du pouvoir, tant pour celui qui l'exerce que pour les gouvernés, ne doit pas nous faire perdre de vue que Grégoire n'a rien d'un pessimiste ni d'un partisan de la théocratie».

Bibliografia

Alt 1952 = A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1952.

Bonnardière 1960 = A. M. la Bonnardière, *Biblia Augustiniana, A.T. – Livres historiques*, Paris 1960.

Bonnardière 1967 = A. M. la Bonnardière, *Biblia Augustiniana, A.T. – Le Deutéronome*, Paris 1967.

Brague 2002 = R. Brague, *Du prince au peuple. La sagesse politique dans la Bible*, in R. Halevi (a cura di), *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lumières*, Paris 2002, pp. 7-23.

Brague 2005 = R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.

Buc 1994 = Ph. Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994.

Campos Boralevi – Quaglioni 2003 = L. Campos Boralevi – D. Quaglioni (a cura di), Politeia *biblica*, Firenze 2003 [«Il pensiero politico», 35 (2002), nr. 3, pp. 365-521].

Castaldi 2008 = L. Castaldi, *In librum primum Regum*, in G. Cremascoli – A. Degl'Innocenti (a cura di), *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, Firenze 2008, pp. 180-182.

Chenu 1972 = M. D. Chenu, *La Teologia nel Medio Evo. La Teologia nel sec. XII*, Milano 1972.

Clark 1998 = F. Clark, *Authorship of the Commentary in* I Regum*: Implications of A. De Vogüé's Discovery*, «RBen», 108 (1998), pp. 61-79.

Cracco 2001 = G. Cracco, *Europa cristiana: Gregorio Magno*, in G. De Rosa – G. Cracco (a cura di), *Il papato e l'Europa*, Soveria Mannelli 2001, pp. 13-49.

Cracco 2004 = G. Cracco, *Gregorio "morale": la costruzione di una identità*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Convegno internazionale, Roma, 22-25 ottobre 2003, Roma 2004, pp. 171-198.

CRACCO 2006 = G. CRACCO, Alla *ricerca dell'ultima grande opera di Gregorio Magno: l'*Expositio in Librum I Regum, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., 70 (2006), pp. 7-43.

HOUBEN 1985 = H. HOUBEN, *L'autore delle* Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium, «StudMed», s. III, 26 (1985), pp. 871-879.

HOUBEN 1995 = H. HOUBEN, *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen 1995.

MCCARTER 1980 = P. K. MCCARTER, *I Samuel*. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 1980.

PARENTE 1983 = F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*; in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II, 1, Torino 1983, pp. 113-288.

QUAGLIONI 1983 = D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Firenze 1983.

QUAGLIONI 1999 = D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. "Ius regis" e "regimen regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt am Main 1999, pp. 209-242.

QUAGLIONI 2003 = D. QUAGLIONI, *Introduzione. La rinnovazione del diritto*, in G. CONSTABLE – G. CRACCO – H. KELLER – D. QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*. Atti della XLIII settimana di studio, Trento 11-15 settembre 2000, Bologna 2003, pp. 17-34.

RAD 1979 = G. VON RAD, *Deuteronomio*, trad. it. di A. DAL BIANCO, Brescia 1979.

REYDELLET 1981 = M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981.

RÖMER 2007 = TH. C. RÖMER, *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London-New York 2007².

SASSIER 2002 = Y. SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe – XIIe siècle)*, Paris 2002.

TURCHETTI 2001 = M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours,* Paris 2001.

VERBRAKEN 1956 = P. VERBRAKEN, *Le texte du Commentaire sur les Rois attribué à saint Grégoire*, «RBen», 66 (1956), pp. 39-62, 159-217.

VERBRAKEN 1963 = P. VERBRAKEN, *Introduction*, in *Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum - In librum primum Regum*, ed. P. VERBRAKEN, Turnholti 1963 (*CCSL*, 144), pp. VII-XI.

DE VOGÜÉ 1989 = A. DE VOGÜÉ, *Introduction*, in *Grégoire le Grand*, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, I, éd. par A. DE VOGÜÉ, Paris 1989 (SC, 351), pp. 17-136.

DE VOGÜÉ 1996 = A. DE VOGÜÉ, *L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, «RBen», 106 (1996), pp. 319-331.

DE VOGÜÉ 1998 = A. DE VOGÜÉ, *Avertissement*, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava)*, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, III, éd. par A. DE VOGÜÉ, Paris 1998 (SC, 432), pp. 9-10.

DE VOGÜÉ 2000 = A. DE VOGÜÉ, *Introduction*, in *Grégoire le Grand (Pierre de Cava)*, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV, éd. par A. DE VOGÜÉ, Paris 2000 (SC, 449), p. 21.

VUILLAUME 1993 = CH. VUILLAUME, *Avant-propos*, in *Grégoire le Grand*, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, II, éd. par CH. VUILLAUME, Paris 1993 (SC, 391), pp. 9-10.

WEBER-MÖCKL 1986 = A. WEBER-MÖCKL, *"Das Recht des Königs, der über euch herrschen soll". Studien zu 1 Sam 8, 11 ff. in der Literatur der frühen Neuzeit*, Berlin 1986.

LEDA RUGGIERO

Ancora sui manoscritti misti

Il presente lavoro nasce a margine di una ricerca più ampia, finalizzata ad indagare le tappe cronogeografiche della diffusione della carta nel libro italiano e a metterne in luce le eventuali correlazioni con le principali caratteristiche codicologiche dei manoscritti (fascicolazione, dimensioni e formati di piegatura, disposizione del testo, tasso di riempimento della pagina, tipologie di contenuto e scrittura, decorazione)[1], al fine di tracciare un primo, seppur sommario, quadro d'insieme in un settore di ricerca ancora vergine di studi approfonditi. Le particolarità del processo di sostituzione della carta alla pergamena costituiscono, infatti, un filone di studio che non ha mai suscitato particolari entusiasmi tra gli specialisti del libro, tanto che attualmente le poche notizie in nostro possesso sono frutto di contributi isolati, circoscritti nel tempo e nello spazio, che, inoltre, non accennano alla produzione libraria italiana[2].

Ogni ricerca che si prefigga di analizzare quantitativamente l'evoluzione nel tempo di un aspetto della produzione libraria si concentrerà di preferenza, ove possibile, sui manoscritti provvisti di un dato cronico, e possibilmente anche topico, preciso, o comunque tale da consentire di collocare il codice in una forchetta

[1] Si tratta della mia tesi di diploma della Scuola per conservatori di beni archivistici e librari della civiltà medievale dell'Università di Cassino, dal titolo *La carta nel manoscritto italiano*, discussa nel settembre 2009.

[2] Si vedano, ad esempio, BOZZOLO – ORNATO 1983, pp. 15-121, sulla produzione del libro manoscritto in Francia del Nord, in cui alcune pagine sono riservate all'analisi della curva di produzione dei manoscritti cartacei nel corso del XV secolo; LYALL 1989, pp. 12-13, sui manoscritti inglesi del XV secolo; BOZZOLO 1979 (1997), un'indagine sulla produzione manoscritta del XV secolo in otto regioni attraversate dal Reno, attualmente appartenenti alla Svizzera, alla Francia ed alla Germania.

spazio-temporale non troppo ampia: il tempo e lo spazio, infatti, «rivestono, in quanto coordinate fondamentali dello studio del passato, un significato particolare e costituiscono il supporto praticamente obbligato di qualsiasi indagine, quali che siano la metodologia e l'oggetto di applicazione»[3]. Ciò significa che le indagini di tipo quantitativo traggono grande profitto dall'esistenza di raccolte di codici datati e/o localizzati in un arco spazio-temporale sufficientemente preciso. In particolare, una ricerca sulla diffusione della carta nel manoscritto italiano necessita dell'individuazione di un *corpus* piuttosto ampio di manoscritti possibilmente datati, tale da consentire l'articolarsi di un'indagine solida nei presupposti e adeguatamente approfondita, sia nella sincronia che nella diacronia: è giocoforza, quindi, guardare ai cataloghi della collana *Manoscritti Datati d'Italia* (d'ora in avanti CMD-MDI)[4] come bacino cui attingere dati rispondenti alle caratteristiche richieste da una ricerca di questa natura. Se è lecito interrogarsi sulla effettiva rappresentatività del campione utilizzato, visto che i CMD, lungi dall'essere un campione bilanciato di manoscritti di tutti i secoli, sono composti per la parte più cospicua da codici dei secoli XIV e XV[5], va altresì ammesso che i volumi usciti sinora, proprio per la loro composizione, costituiscono un valido strumento per le indagini paleografiche e codicologiche riferite al tardo Medioevo, e

[3] Maniaci 2002a, p. 20.

[4] I MDI costituiscono la nuova serie dei cataloghi dei codici datati conservati nelle biblioteche italiane. La collana, che fino a questo momento ha visto la pubblicazione di 22 cataloghi, si inserisce nella tradizione internazionale dei CMD, il cui progetto, nato all'indomani del primo colloquio del *Comité International de Paléographie*, tenutosi a Parigi nel 1953, fu successivamente modificato a seguito del seminario internazionale sui manoscritti datati tenutosi a Neuchâtel nel 1983. Per la storia del progetto e l'elenco dei volumi pubblicati si veda il sito http://www.manoscrittidatati.it/mdi/progetto.htm. Si precisa che per il seguente lavoro sono stati spogliati i 19 cataloghi pubblicati fino al momento della stesura dello stesso.

[5] L'esatta rappresentatività dei datati nell'insieme dei manoscritti medievali andrebbe valutata tenendo anche conto dell'aumento del tasso di datazione, che nell'Occidente latino subisce un'accelerazione dal secolo XIII, a sua volta da bilanciare con la maggior quantità di codici prodotti e sopravvissuti. Cf. Bozzolo – Ornato 1997 pp. 182-185 e De Robertis 2007, p. 136.

dunque proprio a quei secoli in cui la carta inizia e completa la sua avanzata in campo librario.

Pur non essendo questa sede per esporre i primi risultati di una ricerca ancora suscettibile di ulteriori affinamenti, è tuttavia preliminare alla trattazione del tema specifico di cui ci occuperemo dire che essa si è articolata attraverso l'individuazione di un cospicuo *corpus* di manoscritti, selezionati attraverso lo spoglio sistematico dei CMD-MDI e dei volumi della serie francese[6], previa la costruzione di una scheda di rilevamento per mezzo della quale individuare, tra tutti gli elementi che costituiscono un codice, un insieme di parametri coerente con le finalità dell'indagine[7]. Questi possono essere così sintetizzati brevemente:

- notizie generali sul codice (segnatura, supporto, formato di piegatura);
- elementi spazio-temporali del codice (datazione, articolata per secolo e sue frazioni, luogo di copia, copista e suo *status* sociale, ove espresso);
- indicazioni riguardanti il testo e la lingua (tipologia testuale, lingua del testo);
- caratteristiche materiali del codice (tipo di impaginazione, dimensioni assolute, dimensioni dello specchio scrittorio e dell'eventuale intercolumnio, numero di righe tracciate e di linee scritte, tipo di rigatura, numero di carte, fascicolazione maggioritaria);
- descrizione sintetica della decorazione (presenza o meno di pagine illustrate, tipologia di iniziali, uso dell'oro);

[6] Benché i MDI si differenzino per tipologia di scheda descrittiva dai cataloghi analoghi di altre nazioni, successivamente si è deciso di incrementare il numero di unità del *corpus* ottenuto dal loro spoglio aggiungendo i codici di produzione italiana rilevati dallo spoglio della serie dei cataloghi di manoscritti datati francesi.

[7] Pur non potendo approfondire il discorso in questa sede, è utile comunque ricordare che la fase di spoglio delle schede e raccolta dei dati, lungi dall'essere una mera trasposizione di notizie estrapolate sulla falsariga della scheda di rilevamento, è invece estremamente delicata, in quanto ci si trova a lavorare con informazioni di seconda mano, quelle dei cataloghi, rilevate secondo criteri e modalità non univoci. Essa pertanto comporta la risoluzione di tutta una serie di problemi connessi sia alla scelta delle variabili da utilizzare, sia alla loro formalizzazione in un linguaggio quanto più possibile omogeneo, al fine di rendere confrontabili i dati da esse ricavati.

- tipologia di scrittura.

I dati così raccolti sono stati successivamente classificati utilizzando un foglio di calcolo[8], per mezzo del quale è stata successivamente effettuata una serie di semplici elaborazioni statistiche. Il *corpus* di manoscritti[9] su cui si è operato constava – una volta espunto un certo numero di segnature non utilizzabili ai fini dell'indagine – di 2214 unità codicologiche, di cui 1286 cartacee, 874 membranacee e 54 miste, oggetto del presente contributo. Cosa si è inteso, anzitutto, per codice 'misto'? È lecito porre questa domanda se si pensa che dietro questa etichetta possono nascondersi situazioni molto diverse tra loro: spesso, infatti, l'espressione è adoperata per designare genericamente manoscritti composti di pergamena e carta, senza specificare se si tratti di fascicoli membranacei uniti a fascicoli cartacei, o di fascicoli composti sistematicamente da bifogli di pergamena e da bifogli di carta[10]. Nel censimento effettuato ai fini dell'indagine sulla carta nel libro italiano, pertanto, sono state inserite tra i codici misti tutte le unità codicologiche cartacee che avessero, in base alla descrizione fornita dalla scheda catalografica, il bifoglio esterno e/o interno dei fascicoli in pergamena.

Tali codici, dunque, come si è detto, sono solo 54 su un *corpus* di 2214 unità. La prima considerazione che è possibile effettuare riguarda quindi l'esiguità del loro numero: essi, infatti, rappresentano solo il 2,44% del campione, percentuale molto bassa, almeno se la si confronta con quelle dell'unica ricerca analoga disponibile, quella rappresentata dal saggio, apparso ormai circa 30 anni fa, di Carla Bozzolo ed Ezio Ornato[11], in cui la percentuale di mano-

[8] Excel.

[9] Si ricorda che tra tutte le schede catalografiche oggetto di spoglio sono state escluse quelle relative a manoscritti la cui origine non italiana, sia in base ai dati forniti nel *colophon*, sia in base ad altri elementi quali la scrittura, la decorazione, il copista, la storia del codice, fosse certa o presumibile con un buon margine di certezza.

[10] Cf. BIANCHI *et al.* 1994, p. 259. Ciò avviene nei CMD delle serie straniere, ma non in quella italiana.

[11] BOZZOLO – ORNATO 1983.

scritti misti si attesta tra il 10 e il 15%[12]. Si pone pertanto una prima questione: lo scarto è dovuto alla diversità di composizione tra i due *corpora*, essendo quello dei codici francesi molto più numeroso, o ad una reale sottoproduzione di codici misti in Italia? Purtroppo, per rispondere in modo congruo all'interrogativo occorrerebbe procedere ad un rilevamento sistematico di codici misti, condotto attraverso uno spoglio di cataloghi di manoscritti non solo datati, complicato dalla mancanza di omogeneità che, come si è detto, si nasconde dietro la dicitura di codice misto. Tuttavia, nella prospettiva della nostra ricerca sulla penetrazione della carta in ambito librario, essendo questo tipo di codice considerato esempio della «sindrome anticarta»[13], non è implausibile avanzare l'ipotesi che una minor presenza di codici misti in Italia fornisca l'immagine di un Paese debolmente conservatore, che avrebbe accettato più di buon grado che altri la novità rappresentata dalla carta.

L'ipotesi risulta corroborata dal fatto che i codici misti individuati non appartengono, come sarebbe prevedibile in un'ottica di pregiudizio nei confronti della stabilità e durevolezza della carta[14], alle prime fasi dell'introduzione del nuovo supporto, ma, al contrario, sono tutti ascrivibili, tranne un unico caso, al secolo XV, in cui la carta si era già abbondantemente affermata. Infatti, analizzando i 53 codici misti del secolo XV e soffermandosi sui 43 sicuramente datati *ad annum*, si ottiene che questi sono per lo più concentrati nel trentennio compreso tra il 1450 ed il 1480 (vd. tab. 1).

[12] BOZZOLO – ORNATO 1983, p. 66.

[13] ORNATO 2000, p. 52: l'inserimento dei bifogli membranacei, come d'altronde dei fondelli, sempre membranacei, di rinforzo, era vista come una maggiore garanzia per la solidità e la stabilità del manoscritto cartaceo.

[14] È questa l'opinione espressa anche da Agati (2009, p. 119), in cui si afferma che i manoscritti a fascicoli misti si possono spiegare «con una diffidenza iniziale nei confronti del nuovo supporto, in special modo nei confronti della sua deperibilità di fronte alla grande resistenza della membrana».

Questi dati non costituiscono di fatto una sorpresa, in quanto sostanzialmente rispecchiano i risultati di un lavoro di *équipe* del 1994 condotto su un *corpus* di manoscritti a fascicoli misti, includente codici di ambito culturale non solo greco-latino, ma anche arabo ed ebraico[15]. La distribuzione cronologica dei 245 manoscritti latini misti ne aveva allora evidenziato la netta concentrazione nel corso del secolo XV, con un picco massimo raggiunto proprio negli anni tra il 1460 ed il 1480; tale risultato rimane valido anche considerando, in questo gruppo di codici, solo i 42 di origine italiana, collocabili tra il 1455 e il 1465[16].

Se dunque la scelta di un supporto misto non può essere fatta semplicisticamente dipendere dalla diffidenza nei confronti della carta, anche prendendo in considerazione il contenuto dei codici, essa appare connessa a ragioni di volta in volta contingenti, di cui è difficile determinare la natura. Di certo non sembrano emergere correlazioni significative con specifiche tipologie testuali, in quanto le diverse categorie in cui il campione è stato convenzionalmente suddiviso sono tutte variamente rappresentate[17] (vd. tab. 2).

Della precedente tabella non devono stupire né la maggior quantità di letteratura classica e profana, riflesso dell'aumento globale che nel secolo XV si verifica nella trascrizione di questi testi,

[15] BIANCHI *et al.* 1994, pp. 259-286. Questa ricerca si basa su un *corpus* di 245 manoscritti latini, 149 ebraici, 37 greci e solo 3 arabi. Per i latini la ricerca è stata limitata ai codici datati; nel caso dei 42 manoscritti italiani non ci si è, ovviamente, serviti dei cataloghi della serie dei MDI, la cui pubblicazione non era ancora iniziata all'epoca della ricerca (1994).

[16] *Ibid.*, pp. 265-266.

[17] Nella ricerca sulla carta nel libro italiano sono state individuate le seguenti tipologie testuali: Bibbia, liturgia, teologia, agiografia, diritto (comprendente tutti i testi di diritto romano, canonico, medievale, fra cui gli statuti civili, ecclesiastico, tra cui le regole monastiche, e consuetudinario), filosofia, grammatica, testi scientifici (astrologia, matematica, alchimia, musica, computo della Pasqua e tavole delle fasi lunari), letteratura classica, letteratura profana (con testi di autori non classici, in versi e in prosa), letteratura ascetica e penitenziale (testi ascetici, mistici e devozionali), letteratura omiletica, medicina, patristica, storia (testi di storia universale, antica, medievale ed ecclesiastica). Tali raggruppamenti, del tutto convenzionali, sono stati adottati con l'unico scopo di ottenere un numero circoscritto di categorie potenzialmente discriminanti.

né la prevedibile assenza di Bibbie e libri liturgici in genere, tipologie fortemente conservatrici che continuano a preferire la pergamena per i libri anche in epoche più recenti.

È interessante piuttosto notare come i codici misti costituiscano, quanto a dimensioni e consistenza, un gruppo dalle caratteristiche codicologiche ben definite: come attestano le tabelle riportate di seguito, questi codici hanno tutti taglia medio-grande, sono di formato[18] per lo più in 4° e secondariamente in 2°, a conferma di quanto già emerso dalla precedente indagine sull'argomento[19] (vd. tab. 3) e presentano in genere un numero non elevato di carte, che raramente supera i 225 fogli (vd. tab. 4).

Inoltre, in tutti questi codici misti[20], e in tutti i formati, la fascicolazione più attestata, indipendentemente dal contenuto dei codici, è il senione[21], presente in oltre la metà dei casi considerati, sebbene negli in 2° ci sia una forte percentuale anche di quinioni (vd. tab. 5).

Va da sé che i risultati esposti sono da valutare con la necessaria prudenza, essendo il campione preso in esame troppo esiguo per indicare delle linee di evoluzione definitive del fenomeno e consentirne quindi una spiegazione pienamente convincente; esse confermano tuttavia le tendenze già precedentemente individuate, e si spera possano costituire un utile stimolo di riflessione per ulteriori e più approfondite ricerche.

[18] Ricordiamo che il termine 'formato' è ambiguo: esso è utilizzato per designare, infatti, l'altezza del volume, il tipo di suddivisione della superficie di origine del supporto o anche, nel caso della carta medievale e contemporanea, le dimensioni dei due lati del foglio. Qui il termine 'formato' è utilizzato nel senso di modalità di piegatura del foglio di carta. Cf. MANIACI 2002b, p. 104.

[19] BIANCHI *et al.* 1994, p. 272.

[20] In realtà nel caso della fascicolazione l'effettivo dei codici analizzati è di 46 unità e non di 54, poiché non tutte le schede catalografiche riportavano tale dato.

[21] Cf. BUSONERO 1999, p. 63. Sempre secondo Agati (2009, p. 173), nei codici misti le fascicolazioni pari o superiori al senione potrebbero essere spiegate con la volontà di rinforzare e rendere più stabili normali fascicoli cartacei, di cinque o sei bifogli, con uno o due bifogli di pergamena.

Si allega, in calce, l'elenco dei manoscritti misti analizzati, dei quali si riporta la datazione e un'indicazione sintetica del contenuto (vd. tab. 6).

APPENDICE

Tab. 1. Distribuzione dei manoscritti misti nel secolo XV

Secolo XV, anni	Mss. misti	%
1400 – 1429	5	11,63%
1430 – 1439	2	4,65%
1440 – 1449	4	9,30%
1450 – 1459	9	20,93%
1460 – 1469	10	23,26%
1470 – 1479	11	25,58%
1480 – 1489	2	4,65%
Totale	43	100%

Tab. 2. Distribuzione dei manoscritti misti per tipologie testuali

Tipologia testuale	Mss. misti
Agiografia	3
Diritto	4
Filosofia	8
Grammatica	3
Letteratura ascetica e penitenziale	4
Letteratura classica	10
Letteratura omiletica	2
Letteratura profana	7
Medicina	1
Patristica	2
Storia	3
Teologia	5
Testi scientifici	2
Totale complessivo	54

Tab. 3. Distribuzione dei manoscritti misti per taglia e formato

Taglia	**Formato**							
	2	%	4	%	8	%	Totale	Totale
250 – 374		0	17	80,95%	4	19,05%	21	100%
375 – 499	3	17,65%	13	70,59%	2	11,76%	17	100%
> 500	11	68,75%	4	31,25%		0	16	100%
Totale complessivo	14	25,93%	34	62,96%	6	11,11%	54	100%

Tab. 4. Distribuzione dei manoscritti misti per numero di carte

Numero di carte	**Mss. misti**	**%**
1 – 75	15	27,78%
75 – 150	18	33,33%
150 – 225	11	20,37%
225 – 300	9	16,67%
> 300	1	1,85%
Totale complessivo	54	100%

Tab. 5. Distribuzione dei manoscritti misti per fascicolazione e formato

	Formato							
Fascicolazione maggioritaria	2	0	4	0	8	0	Totale	
Fasc. da 11 cc.			1	3,57%			1	2,17%
Irregolare	2	15,38%			1	20,00%	3	6,52%
Ottonioni	1	7,69%	2	7,14%			3	6,52%
Quaternioni	1	7,69%					1	2,17%
Quinioni	3	23,08%	6	21,43%			9	19,57%
Senioni	5	38,46%	17	60,71%	3	60%	25	54,35%
Settenioni			2	7,14%	1	20%	3	6,52%
Ternioni	1	7,69%					1	2,17%
Totale complessivo	13	100%	28	100%	5	100%	46	100%

Tab. 6. Elenco dei manoscritti misti analizzati

Numero	Segnatura	Data	Contenuto
1	Montpellier, Fac. Méd. 493	1459	Testi scientifici
2	Paris, Bibl. Nat., n.a.lat. 1652	1472	Diritto
3	Paris, Bibl. Nat. Lat. 5729	1478	Letteratura classica
4	Paris, Bibl. Nat. Lat. 4911	1433	Storia
5	Paris, Arsenal 1126	1467	Letteratura classica
6	Brescia, Bibl. Queriniana, H. VI. 6	1484	Teologia
7	Brescia, Bibl. Queriniana, A. VI. 3	1470	Filosofia
8	Brescia, Bibl. Queriniana, A. V. 9	1462	Teologia
9	Brescia, Bibl. Queriniana, A. IV. 16	1468	Storia
10	Viterbo, Bibl. Capitolare, 19	1442	Teologia
11	Cassino, Archivio dell'Abbazia di Montecassino, 505	1404	Patristica
12	Pistoia, Bibl. Com. Forteguerriana, A.35	sec. XV^{med}	Letteratura profana
13	Pistoia, Bibl. Com. Forteguerriana, A.34	sec. XV^{in}	Letteratura profana
14	Cortona, Bibl. Com., 110, 2	1407	Medicina
15	Savignano sul Rubicone, Bibl. Rub. Acc. Filop., 18	1476	Letteratura profana
16	Cesena, Bibl. Malatestiana., S.I.1	sec. XV	Agiografia
17	Milano, Bibl. Naz. Braidense AF.X.7, 3	sec. XV	Filosofia
18	Palermo, Bibl. Cen. Reg. Sic., I.D.9.	1474	Letteratura profana
19	Padova, Bibl. Civ. C.M. 436	1456	Letteratura profana
20	Padova, Bibl. Antoniana, 212	1467	Filosofia
21	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 589 (Δ VIII 26)	1451	Letteratura omiletica
22	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 586 (Δ VIII 19)	1463	Grammatica
23	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 485 (Γ IV 11)	1458	Grammatica
24	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 353 (Δ VI 38)	1462	Letteratura classica
25	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 266 (Δ IV 30), 2	1456	Grammatica
26	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 253 (Δ IV 11), 3	1471	Diritto

27	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 253 (Δ IV 11), 2	sec. XV$^{3/4}$	Diritto
28	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 253 (Δ IV 11), 1	1469	Diritto
29	Bergamo, Bibl. Civ. AM, MA 203 (α 6 30)	1479	Letteratura ascetica e penitenziale
30	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, Pluteo 30.24, 4	sec. XIV^{ex}	Letteratura ascetica e penitenziale
31	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, Pluteo 30.24, 6	1409	Testi scientifici
32	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, fondo Acq. e doni 414	1469	Patristica
33	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, fondo Acq. e doni 15	1483	Letteratura profana
34	Firenze, BNC, fondo Palatino, 32	sec. XV	Letteratura ascetica e penitenziale
35	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. I.V. 46	sec. XV	Filosofia
36	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. I.I. 31	sec. XV^{med}	Letteratura profana
37	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. D.II. 76,	sec. XV	Agiografia
38	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. I.VII. 27, 1	1464	Agiografia
39	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. I.III. 7	1445	Filosofia
40	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. D.I. 1583	1475	Filosofia
41	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. C.VII. 1796	1448	Letteratura classica
42	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. C.I. 1364	1408	Filosofia
43	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. A.V. 1365, 1	1409	Filosofia
44	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. A.III. 495	1479	Letteratura classica
45	Firenze, BNC, fondo Conv. Soppr. A.III. 494	1478	Letteratura classica
46	Firenze, Bibl. Ricc. 1519	1453	Letteratura classica
47	Firenze, Bibl. Ricc. 368 (K. III. 29)	sec. XV^{med}	Letteratura omiletica
48	Firenze, Bibl. Ricc. 602	1454	Letteratura classica
49	Firenze, Bibl. Ricc. 357 (M. III. 4)	1449	Letteratura ascetica e penitenziale
50	Firenze, Bibl. Ricc. 355	1472	Teologia
51	Rovereto, Bibl. civ. 9	1461	Letteratura classica
52	Vicenza, Bibl. civ. Bertoliana, 463	1455	Storia
53	Trento, Bibl. S. Bernardino 303, 1	1439	Teologia
54	Trento, Bibl. com. 1794	1450	Letteratura classica

BIBLIOGRAFIA

AGATI 2009 = M. L. AGATI, *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente: per una codicologia comparata*, Roma 2009.

BIANCHI *et al.* 1994 = F. BIANCHI – P. CANART – M. D'AGOSTINO – L. LUCCHINI – S. MAGRINI – M. MANIACI – P. ORSATTI – M. PALMA – M. SIGNORINI, *Une recherche sur les manuscrits à cahiers mixtes (papier + parchemin)*, «Scriptorium», 48 (1994), pp. 259-286.

BOZZOLO – ORNATO 1979 (1997) = C. BOZZOLO – E. ORNATO, *Les fluctuations de la production manuscrite à la lumière de l'histoire de la fin du Moyen Âge français*, «BCTH», 1979, pp. 51-75; ripubblicato in *La face cachée du livre médiéval. L'histoire du livre vue par Ezio Ornato et ses amis et collègues*, Roma 1997, pp. 179-195 (da cui si cita).

BOZZOLO – ORNATO 1983 = C. BOZZOLO – E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris 1983.

BUSONERO 1999 = P. BUSONERO, *La fascicolazione del manoscritto nel basso Medioevo*, in P. BUSONERO *et al.* (a cura di), *La fabbrica del codice. Materiali per la storia del libro nel basso medioevo*, Roma 1999, pp. 33-139.

DE ROBERTIS 2007 = T. DE ROBERTIS, *La catalogazione dei Manoscritti Datati d'Italia*, in M. MARCHIARO – S. ZAMPONI (a cura di), *Conoscere il manoscritto: esperienze, progetti, problemi. Dieci anni del progetto* Codex *in Toscana*, Atti del convegno internazionale (Firenze, 29-30 giugno 2006), Firenze 2007, pp. 125-143.

IRIGOIN 1991 = J. IRIGOIN, *Typologie et description codicologique des manuscrits de papier*, in D. HARLFINGER – G. PRATO (a cura di), *Paleografia e codicologia greca*. Atti del II Colloquio internazionale, Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983, Alessandria 1991 (Biblioteca di Scrittura e civiltà, 3), I, pp. 275-303.

LYALL 1989 = R. J. LYALL, *The Book.* I. *Materials: the Paper Revolution*, in J. GRIFFITH – D. PEARSALL (a cura di), *Book Production and Publishing in Britain 1375-1475*, Cambridge, 1989, pp. 11-29.

MANIACI 2002a = M. MANIACI, *Costruzione e gestione della pagina nel manoscritto bizantino (secoli IX-XIII)*, Cassino 2002.

MANIACI 2002b = M. MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma 2002.

ORNATO 2000 = E. ORNATO, *Apologia dell'apogeo. Divagazioni sulla storia del libro nel tardo medioevo*, Roma 2000.

EUGENIA RUSSO

Tre manoscritti dell'Archivio di Montecassino provenienti dalla Biblioteca del Monastero dei Santi Severino e Sossio di Napoli (Casin. 804, 805, 806)*

Nel 1990 Louis Holtz, partendo dallo studio di un manoscritto di contenuto grammaticale in cui, tra le altre, si segnalavano postille di un lettore napoletano del XV secolo, tentò di ricostruire la biblioteca medievale e umanistica del monastero dei Santi Severino e Sossio di Napoli (dal 1438 al 1799), riuscendo ad individuare una sessantina di codici, per la maggior parte oggi conservati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli[1].

Il monastero napoletano ospitava uno *scriptorium* da epoca antichissima e, considerando anche il prestigio del luogo, nel corso dei secoli la biblioteca doveva aver raggiunto una consistenza notevole[2]. Bernard de Montfaucon volle infatti visitarla prima di lasciare Napoli nel 1698 e la lista di manoscritti che egli pubblicò nel *Diarium Italicum* costituisce una delle testimonianze più antiche relative al fondo di San Severino[3], anteriore alla prima spoliazione che esso subì nel 1718 quando, dopo la conquista austriaca, 37 manoscritti furono trasferiti a Vienna[4]. La biblioteca venne infine definitivamente smembrata dopo la soppressione del monastero nel 1799. In quell'occasione alcune Bibbie e una parte dei

* Si ringrazia il padre archivista dom Faustino Avagliano per la sempre generosa disponibilità nel reperimento delle fonti.

[1] HOLTZ 1990, pp. 217-258.

[2] Le antiche collocazioni dei codici finora individuati ne offrono la testimonianza: il Neap. VI A 12 reca infatti l'antica segnatura *400*, cf. HOLTZ 1990, pp. 235, 252.

[3] MONTFAUCON 1702, p. 319; cf. HOLTZ 1990, pp. 229-231, 249.

[4] I codici, restituiti all'Italia dopo la prima guerra mondiale, sono attualmente conservati nel fondo *ex-Vindob.* della Biblioteca Nazionale di Napoli.

corali furono trasferiti a Montecassino, il resto dei libri venne collocato presso la Biblioteca Reale. Nel monastero restarono, solo per la cura della chiesa[5], pochi monaci che riuscirono però a recuperare dopo il saccheggio una parte dei loro libri[6]. Con l'invasione francese e l'abolizione degli ordini monastici di s. Benedetto e s. Bernardo per il decreto di Giuseppe Bonaparte del 13 febbraio 1807, l'edificio venne destinato, nel 1809, ad accogliere l'Accademia di Marina fino a quando, nel 1835, il re Ferdinando II vi collocò il Grande Archivio del Regno.

Nel 1833 alcuni dei libri appartenuti alla biblioteca dei Santi Severino e Sossio dovevano essere giunti nelle mani del comandante della scuola di Marina, il quale volle far dono di tre manoscritti all'abate di Montecassino, Giacomo Diez (1828-1834) da Augusta (Siracusa)[7]. I codici sono ancora oggi conservati presso l'Archivio dell'Abbazia di Montecassino con le segnature 804, 805 e 806.

Della donazione rende conto il catalogo manoscritto dei codici cassinesi, *Bibliotheca Casinensium manuscriptorum seu catalogus codicum*[8], redatto fino al 1785 dai fratelli Giovanni Battista e Placido Federici e in seguito anche da altri archivisti. Per i manoscritti in questione vi si leggono le seguenti notizie di mano di Ottavio Fraja-Frangipane († 1843):

> Casin. 804
> Codex iste erat monasterii SS. Severini et Sosii de Neapoli et anno 1833 donatus fuit huic monasterio a quodam directori collegii alumnorum qui hic morantur pro educatione. Continet tractatum De anima rationali Raymundi Lulli. Exaratus fuit anno 1294 characteribus vulgo Angioinis sive Latinis.

[5] Per la storia del monastero dei SS. Severino e Sossio cf. soprattutto GENTILE 1953, pp. 25-60; MAZZOLENI 1964.

[6] Cf. GENTILE 1953, p. 56 e n. 107; MAZZOLENI 1964, p. 134 e n. 4.

[7] TOSTI 1890, p. 119. L'abate Diez fu a Napoli più volte nel corso del 1833, cf. FRAJA-FRANGIPANE, *passim*; cf. anche LECCISOTTI 1977, pp. 215-222.

[8] Al vol. VII.

Casin. 805

Codex iste scriptum characteribus Longobardis saeculo XI. Continet sermones s. Augustini et alia eiusdem doctoris. Fuit olim in monasterio Neapolitano ss. Severini et Sosii, sed postquam soppressum fuit monasterium istud, relictus in potestate collegii alumnorum Marinae elargitus fuit a Directore vulgo colomneus nostro archivo, ut asservari possit una cum duobus aliis n. 804 et 806. Falso in fronte inscribitur exaratum fuisse anno 1300. Hoc enim anno iam evanuerunt characteres Longobardici quibus scriptus est.

Casin. 806

Codex iste scriptus 1500 pertinebat monasterio nunc soppresso et nostro archimonasterio Casinensi a Colonnello collegii Marinae Neapolis ibi degente pro conservatione in dono dato in manibus nostri Praesulis una cum aliis duobus proxime et superius descripti. Continet aliquos sermones ab adventu usque ad Epiphaniam inclusive, qui forsitan legebantur olim in refectorio, ut scripsit mihi quondam clarissimus pater dominus Octavius Charizio Dominicanus pro aliis sermonibus.

Lo stesso archivista Ottavio Fraja-Frangipane appose note analoghe a quelle su riportate anche nei tre codici[9].

I Casin. 804 e 806 conservano ancora le legature antiche. Così come per i codici appartenuti al fondo del monastero dei Santi Severino e Sossio e attualmente conservati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli che presentano ancora le legature antiche[10], la pelle risulta ingiallita e i dorsi recano, oltre alle segnature cassinesi, il contenuto del codice, la datazione e, come decorazione caratteristica, il disegno stilizzato di un giglio[11]. In relazione alla data espressa sul dorso, per il primo l'indicazione *M. S. anni 1294* cor-

[9] Cf. *infra* le descrizioni dei manoscritti.

[10] Cf. HOLTZ 1990, pp. 232-233, 250-253.

[11] Nei codici napoletani si trova anche un disegno simile a una corolla stilizzata. A titolo esemplificativo si possono citare i Neap. Vindob. lat. 18, 19, 20, 21, 25, 26, 30, 35, 36, 38, 39, 40; cf anche HOLTZ 1990, pp. 232-233. Nei due codici cassinesi potrebbe essere scomparso quando gli archivisti apposero le nuove segnature.

risponde a quanto si legge nell'*explicit*, e si riferisce però alla conclusione dell'opera tradita, il *De anima rationali* di Raimondo Lullo, e non all'epoca di produzione del codice. Il Casin. 806 reca invece l'indicazione *M. S. 1500*, che è compatibile questa volta con la datazione del manoscritto[12].

Nel Casin. 804 si vede a fatica l'*ex libris* di un monastero napoletano. Ciò che ancora è leggibile si potrebbe identificare con la nota di appartenenza a s. Severino e la più antica collocazione (*Liber monasterii s*[...] *Neapoli signatus numero* […]), con una seconda collocazione (*in alio per alphabetum in littera R signatus* […]) organizzata per lettera e numero, infine con un terza numerazione (*In alphabeto novissimo* […] *numero 5*) che pure si trova in diversi manoscritti provenienti da San Severino[13]. Nel Casin. 805, oltre alla nota di possesso moderna (*Est monasterii SS. Severini et Sossii à Neapolis,* p. 90, s. XVII/XVIII), sembra riconoscibile alla p. 1, sebbene con grande difficoltà, l'*ex libris* della Congregazione di Santa Giustina ([…] *Casinensis alias s. Iustine signatus numero littera A 30*)[14] posteriore al 1504, quando Montecassino entrò nella Congregazione stessa e questa assunse il titolo di *Congregatio Casinensis*[15]. Il Casin. 806, infine, conserva la nota di possesso di s. Severino (*Iste liber est Santi Severini de Neapoli*) alla p. 1 e non quella di s. Giustina, che potrebbe mancare perché semplicemente perduta oppure perché il codice arrivò nella biblioteca quando ormai

[12] In diversi codici napoletani si ritrova lo stesso metodo di datazione approssimativa. Si citano a mo' di esempio i Neap. Vindob. lat. 12 (*M. S. anni 1200*), Vindob. lat. 20 (*M. S. 1200*), Vindob. lat. 21 (*M. S. 1300*), Vindob. lat. 26 (*M. S. anni 1400*), Vindob. lat. 27 (*M. S. anni 1300*), Vindob. lat. 36 (*M. S. 1400*), Vindob. lat. 38 (*M. S. anni 1400*), Vindob. lat. 39 (*M. S. AD 1400*), Vindob. lat. 40 (*M. S. anni 1400*).

[13] Cf. HOLTZ 1990, pp. 235-236, 254-256.

[14] Il Neap. Vindob. lat. 34, uno dei codici attribuiti al fondo antico di S. Severino, reca alla c. 6r l'*ex-libris* simile: *Liber Sancti Severini de Neapoli congregationis Cassinensis alias sancte Iustine signatus numero littera T numero 23*, con l'identico errore, cf. HOLTZ 1990, p. 255.

[15] Cf. HOLTZ 1990, p. 228.

le disposizioni della Congregazione relative alle biblioteche erano entrate in disuso[16].

I tre manoscritti possono essere ora a buon diritto aggiunti all'elenco stilato da Louis Holtz e contribuiscono sicuramente alla conoscenza della biblioteca del monastero dei Santi Severino e Sossio. Essi appartengono a quel gruppo di codici cassinesi dei quali non esiste la descrizione sistematica di Mauro Inguanez[17] e risultano quindi ancora in larga parte ignoti. Questa parte del fondo manoscritto dell'Archivio di Montecassino, come appena visto, offre continuamente motivi di studio alla ricerca scientifica. I codici in questione infatti sono interessanti anche perché ognuno di essi costituisce un contributo alla storia dei testi e della cultura.

Il codice più antico dei tre, il Casin. 805, è in scrittura beneventana e sarebbe stato copiato, secondo Newton, nella stessa Montecassino prima di giungere a San Severino[18]. Nella sua prima parte, databile alla fine del sec. XI, tramanda una serie di sermoni. Particolarmente interessante risulta lo pseudoagostiniano *Sermo de pace* nella sua versione più lunga e probabilmente quella originale, composta verosimilmente in Italia settentrionale nella seconda metà del sec. V. Il testo fu pubblicato per la prima volta da Verbraken nel 1968 dall'unico testimone a lui noto, il codice Escurial. R. II. 18[19]. Secondo l'editore da quell'omelia furono tratte le versioni abbreviate che trovano luogo nelle raccolte di sermoni agostiniani *De verbis Domini et Apostoli* (*PL* 39, 1931) e *De quattuor virtutibus* (*PL* 39, 1931-1932), nonché il *Sermo* 174 attribuito a Cesario di Arles (*CCL* 104, 708-709; *CPPM* I, 4369). Allo stato attuale delle ricerche sembra che, almeno nella tradizione beneventana, quella del Casin. 805 costituisca una testimonianza unica. I tre brevi testi seguenti, invece, paiono ancora completamente inediti[20]. Anche la

[16] Cf. HOLTZ 1990, p. 232.
[17] INGUANEZ 1915-1941. Il catalogo comprende i codici dall'1 al 600.
[18] Cf. NEWTON 1999, p. 383.
[19] VERBRAKEN 1968.
[20] I tre testi meriterebbero comunque maggiore attenzione e ulteriori ricerche.

seconda unità codicologica, che sembra un po' più tarda, riserva interessanti spunti di riflessione in relazione ai testi; tramanda infatti due opere agostiniane: l'epistola 185 (*De correptione donatistarum*) e il *De opere monachorum*. Quest'ultima in particolare figura nell'elenco dei libri che l'abate Desiderio fece copiare per la biblioteca dell'abbazia e l'esemplare desideriano è stato identificato con il Casin. 173[21]. Il nostro manoscritto offre una nuova testimonianza ancora ignota dell'interesse per quest'opera a Montecassino.

Il Casin. 804 è un codice cartaceo databile al s. XIV e costituisce un testimone ancora ignoto del *Liber de anima rationali* di Raimondo Lullo. L'opera lulliana, dopo le due edizioni antiche del 1519 e 1737[22], non ha ricevuto ancora un'edizione critica moderna; attualmente se ne conoscono 28 manoscritti[23], tra i quali il nostro non figura.

Il codice più recente dei tre infine, il Casin. 806, anch'esso cartaceo, è databile al sec. XVI. Due scribi vi hanno vergato un omeliario che va dalla prima domenica di Avvento all'Epifania e che sembra essere ancora del tutto sconosciuto alla comunità scientifica.

Casin. 804[24]

s. XIV[2]

Cart.; II, 74, II'; nell'angolo superiore destro del *recto* si trova la cartulazione a penna da *1* a *74*; fascicolazione: 1-5[12] (cc. 1-60), 6[14] (cc. 61-74), richiami; 211 × 141 = 15 [151] 45 × 12 [97] 32; inquarto; rr. 2 / ll. 33 variabili (p. 15); rigatura a colore; una sola ma-

[21] Cf. NEWTON 1999, p. 22.

[22] Per i riferimenti bibliografici delle edizioni antiche dell'opera lulliana cf. *infra* la descrizione del manoscritto.

[23] Cf. FIDORA – RUBIO 2008, p. 171; l'elenco dei testimoni è disponibile al seguente indirizzo web: http://orbita.bib.ub.es/ramon/bo.asp.

[24] Si rende conto del codice in CARAVITA 1869-1970, I, pp. 111, 114 (con la segnatura errata *802*), 368. Recentemente il manoscritto è stato citato fra i *Manoscritti scartati* in BUONO *et al.* 2007, p. 153.

no con frequenti cambi di *ductus*; integrazioni coeve al testo; iniziale semplice in rosso a c. 1; titoli rubricati, tocchi di rosso; spazi riservati.

La legatura in pergamena rigida reca sul dorso: la data *1294*; la segnatura *804*; il contenuto del volume e la datazione, *Anonimi de anima rationali. M. S. anni 1294 ut in fine*; il disegno di un giglio; le collocazioni cassinesi *804* e *VV*; sul piatto anteriore: *Raymundi Lullii opus / 827* (s. XVI ?). Alla c. Iv si legge *n. 19* (nell'angolo in alto a sinistra) e *1800* (nell'angolo in basso a sinistra). Alla c. IIr si trovano l'antica segnatura *Littera PP a terg.* depennata e corretta in *VV* e una nota dell'archivista Ottavio Fraja-Frangipane († 1843) in cui si dà notizia della donazione del codice: *Nel 1833 questo codice fu regalato dal colonnello del collegio di marina stanziato in S. Severino a cui apparteneva, affinché fosse conservato in questo archivio di Monte Casino. Appartiene a Raimondo Lullio. Vedi il cave nell'appendice fol. 9 il quale asserisce che questo libro fu scritto nel 1294*. Alla c. 1r antico *ex libris* (s. XVI) parzialmente illeggibile: *Liber monasterii s* [...] *Neapoli signatus numero* […]*; in alio per alphabetum in littera R signatus* […] *In alphabeto novissimo* […] *numero 5.*

In corrispondenza del primo e dell'ultimo fascicolo si trovano brachette di rinforzo costituite da frammenti di un libro a stampa. I fascicolo : 1) … *a conclusione confirmat* (forse *S. Antonii, Ordinis Minorum, Patavii in ditione Veneta, vita autore anonymo valde antiquo*, II, 9: *Acta SS, Jun*. II, 13, 708A; *BHL* 592; *BHL Suppl.* 592a). *Di 15 feb*. *In translatione sancti Antonii omnia dicuntur sicut in festo*; 2) *denegare tristis / effectus gratiosus puer demus / aiebat pauperi quod mihi in* (*S. Bernardinus Senensis vita post corporis traslationis composita*, 3: *Acta SS, Maii* V, 20, 262F); ultimo fascicolo: *eorum quicquam / inpudice age* (potrebbe trattarsi di un altro brano da *S. Bernardinus Senensis vita post corporis translationis composita*, 4: *Acta SS, Maii* V, 20, 263A).

Descrizione interna

cc. 1r-74v: *Deus cum tua virtute incipimus librum novum de anima rationali. Quoniam anima rationalis est substantia invisibilis ... /...*

quod non posset ipsas [*scribere* aggiunto] [*ne*]*c existimare. De fine huius libri. Finitus fuit hic liber in Romana civitate anno incarnationis domini nostri Iesu C.hristi M°CC nonagesimo quarto. Liber in quo est significata essentia anime rationalis, sua natura, sue potentie et sui actus in intrinsici et extrinsici. Unde cum anima sit una pars hominis et melior pars est, idcirco iste liber est multum utilis homini ad adiscendus. Sciatur ergo hic librum per hominem ut ipse de semetipso cognitioni obtineat seu habeat et per cognitionem sui ipsius sciat melius intelligere et Deum amare atque recolere. Deo gratias.* (*De anima rationali* 1519[25]).

Casin. 805[26]

Membr.; II, cc. 45 (pp. 90), II'; nell'angolo superiore destro del *recto* si trova la cartulazione a penna da *1* a *45* e la numerazione delle pagine a matita da *1* a *91* (termina infatti sul *recto* della guardia pergamenacea finale).

La legatura è di restauro (s. XX). Alla c. IIr si legge la nota di mano dell'archivista O. Fraja-Frangipane († 1843) nella quale si riporta la notizia della donazione del codice nel 1833: *Questo codice era del monastero di S. Severino e dal colonnello di marina ivi residente per educare quel collegio nel 1833 fu rimesso all'abate per custodirsi nell'archivio cassinese*; sul *verso* della stessa guardia a matita, di mano moderna: *Liber iste est monasterii Casinensis*. Alla p. 1, nel margine inferiore si legge a fatica l'antico *ex libris*: […] *Casinensis alias s. Iustine signatus numero littera A 30 (?)* (s. XV/XVI); alla p. 90 l'*ex libris* del monastero dei SS. Severino e Sossio (s. XVII-XVIII): *Est monasterii SS. Severini et Sossii à Neapolis*. Infine alla p. 91, di mano dello stesso archivista cassinese Ottavio Fraja-Frangipane: *Falso inscribitur in fronte huius codicis scriptum esse anno 1300, hoc enim anno iam evanuerunt characteres Longobardici, quibus exaratus est et invaluerunt illi qui a Diplomatis vocantur Latino-Gothici vel*

[25] Del *Liber de anima rationali* esiste anche un'edizione settecentesca: *Beati Raymundi Lulli Opera* 1737.

[26] Il Casin. 805 è citato in CARAVITA 1869-1970, pp. 111, 113 con la segnatura errata *803*; cf. anche LOEW 1980², I p. 74; II p. 91; NEWTON 1999, p. 383, tav. 188.

potius Romani. Codex igitur iste exaratus fuit saeculo XI iusta regulas characterum a Mabillonio productorum. Il codice risulta molto danneggiato. L'inchiostro è dilavato rendendo illeggibile gran parte della metà inferiore delle pagine e la seconda unità codicologica presenta risarcimenti in pergamena che riguardano spesso anche lo specchio di scrittura.

I (pp. 1-16)
s. XI^{ex}
fascicolazione: I^{8} (pp. 1-16); inizio fascicolo sul lato pelo; 227 × 146 = 20 [172] 35 × 13 [102] 31; rr. 28 / ll. 28 (p. 9); rigatura a secco; iniziali semplici a inchiostro, titoli rubricati.

Descrizione interna

pp. 1-4: *Incipit sermo sancti Augustini. In Veteri Testamento, id est in Genesi legimus ... / ...* [*ab*]*sentiam procuret* (Ps. Augustinus, S. Caillau-Saint-Yves 1, 1 *De ligno dignoscentiae boni et mali*: *PLS* 2, pp. 900-903; *CPPM* I, 1231).

pp. 4-8: *Unde supra. Debitum de quo supra curo solvere sermonem ... / ... loqui de conservo tuo* (Ps. Augustinus, S. Caillau-Saint-Yves 1, 2 *De ligno dignoscentiae boni et mali. II*: *PLS* 2, pp. 903-906; *CPPM* I, 1232)

pp. 8-12: *Sermo* [*sancti Iohannis Os Aurei*, aggiunto in interlinea su una rasura][27]. *Evangelica vox clamat dicens: Pacem meam do, pacem meam relinquo vobis ... / ... potuit inveniri ut illud venire* (Ps. Augustinus, *Sermo De pace*: VERBRAKEN 1968, pp. 563-566[28]; *CPPM* I, 882b, cf. 172; cf. anche *CPPM* I 882; 171; 4369; 6347; *CPL* 1164a).

[27] Sembrano ancora leggibili le seguenti parole: *Sermo eiusdem de* [...].

[28] Cf. VERBRAKEN 1968, pp. 560-566; il Casin. 805 costituisce un ulteriore testimone dell'omelia; merita di essere segnalato fra l'altro l'*incipit* leggermente diverso (*Evangelica vox clamat dicens* in luogo di *Domini in evangelio vox est*) e l'attribuzione a Giovanni Crisostomo (su rasura), mentre il sermone viene attribuito in genere ad Agostino, Ambrogio o Pietro Crisologo.

pp. 12-13: [*N*][29] *atalem domini fratres karissimi de proximo celebraturi ... / ... pervenire gaudentes properante Domino nostro*.

pp. 13-15: *Natale Domini nostri Iesu Christi fratres karissimi ... / ... miserationis gratia qui cum Deo Patre.*

pp. 15-16: [*H*][30] *odie fratres vere dignum et satis iustum est / ... us pugnae.*

II (pp. 17-90)

s. XII^{in}

fascicolazione: II-V^{8} (pp. 17-80), VI^{5} (pp. 81-90, senza riscontro c. 81/82); inizio fascicolo sul lato pelo; 150 × 230 = 12 [100] 38 × 19 [171] 40; rr. 32 / ll. 32 (p. 47); rigatura a secco; iniziali semplici a inchiostro.

Descrizione interna

pp. 17-48: *Incipit aepistula Augustini ad Bonifacium de perversis vi constringendis. Laudo et gratulor et admiror fili dilectissime Bonifaci ... / ... sanandosque commendat. Ad Aurelium Augustinum* (aggiunto da mano più tarda) (Augustinus, *Ep.* 185, *De correptione Donatistarum*: *CSEL* 52, 1-44).

pp. 49-85: *Iussioni tue sancte frater Aureli tanto devotius obtemperare me oportuit ... / ... per aliquam vel infirmitatem* (Augustinus, *De opere monachorum*, I - XXVII, 35: *CSEL* 41, 531-584, l. 13).

pp. 85-90: *Augustinus ad Bonifacium. Cum enim praecisus ramus inseritur ... / ... sanandosque commendat* (Augustinus, *Ep. 185*, *De correptione Donatistarum*, X-XI: *CSEL* 52, 38, l. 14-44).

Casin. 806[31]

s. XVI^{in}

cart.; I, 79 (pp. 158), I'; nell'angolo superiore destro del *recto* si trova la cartulazione a penna in cifre arabiche da *1* a *79* e la nu-

[29] Spazio riservato per l'iniziale *N*.

[30] Spazio riservato per l'iniziale *H*

[31] Cf. CARAVITA 1869-1970, I, pp. 111, 114 che cita il Casin. 806 con la segnatura errata *804*; cf. inoltre CARAVITA 1969-1970, III p. 177.

merazione delle pagine a matita da *3* a *159* (è numerata anche la guardia finale); fascicolazione: I-III[10] (pp. 1-60), IV (pp. 61-78, probabilmente è senza riscontro la c. 61/62), V-VIII[10] (79-158); richiami[32]; segnatura a registro; 200 × 142 = 15 [153] 32 × 11 [96] 35; rr. 33 / ll. 32 (p. 23); in-quarto; rigatura a colore; due mani: A (pp. 1-78); B (pp. 79-158); iniziali rosse e rosse e blu segnalano l'inizio delle omelie; all'interno delle iniziali indicazioni per il rubricatore; segni di paragrafo rossi e blu alternati; tocchi di rosso.

La legatura in pergamena rigida reca sul dorso le segnature *G*; *806* (due volte); il contenuto del volume e la datazione: *Sermones in dominicis totius anni. M. S. 1500*; il disegno di un giglio; di nuovo la segnatura G; sul piatto anteriore: *804* (?) oppure *894* (?) (di una mano simile a quella che scrive sul piatto anteriore del Casin. 804). Alla c. Ir si trovano le misure a matita *195/145* e le segnature *Lit. PP a tergo*, *M* (depennate e sostituite con *G*), *806* a matita. Alla p. 1 si legge l'antico *ex libris*: *Iste liber est Santi Severini de Neapoli* (s. XVI). Infine alla p. 159 una nota dell'archivista Ottavio Fraja-Frangipane († 1843) ricorda la donazione del codice all'abbazia di Montecassino: *Questo codice fu del monastero di S. Severino e fu regalato dal Colonnello di Marina che ivi dimora per l'educazione di quel colleggio con due* (verosimilmente corretto da *Na*[*poli*]? *tre*?]) *altri codici – vedi il Codice segnato col n. 1300 Sermones domini Augustini. N. 805* (aggiunto a matita).

Descrizione interna

pp. 1-158: Omelie per le domeniche e le feste dalla prima domenica di Avvento all'Epifania.

[32] Richiamo anche alla fine dell'ultimo fascicolo.

BIBLIOGRAFIA

Acta SS, Jun. II = *Acta sanctorum Junii*, II, a cura di G. HENSKENS – D. PAPEBROCH – F. BAERT – C. JANNINCK, Antuerpiae 1698.

Acta SS, Maii V = *Acta Sanctorum Maii*, V, a cura di G. HENSKENS – D. PAPEBROCH, Antuerpiae 1685.

Beati Raymundi Lulli Opera 1737 = *Beati Raymundi Lulli Opera*. VI, Maguncia 1737; rist. a cura di F. STEGMÜLLER, Frankfurt am Main, 1965.

BHL = *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1898-1899 (Subsidia hagiographica, 6).

BHL Suppl. = *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, a cura di H. FROS, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70).

BUONO *et al.* 2007= L. BUONO – R. CASAVECCHIA – M. PALMA – E. RUSSO (a cura di), *I manoscritti datati delle province di Frosinone, Rieti e Viterbo*, Firenze 2007 (Manoscritti datati d'Italia, 17).

CARAVITA 1869-1970 = A. CARAVITA, *I codici e le arti a Montecassino,* I-III, Montecassino 1869-1970.

CPL = *Clavis Patrum Latinorum*, a cura di E. DEKKERS – E. GAAR, Turnhout – Steenbrugge 1995 (CCSL).

CPPM I-II = *Clavis patristica pseudoepigraphorum medii aevi*. I/A-B. *Opera Omiletica*; II/A. *Theologica. Exegetica*; II/B. *Ascetica. Monastica*, a cura di J. MACHIELSEN, Turnhout 1990-1994 (CCSL).

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1866-.

De anima rationali 1519 = *De anima rationali Illuminati Doctoris et Martyris Raymundi Lulli. Opusculum De Anima Rationali et vita eiusdem Doctoris*, Alcalá 1519.

FIDORA – RUBIO 2008 = *Raimundus Lullus. An Introduction to His Life, Works and Thought*, a cura di A. FIDORA – J. E. RUBIO, Turnhout 2008 (CCCM, 214).

FRAJA-FRANGIPANE = O. FRAJA-FRANGIPANE, *Giornale. Dal 1815 al 1833*; *Giornale. Dal 1833 al 1840* [manoscritti conservati presso l'Archivio dell'Abbazia di Montecassino].

GENTILE 1953 = E. GENTILE, *I benedettini a Napoli*, «Benedictina», 7 (1953), pp. 5-60.

HOLTZ 1990 = L. HOLTZ, *La main de Franciscellus Mancinus et le fonds ancien de San Severino e Sossio de Naples*, «Scriptorium», 44 (1990), pp. 217-258.

INGUANEZ 1915-1941 = M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, I-III, Montecassino 1915-1941.

LECCISOTTI 1977 = T. LECCISOTTI, *L'abate Diez (1828-1834)*, «Bollettino Diocesano – Diocesi di Montecassino», 32, 3 (1977), pp. 215-222.

LOEW 1980²= E. A. LOEW, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*, I-II, a cura di V. BROWN, Roma 1980² (Sussidi eruditi, 33-34).

MAZZOLENI 1964 = I. MAZZOLENI, *Il monastero benedettino dei SS. Severino e Sossio sede dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1964.

MONTFAUCON 1702 = B. DE MONTFAUCON, *Diarium Italicum*, Parisiis 1702.

NEWTON 1999 = F. NEWTON, *The Scriptorium and Library at Montecassino, 1058-1105*, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology, 7).

PL = *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis omnium SS. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series Latina*, a cura di J.-P. MIGNE, Paris 1844-.

PLS = *Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, a cura di A. HAMMAN, Paris 1957-1974.

TOSTI 1890 = L. TOSTI, *Storia della Badia di Montecassino*, IV, Montecassino 1890.

VERBRAKEN 1968 = P. VERBRAKEN, *Le sermon ancien sur la paix du manuscrit R. II. 18 de l'Escurial*, «La Ciudad de Dios», 3-4 (1968), pp. 560-566; rist. in *Miscelanea Patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega*, a cura di A. MANRIQUE, El Escorial 1968 (Biblioteca "La Ciudad de Dios"), pp. 142-148.

Francesco Santi

Dante e la salvezza dei pagani giustissimi*

1. Il tema del paganesimo in Dante. Suo carattere e dossier di studio

Il tema del paganesimo, dell'eccellenza di virtù e di intelligenza che esso rappresenta nei suoi protagonisti, del rapporto tra questa eccellenza e la salvezza promessa ai cristiani, è tema che attraversa tutta la *Commedia*[1]. Si può dire che in esso noi troviamo il suo principale elemento drammatico, perché implica il motivo principale del poema, che è quello della libertà assoluta dell'uomo, ritenuto per questo capace di compiere gesti che implicano un destino eterno; questo motivo della libertà è per forza immediatamente drammatizzato dalla situazione dei pagani virtuosi: si può negare loro di aver esercitato nel miglior modo la libertà? E se non lo si può negare, perché escluderli dalla salvezza? Come si può dire che essi abbiano deliberatamente respinto il Cristo, quando non poterono conoscerlo? E come poté rimanere oscuro il Cristo a coloro che rappresentano l'eccellenza dell'uomo? Dante non aggira il suo problema, lo enfatizza anzi, riconoscendo al sapere pagano un va-

* Il testo che offro è nato per una conferenza e in qualche punto ne mantiene il carattere, nonostante la revisione a cui l'ho sottoposto per la pubblicazione. Mi è sembrato tuttavia che servisse a fare il punto sulle ricerche dedicate alla *Commedia* e che fosse adatto ad onorare la memoria di Gabriella Braga e il significato del suo lavoro.

[1] Cito la *Commedia* nell'edizione a cura e con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, I-III, Arnoldo Mondadori, Milano 1991-1994 (I Meridiani). Sebbene i singoli luoghi della *Commedia* pertinenti al nostro discorso siano stati oggetto di ripetuti commenti (e di seguito se ne citeranno alcuni), il tema in sé del paganesimo in Dante, visto nel suo complesso, non ha prodotto una grandissima bibliografia. Di recente se ne è occupato Michelangelo Picone (Picone 1989), a cui si rimanda anche per la bibliografia precedente, soprattutto dedicata al canto XX del Paradiso; si veda anche, soprattutto per il rapporto di Dante con la tradizione cristiana a lui precedente, Marcia Lillian Colish (Colish 1996, poi ristampato in Colish 2008).

lore straordinario; non solo egli si riferisce al sapere degli antichi – pur dannati – nella soluzione di innumerevoli problemi anche teologici, come quello del Paradiso Terrestre (*Purg.* XXVIII, 141-46), ma non esita ad applicare i risultati di quel sapere all'assetto stesso del suo mondo escatologico, nel quale l'organizzazione delle pene e dei premi corrisponde in gran parte all'etica di Aristotele. Come è allora possibile che questi sapienti che conobbero e rispettarono la struttura profonda dell'essere e della storia siano esclusi dalla salvezza?

Sul piano poetico il nostro tema aderisce alla figura del deuteragonista Virgilio, *dolcissimo padre* (*Purg.* XXX, 50), nella cui presenza (ed assenza) quasi ad ogni passo è evocato il desiderio inappagato dell'umanità, perfetta e insieme incompiuta, che egli rappresenta. Con lui sono evocate le regole che sembrano sorprendenti della giustizia divina, creando il maggior turbamento (*Purg.* III, 45; *Purg.* XXX, 49-54); in lui il dramma appare in maniera esplicita ancora nell'incontro con Sordello, al quale deve dichiarare la sua condizione di dannato per aver 'perduto' «a veder l'alto Sol che tu disiri / e che fu tardi per me conosciuto» (*Purg.* VII, 25-27). Certo, la sua dannazione non comporta «tristi martìri», ma pur «sospiri» (ivi 28-30) talmente forti da far «tremare l'aura eterna» (come si dice a *Inf.* IV, 27). Quando poi Virgilio non sarà più al fianco di Dante, spessissimo l'interrogativo sulla sorte dei pagani giusti è riproposto, tanto che nel cielo di Giove è l'Aquila stessa, che ora guida Dante, ad attestare che questa è per lui «question cotanto crebra» (*Par.* XIX, 69).

Si potranno cogliere alcune emergenze del problema e volendo formare un dossier che ci consenta un discorso completo, mi pare che tre gruppi di versi vadano considerati. Il primo appiglio viene al lettore della *Commedia* dalla narrazione dell'incontro con i sapienti del *nobile castello* (*Inf.* IV, 103-51)[2]; il secondo ci è offerto dall'episodio di Catone all'inizio del Purgatorio (*Purg.* I, 27-108)[3];

[2] Su questo canto cf. VARANINI 1991.
[3] CHIARI 1991.

un terzo gruppo di testi decisivi per il nostro tema è costituito dall'insieme formato dai canti XIX e XX del Paradiso, dove Dante scopre salvi l'imperatore Traiano e il troiano Rifeo[4]. Il «nobile castello» ospita i più grandi personaggi dell'antichità, a cominciare da Aristotele, il «maestro di color che sanno», ed è il luogo in cui si raccolgono le maggiori virtù intellettuali e morali dell'umanità precedente a Cristo. Il 'castello' è una singolare invenzione dantesca, che al di fuori da qualsiasi tradizione riesce a farci immaginare un luogo di dannazione senza punizioni, un luogo di dolore senza che alcuna sofferenza sia inflitta; un luogo che tuttavia appartiene al dramma dell'Inferno. Nel caso di Catone – e siamo al secondo elemento del dossier – ci troviamo di fronte ad un pagano suicida a cui viene affidato un ruolo decisivo nell'economia della salvezza, posto com'è a presiedere il Purgatorio. Il suicidio non impedisce a Dante di riconoscergli l'eminenza delle virtù («quattro luci sante / fregiavan sì la sua faccia di lume ch'i' 'l vedea come 'l sol fosse davante», *Purg.* I, 38-39). Già nell'ammissione della non punibilità del suicidio di Catone, Dante si mostra abbastanza coraggioso (Agostino aveva scritto pagine durissime stimmatizzando il fatto nel primo libro del *De civitate Dei*[5], ma se anche volessimo ritenere più facile alla cultura del secolo XIII l'accettazione di un eccezionale suicidio, resterebbe da sbrigare l'interrogativo su come Dante abbia potuto pensare la salvezza di Catone, del quale Virgilio annunzia la chiarissima «vesta» nel giorno del giudizio (*Purg.* I, 75: *al gran dì*), scegliendo addirittura di porlo a presiedere il Purgatorio. Analoga sorpresa si verifica in Paradiso XX, con la scoperta in cielo di Traiano e Rifeo, e se il caso di Traiano può essere inteso all'interno di una tradizione leggendaria consolidata, quello di Rifeo (contemporaneo di Enea, di cui si sa solo con l'Eneide che fu *iustissimus* …

[4] Oltre alla bibliografia citata *supra* n. 1, e a PADOAN 1973, cf. PIETROBONO 1901; FALLANI 1959; PÉZARD 1979; BÀRBERI SQUAROTTI 1986, pp. 241-271; TAYLOR 1987; BATTISTINI 1990; DEEN SCHILDGEN 1993; BIRNS 1993; SCOTT (1989) 1995. Su Traiano nella tradizione medievale: VICKERS 1983; WHATLEY 1984.

[5] Aug., *civ.* I, 23, ma anche XIX, 4.

et servantissimus aequi per quanto *diis aliter visum*, *Aen.* II, 426-428) è del tutto sorprendente e nel cielo della giustizia la domanda si fa esplicita e ha una risposta. Ecco dunque i tre luoghi su cui mi soffermerò: il nobile castello, l'ingresso del Purgatorio e il cielo dell'Aquila; nell'esaminare la documentazione che ci offrono non seguirò l'ordine del testo, ma applicherò alla *Commedia* un criterio familiare all'esegesi biblica scolastica contemporanea a Dante, cominciando da quei luoghi dove il nostro problema è affrontato *litteraliter* e dove la posizione di Dante è espressa con tratti del tutto inequivoci.

2. Il giudizio riservato a Dio. La dottrina dei canti XIX-XX del Paradiso e il suo retroscena teologico e canonistico

Dai canti XIX e XX del Paradiso ricaviamo una prima ed inequivoca dichiarazione, perché Dante afferma qui la possibilità di salvezza anche per i pagani. Potremmo dire che questa prima affermazione gli è necessaria, dopo aver posto al centro del suo pensiero la libertà di accogliere o meno la grazia divina, dopo averne fatto l'elemento strutturale della persona. Se la libertà di costruire la propria sorte eterna è infatti riconosciuta a tutti gli uomini, risulterebbe incongruo affermare che i pagani non possono salvarsi in nessun caso, che non possono di fatto esercitare questa libertà che pone la persona oltre la storia perché una ragione storica (il fatto di essere nati prima di Cristo) condiziona definitivamente il loro operato. Dante chiarisce il suo pensiero senza ricorrere a metafore, formulando domanda e risposta di fronte alla visione di Rifeo e Traiano. La domanda è questa:

> Un uom nasce a la riva
> de l'Indo, e quivi non è chi ragioni
> di Cristo né chi legga né chi scriva;
> e tutti i suoi voleri e atti buoni
> sono, quanto ragione umana vede,

sanza peccato in vita o in sermoni.
Muore non battezzato e sanza fede,
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
Ov'è la colpa sua, se ei non crede? (*Par.* XIX, 70-79)

Chiarissima e del tutto esplicita è la domanda e chiara a sufficienza è la risposta dell'Aquila, perché è certo vero che «A questo Regno – il Paradiso – non salì mai chi non credette 'n Cristo né pria né poi ch'el si chiavasse al legno» (ivi, 103-105),

ma vedi: – si aggiunge – molti gridan Cristo, Cristo!
Che saranno in giudicio assai men *prope*
a lui, che tal che non conosce Cristo;
e tai Cristiani dannerà l'Etiòpe,
quando si partiranno i due collegi
l'uno in etterno ricco e l'altro inòpe.
Che porran dir li Perse a' vostri regi
come vedranno quel volume aperto
nel qual si scrivon tutti i suoi dispregi? (ivi, 106-14)

Ho detto che qui la risposta di Dante è chiara 'a sufficienza', con tocco limitativo dunque, perché se la possibilità della salvezza dei pagani è certo affermata, essa è posta in un contesto che – come vedremo – suscita interrogativi.

Cominciando da quanto è chiaro, noteremo che in questi versi è certamente affermato che l' *Etiòpe* e *li Perse* sono evidentemente dichiarati santi e salvi, contro i cattivi cristiani e «tai cristiani dannerà l'Etiòpe», partecipando con Cristo al giudizio. Non si tratta di una dottrina sorprendente. Come Dante stesso fa dire all'Aquila, questa dottrina ha un riferimento alla Scrittura, anzi molti riferimenti alla Scrittura. Principalmente essa replica la descrizione del giudizio finale nel discorso escatologico di Gesù, riportato in Matteo XXV, 31-46, dove i salvati dichiarano di non aver mai visto Gesù e i dannati di aver spesso mangiato con lui. Dietro al discorso di Dante c'è anche l'insegnamento di Giovanni III, 18 (*Qui non credit iam iudicatus est*), soprattutto perché la prima inter-

pretazione di questo testo avveniva ponendolo in rapporto alla prima lettera ai Corinti dove Paolo escludeva la possibilità per la Chiesa di giudicare *qui foris sunt* (*Quid enim mihi de his qui foris sunt*, I *Cor.* V, 12): «Chi non crede è già giudicato» – dunque – perché questo giudizio riguarda solo Dio.

I riferimenti biblici che ho ricordato erano stati letti come il riconoscimento che nella consapevolezza teologica della Chiesa militante non poteva esserci un giudizio definitivo quanto alla salvezza per coloro che si erano allontanati dalla Chiesa e ancora di più per i non credenti. Quanto al primo caso Dante aveva potuto raccontare la storia di alcune conversioni estreme meritevoli di salvezza (la più nota è quella dello scomunicato Manfredi) e per questo il riferimento teologico era semplicemente a Tommaso che nella *Summa theologiae* aveva affermato che

> in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium et vere redeuntes cognoscit. Sed Ecclesia imitari non potest[6].

Allo stesso Tommaso ci possiamo riferire anche per la base teologica dell'idea che solo a Dio spetta il giudizio su chi non ha potuto credere: egli non solo aveva sostenuto che *ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt*[7], ma anche aveva concluso – seguendo Agostino – che *quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit non habet rationem nisi divinam voluntatem* e che [*Deus*] *pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum absque preiudicium justitiae*[8]. (E si tratta – in quest'ultimo caso – di una parte della *Summa* decisiva per Dante che la tiene presente per il I canto del Paradiso).

Facile è riconoscere che l'insegnamento di Tommaso aveva precedenti patristici (riferibili ai testi biblici che ho citato) e nella

[6] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II, II, q. 11, art. 4, ad primum.
[7] *Ibid.* II, II q. 11, a. 2.
[8] *Ibid.* I, q. 23, art. 5 ad tertium.

tradizione dei commenti danteschi si usa ricordare che Giustino e Clemente d'Alessandria «inclinavano a veder salvi almeno i grandi filosofi»[9], ma è evidente che il riferimento di Dante è in questo punto a Tommaso. Dobbiamo anche notare che il tema si preparava ad avere una grande attualità nel secolo XIV, soprattutto in ambiente canonistico, perché i princìpi esposti riguardavano oltre ai non credenti gli ebrei (*qui foris sunt*); la legislazione ecclesiastica sui giudei era da tempo fissata, ma la dottrina del primato giurisdizionale del papa su tutti gli uomini, cristiani o no, la metteva nuovamente in discussione e la tradizione – per così dire – ghibellina dovette riprendere temi e testi antichi per sottrarre alla giurisdizione inquisitoriale giudei, saraceni e pagani. In questo senso è riassuntivo il *De haeresis* di Felip Ribot, scritto per dare argomenti ai re conti catalano-aragonesi per resistere alle illimitate pretese dell'inquisitore Nicolau Eimeric, intorno agli anni Settanta del secolo XIV[10]. Non sono ora interessato a sviluppare questo aspetto, ma esso deve essere evocato, perché ci serve ad ascoltare un tono un po' nascosto della voce di Dante su questo punto: il tema della salvezza dei pagani è in lui anche da connettere al contrasto con Bonifacio VIII, che nell'*Unam sanctam* aveva offerto il riferimento essenziale ai sostenitori dell'egemonia ecclesiastica. La sottesa polemica antibonifaciana e il sottinteso interesse canonistico rende ancora più congrua la scelta di porre nel cielo della giustizia il tema della possibile salvezza dei pagani.

3. SENZA LA FEDE IN CRISTO NON VI È SALVEZZA. CHE COSA SIGNIFICA AVER FEDE ESPLICITA IN CRISTO?

Dante riconosce dunque la possibilità della salvezza dei pagani giusti, ma come abbiamo visto ci lascia con un interrogativo, perché nei versi che introducono la dichiarazione della possibile santità dell'Etiòpe e del Persiano, egli riafferma l'idea che senz'altro nes-

[9] CHIAVACCI LEONARDI 1991-1994, I, 105.
[10] DE PUIG I OLIVER 1982.

suno entra in Paradiso senza la fede esplicita in Cristo: «A questo Regno non salì mai chi non credette 'n Cristo né pria né poi ch'el si chiavasse al legno» (ivi, 103-105). Ebbene: se la salvezza richiede l'accettazione di Cristo, in quale modo i pagani salvati poterono realizzarla, vivendo anche mille anni prima dell'incarnazione e fuori dalla tradizione ebraica? Come avvenne che «Dio li aperse l'occhio a la nostra redenzion futura»? (*Par.* XX, 122-123) La risposta sicura dell'Aquila implica dunque altri interrogativi a cui la Scolastica non aveva potuto rispondere in maniera soddisfacente, ma a cui Dante vuole rispondere con la sua poesia teologica. Per comprendere la sua risposta bisogna tornare alle figure poetiche del «nobile castello» e di Catone, dove vedremo che cos'è la fede esplicita che può salvare anche i pagani. Non basta a Dante dichiarare l'insindacabilità del giudizio divino: questa affermazione, di per sé, può portare ad un intimismo della fede del tutto estraneo al suo pensiero, come anche ad una sfiducia nella ragione tale da aprire la strada ad una forma di gnosticismo che non gli appartiene.

Un primo passo l'Aquila ce lo fa compiere riconoscendo che il contenuto della fede del pagano poteva anche essere il Cristo venturo («pria … ch' el si chiavasse al legno», *Par.* XIX, 105), analogamente a quanto era stato per i patriarchi dell'Antico Testamento. Si trattava dunque di immaginare per i pagani una fede che consistesse nell'attesa del regno di Dio in terra, rivelata per grazia, ma indipendentemente dalla Bibbia; doveva trattarsi dell'attesa di un regno guidato da Dio stesso, dotato di una consistenza storica, segno della piena rivelazione di Dio all'uomo, operata per riportare il creato in Dio. In che modo – da *Etiòpi* e da Persi – si poteva sperimentare questo tipo di fede? Come per tutti i cristiani, anche la fede dei pagani doveva avere come modalità quella descritta da Paolo, doveva essere *sustanza di cose sperate e argomento de le non parventi* (*Par.* XXIV, 64-65, citando *Ebr.* XI, 1) e consapevoli di questi termini possiamo tornare al «nobile castello».

4. I PAGANI SONO VIRTUOSISSIMI, MA LA VIRTÙ NON BASTA. EPIFANIA DI UNA VIRTÙ TRISTE NEL NOBILE CASTELLO

La cosa che colpisce di più il lettore che entra nel «nobile castello» è l'epifania della virtù che in esso si verifica. La maggiore evidenza di questa dimensione è rappresentata dal vero e proprio trionfo con il quale è accolto Virgilio, un trionfo che ricorda la struttura della processione trionfale come il Medioevo la praticò[11] e che al contempo inaugura un nuovo capitolo della tradizione dell'epopea virgiliana; la grandezza di Virgilio viene proclamata ad una voce con un verso esclamativo dal gruppo dei grandi poeti (Omero, Orazio, Ovidio e Lucano): «Onorate l'altissimo poeta» (*Inf.* IV, 80). Virgilio e Dante si avvicinano e Virgilio presenta i poeti che lo hanno onorato, descrivendone la grandezza. Omero è «segnor de l'altissimo canto» e intorno a lui si è formata «la bella scola» in cui l'eccellenza virgiliana è riconosciuta. Da qui ci si incammina verso il «nobile castello», dove si incontrano le figure eroiche dell'umanità, soprattutto greca e romana, e dove infine si incontra Aristotele che svolge tra i filosofi lo stesso ruolo di Omero tra i poeti. Tutta questa abbondanza di virtù non libera però dall'Inferno e produce solo tristezza. Questi versi sono stati spesso commentati. Per dire in sintesi e in funzione del nostro discorso, osserverei che il maggior commento lo dobbiamo a Dante stesso, che ce lo propone nella *Commedia* e fuori dalla *Commedia*, ovvero in poesia e in prosa. Il commento poetico al «nobile castello» lo troviamo a *Purg.* VII, 28-36, dove il castello è descritto come luogo di coloro che non ebbero «le tre sante virtù» ma «sanza vizio / conobber l'altre e seguir tutte quante». Costoro sono puniti «non per far, ma per non fare»; e per questo lo stesso Virgilio dichiara di aver «perduto», perché aver tutte le virtù «non basta» (secondo l'espressione di *Inf.* IV, 35, che colpiva il Momigliano per essere un sussurrato rimpianto, ma di straordinario vigore ed esattezza teologica[12]). Il com-

[11] Per i dati essenziali cf. MARTINDALE 1979.
[12] CHIAVACCI LEONARDI 1991-1994, I, p. 11.

mento esterno al «nobile castello» è quello che ci viene dalla *Monarchia,* dove testualmente Dante afferma che «per quanto perfetto secondo l'abito e le operazioni e le virtù morali e intellettuali, nessuno può essere salvato senza la fede quando pure non abbia udito dir nulla di Cristo»[13]. Dante si riferisce naturalmente alla Bibbia, per questa conclusione, e il riferimento fondamentale è a *Ebr.* XI, 6, dove si legge che è «impossibile sine fide placere Deo»[14].

5. La virtù dei pagani resta per sempre quello che è: altissima e priva di speranza

Ma per quale ragione questa grandissima virtù, questa grandissima intelligenza e giustizia «non basta» alla salvezza? La ragione con le sole sue forze non può capirlo, ma nell'universo mentale di Dante la fede consente alla ragione di capire quanto da sola non può comprendere; egli può cominciare a spiegarci quanto ha capito illustrando il tipo di contrappasso per cui soffrono i virtuosi pagani. Il centro del dolore di queste anime è espresso in un unico verso «sanza spene vivemo in disio» (*Inf.* IV, 32); per l'eternità essi vivranno nella condizione psicologica che la loro libertà ha scelto: scelsero di non avere speranza oltre all'immanenza della loro vita virtuosa e vivranno in eterno senza speranza, in compagnia della loro virtù, senza vedere oltre, in un «desio» inappagato. La con-

[13] Dante Alighieri, *Monarchia* II.vii, 4-5.

[14] Oltre a questi, evidenti e noti, possiamo anche notare un altro richiamo biblico, che mi sembra meno rilevato nei commenti. Dante – che all'inizio dell'*Inferno* è delineato come personaggio impaurito e debole – qualifica Virgilio che lo accompagna nel nobile castello come «lo buon maestro» (*Inf.* IV, 31); l'espressione ha un decisivo parallelo nel vangelo di Matteo che riferisce del giovane ricco che si presenta a Gesù e lo chiama «maestro buono» e chiede *qui boni faciam ut habeam vitam aeternam* (Mt. XIX, 21); il giovane del Vangelo si sentirà rispondere dall'uomo Gesù: «Perché mi chiami maestro buono: nessun uomo è buono»: nessuna bontà d'uomo è sufficiente ad ottenere il cielo. L'espressione rivolta a Virgilio di maestro buono rappresenta il modo di parlare di un Dante-personaggio prima della sua purificazione, che ancora non comprende a pieno che nessuna virtù rende alcuno «maestro buono» della bontà che sola conta nell'aldilà. Va anche notato per inciso che nel «nobile castello» Dante pone anche il Saladino, sultano d'Egitto nel secolo XII, che risulta dunque privato del messaggio cristiano non per ragioni cronologiche o geografiche in senso assoluto, piuttosto per una lontananza geo-culturale.

dizione dei dannati è «duol sanza martiri» (*Inf.* IV, 28), perché la loro umanità è compiuta nella loro perfezione; ma chiusa in quella stessa compiutezza, il che è ragione di un «sospiro» eterno e terribile, vero dolore senza che nessun'altra pena sia inflitta. Il tema del desiderio inappagato come lutto dei pagani virtuosi ritorna esplicito nel III canto del *Purgatorio*: Virgilio deve ammonire Dante, perché rifugga l'errore che fu suo di pensare accessibile alla sola ragione il fondamento della giustizia divina. Gli sarà facile capirlo – sostiene Virgilio – meditando il fatto che non arrivarono a comprendere le ragioni divine i più grandi filosofi, non vi arrivarono Platone e Aristotele, e limitandosi alla forza umana si trovarono

> (…) disiiar vedeste sanza frutto
> tai che sarebbe lor disio quetato
> ch'etternalmente è dato lor per lutto:
> io dico d'Aristotile e di Plato
> e di molt'altri"; e qui chinò la fronte,
> e più non disse e rimase turbato (*Purg.* III, 40-45)

Questo è il tormento di Virgilio. Ancora di fronte a Sordello egli sottolinea che l'uomo vive di desiderio, e soprattutto del desiderio di perfezione vissero i virtuosi pagani; ma il loro desiderio è appunto un desiderio senza vera speranza, privo della speranza assoluta, che consiste nell'affidamento ad una realtà che semplicemente non è raggiungibile nella vita naturale e storica (*Purg.* VI, 58-96). La pur straordinaria virtù umana non è di per sé sufficiente a salvare l'uomo, perché non dà una speranza che supera la sua efficienza e per questo non risolve il problema dell'immanenza: tutto quello che l'uomo può fare nella sua dimensione storica e naturale resta in questa dimensione. L'immanenza è immanente e per quanto forte la virtù non può superarla.

6. La speranza nasce dalla coscienza che *regnum Dei prope est*, cioè che Dio si è incarnato

Dante sollecita interrogativo su interrogativo, e ancora dobbiamo chiederci la ragione per la quale i virtuosi pagani si chiusero in questa crisi di speranza e la risposta non sarà nella loro irreligiosità. Essi credettero in Dio, ma non è la consapevolezza dell'esistenza di Dio (che molti tra i pagani ebbero di certo), né la vita religiosa di per sé, a dare speranza all'uomo. Nella concezione religiosa pagana, la vita storica è anzi dominata da dei, al cui volere non è possibile sottrarsi, né l'antichità poté conoscere una forma di libertà assoluta come quella che la tradizione cristiana implica. Per nutrire la speranza di una dimensione che superi la completezza dall'immanenza, Dante vede in Cristo l'unica possibilità, riconoscendo la sostanza della speranza custodita soltanto in un'Onnipotenza che si concede agli uomini ed è a loro vicina: per nutrire il desiderio di speranza sostanziosa, ci vuole un Onnipotente nell'umiltà, dunque. L'Onnipotente nell'umiltà è «sustanza de le cose sperate» perché impiega la sua onnipotenza per mettersi al pari dell'uomo, divenendo Onnipotente nella prossimità. In *Par*. XIX, 107 Dante osserva così che coloro che si salvano sono in Cristo, «prope» a Dio, e questa vicinanza assoluta di Dio è il centro della speranza. Il richiamo biblico, consentito dall'inserzione latina del *prope*, ci conduce al luogo neotestamentario dove Gesù stesso riassume in una frase l'intero suo messaggio, il nucleo della predicazione cristiana: dovete dichiarare, chiede ai discepoli, che *regnum Dei prope est*: «voltatevi, Dio è vicino» è l'insegnamento del Cristo, che Dante richiama nel canto XIX per dire che il Dio dei cristiani dà quella speranza che i pagani per quanto virtuosissimi non poterono avere (privati dell'esperienza dell'Onnipotente umile e prossimo). Gli uomini non possono comprendere la giustizia di Dio, possono tuttavia comprendere che se l'immanenza fosse tutto, ovvero se Dio fosse solo il fondamento e il custode delle leggi dell'universo, l'orizzonte dell'uomo sarebbe «sanza spene»; l'Onnipotenza e l'umiltà di Dio sono la forma della salvezza.

7. LA VICINANZA DEL *REGNUM DEI* SIGNIFICA CHE DIO ASSIMILA A SÉ L'UOMO: LO RENDE ASSOLUTAMENTE LIBERO CONCEDENDOGLI DI PORRE LE CONDIZIONI DEL PROPRIO ESSERE

Dante risponde anche alla domanda sul «perché» solo un Dio così vicino dà speranza. E risponde con la figura di Catone. Egli è l'esempio di un pagano che ha trovato speranza oltre la propria virtù e questa scoperta lo ha posto in una situazione spirituale diversa dagli abitanti del «nobile castello», gli ha dato la salvezza. Attraverso Catone, Dante può vedere l'inconcludenza della *virtus* pagana anche dal punto di vista storico: la *virtus* di Catone si era infatti infranta contro quella di Cesare, altrettanto virtuoso (tanto da trovarsi nel «nobile castello»), ma a lui contrapposto. Due grandi dunque sono l'uno di fronte all'altro, con parallela e infine inappagante virtù, ma uno di loro, nella scelta del suicidio, mostra – con un gesto non certo virtuoso – di cercare un livello che è superiore a quello della loro virtù, un livello superiore pensato cercando a tutti i costi la libertà del proprio spirito. La scelta di Catone in Dante è difficile in forza del giudizio tradizionale, ma è certo che questa scelta egli la compie volendo porre Catone a simbolo di una libertà assoluta. Riferendosi alle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca, Catone è compreso come *adsertor libertatis*, come colui che più di tutti ha saputo quanto è 'cara' la 'libertà', 'rifiutando la vita', per rifiutare il suo concludersi nell'immanenza: Catone ha compreso che la libertà assoluta a cui l'uomo aspira è possibile, perché come scrive ancora Seneca, *libertas est prope*[15].

[15] Mi sembra che Dante conosca Catone soprattutto attraverso le *Epistulae ad Lucilium* di Seneca, quel Seneca che Dante non fa cristiano (infatti lo troviamo nel «nobile castello») ma che con tutto il Medioevo latino riconosce vicinissimo (intellettualmente) al cristianesimo. Appunto in Seneca, Dante trova tutto quanto serve per simpatizzare in profondità con Catone: il Catone delle *Epistulae ad Lucilium* è solo tra due tiranni e in lui il suicidio è posto esplicitamente come possibile via di liberazione: egli è eminentemente *adsertor libertatis* (*epist.* XIII. 14). La scelta della morte rappresenta l'esigenza di una salvezza vicina (Seneca stesso ricorda che *tam prope libertas est* in *epist.* LXXVII. 15), vicinanza che Catone non può che sperare ventura e che in qualche modo proclama suicidandosi. Proprio nella sua coscienza che *libertas prope est*, Catone mostra la sua fede in un Dio che è vicinissimo all'uomo, appunto la fede nel Cristo venturo. Egli in forza della sua giustizia deve constatare l'intollerabilità del presente e la morte è la via

Nell'esperienza della libertà immaginata da Dante in Catone noi scopriamo la ragione per la quale la speranza offerta dal cristianesimo renda salvifiche le virtù dell'uomo. Catone *e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa*[16]: la vita senza libertà non ha senso per lui; egli ha bisogno della libertà perché essa è necessaria alla persona, solo essa la costituisce e la pone prima delle sue azioni. A che serve al virtuoso essere virtuoso se non è lui stesso a volere la sua virtù e come può amare il suo volere se non pone le condizioni del suo esistere, se le pongono la natura, la storia o gli dei? Catone ha compreso che «la libertà è il maggior dono» (*Par.* V, 19) che Dio fece all'uomo perché pone la possibilità di essere all'origine del proprio volere: questo è l'essere *prope* di Dio all'uomo, questa la deificazione che rende gli uomini eternamente felici, come uomini in terra e come Dio in cielo (secondo l'insegnamento della *Monarchia: Manifestum esse potest quod hec libertas* […] *est maximum donum humane nature a Deo collatum* […] *quia per ipsum hic felicitamur ut hominis, per ipsum alibi felicitamur ut dii*[17]). Essere liberi significa porre le condizioni del proprio esistere e ogni uomo sa bene che nessuna grandezza di virtù può sottrarlo all'ordine delle cause naturali e storiche che lo hanno generato; dietro ad ogni traguardo della volontà ci sarà sempre la domanda «tu vuoi, ma chi ha posto il tuo volere?» Per questo nessuna scienza, nessuna virtù, nessun eroismo può dare gioia as-

per uscirne; nella morte egli manifesta di sentire *prope* un'altra dimensione, di avere ciò che dà *sustanza* alla speranza. La sua scelta di libertà è obbedienza a Dio (*Magnus animus Deo pareat*, *epist.* LXXI. 16). Conosciamo i versi che dicono la sua storia: «Or ti piaccia gradir la sua venuta [dice Virgilio a Catone stesso che chiede spiegazioni dell'arrivo insolito di Dante]. / Libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. / Tu 'l sai … (*Purg.* I, 70-73). Quando Dante parla della libertà «sì cara» (costosa, preziosa), può ancora pensare a Seneca che scrive *non potis gratis constare libertas* (*epist.* CIV, 34). Per tutta la vita il Catone di Seneca ha lottato per vivere fra uomini liberi e infine deve lottare, uccidendosi, per avere la sua libertà più assoluta; negando alla *fortuna* di aver potuto segnare i suoi limiti egli cura se stesso e – come dice – fa in modo che *Cato deducatur in tutum* (*epist.* XXIV, 7). Per il problema generale dello stoicismo nel Medioevo, oltre al classico lavoro di POHLENZ 1967, cf. ora COLISH 1985.

[16] Dante Alighieri, *Monarchia*, II.5.15.

[17] *Ibid.* I.12.6.

soluta senza le fede nella libertà, senza la sostanza della speranza che viene dall'Onnipotente e dalla prossimità del Dio umile. Ogni virtù è sospetta senza la libertà, ed è possibile uscire dalla completezza della natura solo se l'uomo è come Dio, perché solo Dio è causa incausata e pone da solo se stesso, e solo un Dio umile e onnipotente può porsi così vicino all'uomo da porlo nella condizione di Dio.

8. I PAGANI POSSONO ARRIVARE A DESIDERARE COSÌ TANTO LA LIBERTÀ, PER VIVO AMORE

Desideroso di quella libertà che consiste nel porre le condizioni del proprio essere, Catone ha trovato la speranza che consiste nella vicinanza assoluta del *regnum Dei,* ha trovato la fede in Cristo, del Dio fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio. È evidente che ciò avviene per grazia, ma la grazia si manifesta, perché *invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur*[18]: quale è dunque il percorso che ha condotto Catone e può condurre i pagani a questi passi della coscienza? Per gli ebrei e per i cristiani la grazia si è manifestata attraverso la Bibbia e i profeti che l'hanno letta e la Chiesa che l'ha tenuta nella luce («Avete il novo e 'l vecchio Testamento / e 'l pastor della Chiesa che vi guida. / Questo vi basti a vostro salvamento» si legge in *Par.* V, 76-78), ma come si manifestò la grazia per i pagani? La libertà rientra tra le cose *non parventi*: non pare esserci alcuna ragione per la quale gli uomini possano ritenersi liberi, ma per quale via la grazia introdusse questa possibilità inattesa nella coscienza di Catone e degli altri pagani che si salvarono[19]?

La risposta chiara ci viene dai versi dedicati alla storia di Traiano e di Rifeo, a cui torniamo per concludere. Spiegando la ragione

[18] Dante Alighieri, *Monarchia* II, 5, 8, citando *Rom.* I.20.

[19] Colpisce il fatto che Virgilio inviti Catone a consentire il loro passaggio «per lo suo amore» a Marzia (*Purg.* I, 81): il riferimento all'amore umano sarebbe del tutto fuori luogo (mentre lo è solo in parte perché ora altra è la via della consapevolezza di Catone).

della loro salvezza nel canto XX del Paradiso, l'Aquila ricorda che «*Regnum celorum* violenza pate», ovvero il regno si lascia vincere

> da caldo amore e da viva speranza
> che vince la divina volontate (*Par.* XX, 94-96).

Si trattò dunque di vivere un amore munito di speranza e noi sappiamo che la speranza a cui Dante si riferisce è sostanziosa: è la speranza di essere liberi, di essere come Dio, di porre le condizioni del proprio stesso essere. Traiano in primo luogo poté salvarsi perché trasformato da questa *viva spene* (*Par.* XX, 108) e in essa *credendo s'accese in tanto foco di vero amore*: dando totale fiducia a quell'amore rese la sua anima «degna di venire a questo gioco» (*Par.* XX, 115-17). A sua volta Rifeo *iustissimus* – per grazia –

> tutto suo amor là giù pose in drittura:
> per che, di grazia in grazia, Dio li aperse
> l'occhio a la nostra redenzion futura (*Par.* XX, 121-123).

«Di grazia in grazia» vuol dire qui d'amore in amore, d'amore in speranza e d'amore in fede. Per Dante è l'amore a indurre l'uomo a credere nella libertà. Una certa qualità dell'amore, a cui non basta essere posto dalla carne e dal sangue, chiede di sussistere nella libertà, quella libertà che vive nella speranza, che induce ad aspettare il *regnum Dei prope*: questa attesa è l'attesa del Cristo venturo, viva nella coscienza di Catone, di Rifeo e di Traiano. Così essi arrivano alla fede in Cristo: spinti dall'amore assoluto di «drittura», ritenuto possibile solo nella libertà di chi è deificato e non semplicemente accessibile a virtù umane (del resto, anche Rifeo, come Catone, fu uno sconfitto). Certo, è «matto» per Dante chi vuole comprenderlo con la ragione (*Purg.* III, 34-35), e a ben vedere è condizione della libertà questa impossibilità di comprenderla con la ragione o con qualsiasi altra virtù. L'amore che conduce alla libertà e al Dio umile che la dona non è una virtù né una

forma della ragione: le virtù preparano all'amore, ma l'amore non si può insegnare, per dirla ora con Hadewijch[20].

9. GREGORIO MAGNO E IL SUPERIORE DESIDERIO

Alcuni vorranno, immagino, qualche riferimento intertestuale per questa idea di Dante di una possibile esperienza di alcuni pagani che li spinge a superare il livello delle virtù, scoprendo qualcosa di più della virtù. Il riferimento più utile mi pare a Gregorio Magno, nei *Moralia*[21]. Descrivendo i dannati e i salvati Gregorio distingue in ciascuna delle due schiere due partizioni. Tra i dannati vi sono alcuni che sono tali perché giudicati colpevoli, avendo ascoltato la legge di Cristo senza averla rispettata, altri sono condannati senza neanche essere giudicati perché non hanno neanche ascoltato quella legge e non possono ora neanche ascoltare le parole della condanna (questi condannati *sine iudicii invectione qui lege fidei non tenetur* in Gregorio, sono certo in Dante i pagani condannati a un dolore senza martirio). Ma anche gli eletti sono in due schiere, coloro che sono giudicati perché seguirono la legge e coloro che – al di là della legge – si fecero guidare *praestantiori desiderio*: questi ultimi sono quelli che lasciarono tutto, abbandonarono la loro stessa vita (direbbe Dante), essi sono come Catone *senatores terrae* che siedono accanto allo Sposo, dice Gregorio citando (*Prov*. 31, 23): Catone non era vecchio quando morì, ma Dante lo fa *veglio* (*Purg*. I, 31), assimilandolo ai *senatores* immaginati da Gregorio. Egli è così l'immagine di una possibilità offerta anche al mondo pagano.

CONCLUSIONE

Siamo dunque giunti ad una conclusione. In questo modo alcuni pagani poterono salvarsi: «Quelle tre donne li fur per battesmo / che tu vedesti da la destra rota»; sono le tre virtù teologali che

[20] VAN MIERLO 1947, XXIV, 99.
[21] Greg. M., *Moral.*, XXVI, 50-51 (o anche XXVI, 36, 6).

Dante aveva visto danzare con il carro della Chiesa nell'Eden (in *Purg*. XXIX, 121-126), che si generano l'un l'altra: ora sappiamo che per Dante l'amore in speranza è fede, come lo è la speranza in amore («fede è sostanza di cose sperate e argomento de le non parventi»). Per Rifeo questo battesimo avvenne addirittura «dinanzi al battezzar più d'un millesmo» (*Par.* XX, 127-129), per tutti fu un battesimo di desiderio. I pagani per Dante possono salvarsi perché possono credere nel Cristo venturo, possono attenderlo, sperando e amando come solo l'uomo può, sentendosi libero, cioè sentendo che nella storia Dio è vicino e il Dio vicino giungerà nella storia per essere sostanza della speranza; si salvano coloro che amano in modo tale da comprendere che il loro amore ha bisogno di una libertà che è garantita soltanto da colui che è storico ma non immanente. Non solo Israele aveva atteso la redenzione, ma tutta la creazione, e quando questo desiderio fu portato in modo misterioso alla coscienza di Catone, Rifeo, Traiano, dell'*Etiòpe* e del Persiano, diventò certezza della libertà e della salvezza.

BIBLIOGRAFIA

BÀRBERI SQUAROTTI 1986 = G. BÀRBERI SQUAROTTI, *L'ombra di Argo. Studi sulla 'Commedia'*, Torino 1986.

BATTISTINI 1990 = A. BATTISTINI, *Rifeo troiano e la riscrittura dantesca della storia (Paradiso XX)*, «Lettere italiane», 42 (1990), pp. 26-50.

BIRNS 1993 = N. BIRNS, *The Trojan Myth: Postmodern Reverberations*, «Exemplaria», 5 (1993), pp. 45-78.

CHIARI 1991 = A. CHIARI, *Preludi del Purgatorio: Catone*, in *Saggi danteschi e altri studi (1980-1990)*, Firenze 1991, pp. 26-41.

CHIAVACCI LEONARDI 1991-1994 = Dante Alighieri, *Commedia*, ed. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, I-III, Milano 1991-1994.

COLISH 1985 = M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, I-II, Leiden 1985.

COLISH 1996 = M. L. COLISH, *The Virtuous Pagans,* in W. CAFERRO – D. G. FISHER (edd.), *The Unbounded Community: Papers in Christian Ecumenism in Honor of Jaroslav Pelikan*, New York-London 1996, pp. 1-40.

COLISH 2008 = M. L. COLISH, *The Fathers and beyond*, Aldershot 2008, XVII, pp. 1-40.

DEEN SCHILDGEN 1993 = B. DEEN SCHILDGEN, *Dante and the Indus*, «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», 111 (1993), pp. 177-193.

FALLANI 1959 = G. FALLANI, *Il canto XVIII del Paradiso*, Torino 1959.

MARTINDALE 1979 = A. MARTINDALE, *The Triumphs of Caesar by Andrea Mantegna,* London 1979 (trad. ital. *Andrea Mantegna. I Trionfi di Cesare nella Collezione della Regina d'Inghilterra ad Hampton Court*, Milano 1980).

VAN MIERLO 1947 = Hadewijch, *Brieven*, ed. J. VAN MIERLO, Antwerpen 1947.

PADOAN 1973 = G. PADOAN, s. v. *Rifeo*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, Roma 1973, pp. 923-924.

PÉZARD 1979 = A. PÉZARD, *Riphée ou la naissance d'un mythe*, «Revue des études italiennes», 25 (1979), pp. 5-40.

PICONE 1989 = M. PICONE, *La 'viva speranza' di Dante e il problema della salvezza dei pagani virtuosi. Una lettura di* Paradiso 20, «Quaderni di italianistica», 10, 1-2 (1989), pp. 251-268.

PIETROBONO 1901 = L. PIETROBONO, *Il Canto XIX del Paradiso*, Firenze 1901.

POHLENZ 1967 = M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II, Firenze 1967.

DE PUIG I OLIVER 1982 = J. DE PUIG I OLIVER, *El «Tractatus de haeresi et de infidelium incredulitate et de eorum criminum judice» de Felip Ribot, O. Carm. Edicid i estudi*, «Arxiu de Textos Catalans Antics», 1 (1982), pp. 17-190.

SCOTT (1989) 1995 = J. A. SCOTT, *Dante*, *Boezio e l'enigma di Rifeo*, «Studi Danteschi», 61 (1989 ma 1995), pp. 187-192.

TAYLOR 1987 = C. TAYLOR, *From* superba Ilion *to* umile Italia, «Stanford Italian Review», 7 (1987), pp. 47-65.

VARANINI 1991 = G. VARANINI, *Il canto dei magnanimi*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato,* Padova 1991, II, pp. 1185-1208.

VICKERS 1983 = N. VICKERS, *Seeing is Believing: Gregory, Traian and Dante's Art*, «Dante Studies», 101 (1983), pp. 67-85.

WHATLEY 1984 = G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and Emperor Trajan in the Middle Ages*, «Viator» 15 (1984), pp. 25-63.

VALERIO SANZOTTA

Preumanesimo malatestiano nella *Pandetta* di Ramo Ramedelli

1. Il Vat. lat. 3134 è una vasta miscellanea, di ben 497 fogli, riportata alla luce quando Augusto Campana vi scoprì, sul finire degli anni Cinquanta del XX secolo, una lunga lettera del Boccaccio a Donato Albanzani, fino ad allora rimasta sconosciuta[1]. Il codice è stato interamente vergato a Mantova da Ramo Ramedelli, attivo come notaio e funzionario alla corte dei Gonzaga, ma già noto come copista e miniatore, il quale lo allestì tra la fine del sec. XIV e il 1430, anno che si presume quello della sua morte[2]. Nel Vat. lat. 3134 Ramedelli ha trascritto, per se stesso e quasi prevalentemente per *excerpta*, una larghissima quantità di testi, classici, patristici e medievali, cui vanno aggiunti molti del primo umanesimo, raccolti da Ramedelli nell'arco di una vita, senza un ordine apparente e verosimilmente condizionato dai codici o dalle

[1] Sul Vat. lat. 3134 vd. almeno CAMPANA 1969; AVESANI 1995, pp. 51-55; GENTILE – RIZZO 2004, pp. 388-89, 400-401, 404; AVESANI 2008. Sul codice e sul Ramedelli ho condotto, negli anni 2007-2009, la mia tesi di dottorato in 'Scienze del testo e del libro manoscritto' presso l'Università degli Studi di Cassino, sotto la guida del prof. Sebastiano Gentile.

[2] Di Ramo non vi sono notizie oltre quell'anno e, anzi, si sa che nel luglio del 1430 suo figlio Alessandro ricevette una casa in dono da Gianfrancesco Gonzaga in memoria dei servizi resi da suo padre al padre di Gianfrancesco: MOZZARELLI 1990, p. 41 (lo strumento da cui si ricava la notizia è Archivio di Stato di Mantova [d'ora in poi ASM], Archivio Gonzaga, lib. dec. 4, 1. 7. 1430). Alessandro Ramedelli fu come il padre a servizio dei Gonzaga: di lui il cronachista Andrea da Schivenoglia scrive che ebbe l'ufficio del «registro de Mantoa in vita, e deventoe ricco, e vive bene con nove fioli maschi» e di Ramo come di un «diletto e antico familiare nostro devoto» (cito da MOZZARELLI 1990, p. 19). Un altro figlio di Ramo si chiamava Fulgenzio, che LAZZARINI 1996, p. 496 ricorda a proposito di una controversia sorta nel 1467 con Filippo Nuvoloni per l'acquisto di alcuni possedimenti nel territorio di Brazolo. Per una ricostruzione delle tappe principali della carriera di Ramo Ramedelli a servizio dei Gonzaga si rimanda ad AVESANI 2008, in part. pp. 148-153.

fonti che via via aveva a disposizione; i fascicoli furono poi ordinati e legati insieme più di una volta, fino all'assetto ultimo, sancito dall'indice del contenuto che Ramedelli titolò *Tabula continentium seu contentorum in hoc libro qui ex diversitate multiplicitateque rerum digne pandetta meruit nuncupari*, chiamando la sua miscellanea, come si legge, 'pandetta'[3].

Poco o nulla si sa della formazione di Ramo, che comunque doveva essere di livello superiore. Ramedelli era certamente un laico e si può pensare che avesse praticato qualche studio di diritto: difficile dire se la presenza nel Vat. lat. 3134 di molto materiale giuridico come le *Decretali* si debba alla sua formazione o magari ai contatti con persone come il sacerdote mantovano Antonio Orlandi, *in iure canonico peritissimus* e non digiuno di lettere, del quale, oltre al fatto di essere stato amico di Ramedelli, ben poco altro si sa[4]. La cultura di Ramo è in larga prevalenza latina: si interessò a Dante attraverso il commento di Benvenuto da Imola, che egli copiò per se stesso nei tre Strozziani 157-159 della Laurenziana di Firenze[5]; nella *Pandetta* i testi in volgare si incontrano solo occasionalmente e del tutto assenti sono quei «versi d'amore e prose di romanzi», che Billanovich dantescamente invoca per tanta parte

[3] A completamento di quanto scrive AVESANI 2008, p. 131 n. 1 si può aggiungere che Ramedelli poteva forse avere a mente anche un passo di Gellio (13, 9, 3) in cui si ricorda Tirone, schiavo di Cicerone poi affrancato e divenuto suo segretario, il quale intitolò i suoi libri «πανδέκτας (…), tamquam omne rerum atque doctrinarum genus continentes». Va detto che nessun estratto di Gellio è stato trascritto nella *Pandetta*, anche se questo, naturalmente, non esclude che Ramedelli potesse comunque leggerlo.

[4] Scarne notizie su di lui riferisce AVESANI 2008, p. 159. Se Ramo sia stato discepolo di Pietro da Parma è domanda non irragionevole di MONTI 1994, p. 243: certo è che egli ebbe tra le mani, probabilmente tramite Donato De Pretis, *legum doctor* e forse anch'egli allievo di Pietro, una copia dell'edizione dell'*Africa* petrarchesca curata dal maestro parmense, copia dalla quale Ramedelli esemplò nel 1398 il celebre Ashb. 1014 della Laurenziana. Per tutto questo vd. da ultimi AVESANI 2008, p. 155 e PIACENTINI 2008, p. 67, con bibliografia. Sul Laur. Ashb. 1014 vd. almeno FESTA 1926, pp. XVI-XVII; BILLANOVICH 1947 (1995[2]), pp. 363-364; FERA 1984a, pp. 174-190; FERA 1984b, p. 40; FERA 1991, pp. 41-44; FERA 2003, p. 255.

[5] CAMPANA 1969, p. 504; ZUCCHI 1974, p. 488; ZANICHELLI 1994, p. 169; AVESANI 2008, pp. 136, 144, 149.

della cultura di quell'età[6]; il che potrebbe forse stupire, se si pensa che la biblioteca dei Gonzaga, nella quale Ramedelli era senz'altro introdotto[7], possedeva un larghissimo numero di codici in francese e che Mantova, gemella della vicina Ferrara, è il cuore di quella letteratura francoveneta tipica dell'area padana: ci si ricordi almeno dell'esemplare, mai ricomparso, del *Roman de la Rose* che il Petrarca donò a Guido Gonzaga; e soprattutto del canzoniere provenzale *N* (oggi New York, Morgan Library, 819), passato tra le mani di un personaggio ben rappresentato nella *Pandetta*, vale a dire Andrea Painelli da Goito, il quale, oltre ad avere un nome quale corrispondente del Petrarca, fu a lungo al servizio dei Gonzaga e collaboratore dell'imperatore Carlo IV[8].

2. Fra i testi minori e più rari, che in virtù della nota 'regola di Kristeller' sono indicativi dell'origine di un manoscritto antologico[9], alcuni della *Pandetta* furono conosciuti da Ramo nell'ambito delle sue funzioni professionali di cancelliere e segretario. È pacifico che i rapporti diplomatici dei Gonzaga con gli stati vicini comportassero movimenti di libri e di scritture, anche attraverso le rispettive cancellerie. Non dovrà perciò stupire la presenza nella *Pandetta* di testi connessi con gli ambienti delle corti malatestiane, in particolare se si tiene conto dei rapporti politici e familiari che negli ultimi anni del Trecento e nella prima metà del Quattrocento legavano i Gonzaga ai Malatesti[10].

[6] BILLANOVICH 1976, p. 89.

[7] Prezioso documento, anche per la sua antichità, della consistenza della Biblioteca Gonzaga al tempo di Ramedelli è l'inventario della collezione di Francesco Gonzaga, redatto dopo la morte del capitano in due esemplari originali per mano del cancelliere Bartolomeo da Crema il 26 aprile 1407 (ASM, Archivio Gonzaga, b. 329). L'inventario si legge in GIROLLA 1921-1923, pp. 40-72; su di esso vd. anche BERTOLINI 1989.

[8] Su Andrea da Goito e il canzoniere provenzale *N* vd. soprattutto FRASSO 1974; sulle vicende dello sfortunato servitore, che finì miseramente i suoi giorni intorno al 1384 giustiziato da Francesco Gonzaga, non sappiamo per quale delitto, vd. SCHIZZEROTTO 1977, pp. 29-83.

[9] KRISTELLER 1981, pp. 366-367 (nella ristampa alle pp. 248-249).

[10] CAMPANA 1969, p. 503 ricorda in particolare tre matrimoni: quello di Carlo Malatesti di Rimini con Isabetta Gonzaga nel 1386; quello di Margherita di Galeotto

Tra i testi di ambito malatestiano ospitati nella *Pandetta* si deve ricordare almeno la sezione che si estende ai ff. 262v-265r. Essa si apre con i versi di Malatesta Malatesti, detto «dei Sonetti», figlio di Pandolfo II[11], trascritti ai ff. 262va-264rb, cui seguono altri versi di ambito pesarese, come, al f. 264ra, l'epitafio in forma di distico leonino per un eremita morto a San Bartolomeo, vicino Pesaro (Walther 20209; Walther, *Proverbia* 33161a); sullo stesso foglio vi sono ancora un sonetto di Battista di Montefeltro, moglie di Galeazzo Malatesti ultimo signore di Pesaro (f. 264ra)[12], e un epigramma in lode di Ettore (f. 264rb), contenuto anche nell'Urb. lat. 1179, che Campana voleva composto per una stanza del castello di Gradara[13], ma che è piuttosto da ricondursi al Palazzo Ducale di Pesaro[14]. Vi sono poi, ancora al f. 264rb, un sonetto di Carlo Malatesti signore di Rimini (inc.: *D'amorosi penser il cor di sacro*), al quale accenna Campana ma che è di fatto sconosciuto[15],

Malatesti, sorella di Carlo, con Francesco Gonzaga, nel 1393; nel 1410 quello di suo figlio Gianfrancesco, con Paola di Malatesta Malatesti (vd. anche AVESANI 2008, p. 140). I signori di Rimini e di Pesaro erano inoltre presenti nel Mantovano in qualità di podestà e luogotenenti; come scrive LAZZARINI 1996, p. 352, riferendosi però all'età di Ludovico, i Malatesti a Mantova si trovavano «in bilico fra il mondo della corte, cui davano loro accesso la nobiltà di stirpe e la vicinanza, talora parentela, con i Gonzaga, e il servizio come giusdicenti, che esercitarono per lo più nel mantovano, ma certamente anche fuori».

[11] I versi del Malatesti si leggono in MALATESTI 1982. Su di lui vd. soprattutto ANGIOLINI – FALCIONI 2002 e FALCIONI 2007b.

[12] Edito in SANZOTTA 2010, p. 75; vd. anche CORTESI 1980, p. 112 n. 1.

[13] CAMPANA 1969, pp. 514-15 (edito a p. 514).

[14] Da una lettera datata 25 settembre 1401 di Coluccio Salutati a Malatesta Malatesti (NOVATI 1891-1911 [1896], pp. 543-551) si sa che il signore di Pesaro, volendo affrescare una sua sala con una serie di eroi troiani, chiedeva a Coluccio notizie su di essi. È certo possibile che tale ciclo troiano fosse nella 'Sala de le battaglie' del Castello di Gradara, in cui l'epigramma su Ettore, secondo la ricostruzione fattane da Campana, serviva da *titulus* per un dipinto dell'eroe; sembra tuttavia più probabile che il dipinto cui si riferisce l'epigramma si trovasse nel Palazzo Ducale di Pesaro, dove esisteva infatti una 'Camera di Ettore' (PARRONI 1990, pp. 206 e 207 n. 47; EICHE 1990, p. 274). Hanno richiamato recentemente la questione AVESANI 2008, p. 139 n. 2 e DUNLOP 2009, p. 272 n. 1 che ripubblica, alle pp. 272 e 273, nn. 1-2, l'epigramma per Ettore e il carme su Gradara (sul quale vd. *infra*, p. 1594).

[15] CAMPANA 1969, p. 513. Si noti l'*incipit*, di chiara ascendenza petrarchesca (cf. *RVF* 10, 12). Su Carlo Malatesti, figlio di Galeotto Malatesti e di Gentile di Rodolfo da

e, al f. 265ra-b, un altro sonetto di Malatesta Malatesti, uno di Battista di Montefeltro e un altro anonimo[16]. A questa sezione pressoché unitaria di testi malatestiani eccepisce solo, al f. 264ra-vb, la nota canzone *Cruda, selvaggia, fugitiva e fera* di Bartolomeo di Castel della Pieve (oggi Città della Pieve), che fu maestro di grammatica e verseggiatore, nonché corrispondente del Salutati e di Franco Sacchetti: non risulta che Bartolomeo avesse rapporti particolari con l'ambiente malatestiano, ché pare essere stato, per quanto non abbondino le notizie su di lui, a Bologna, in Toscana, a Brescia e a Roma, ma non a Rimini o a Pesaro[17].

Al di fuori di questa sezione si potranno aggiungere, al f. 254ra-vb, l'epistola di Checco di Meletto Rossi da Forlì, cancelliere presso Francesco degli Ordelaffi, indirizzata a Malatesta Ungaro e relativa al pellegrinaggio che il signore di Rimini compì nel 1358 al Purgatorio di s. Patrizio[18], e, al f. 256va, ventidue esametri in lode di Paola Bianca Malatesti[19], da attribuire a Giovanni di Michele da Serrungarina, che fu maestro di grammatica a Fano dalla

Varano, oltre alla bibliografia raccolta da HONNACKER 2008, vd. il volume miscellaneo FALCIONI 2001 e la voce biografica FALCIONI 2007a; un accenno all'attività poetica del signore di Rimini in CARDINALI 2001, p. 301.

[16] SANZOTTA 2010, pp. 74-75 (ivi, p. 76 per l'edizione del sonetto di Battista).

[17] Su Bartolomeo di Castel della Pieve, oltre agli ancora fondamentali NOVATI 1888 e MARTELLOTTI 1964, si veda altra bibliografia raccolta da GUERRIERI 2003. La canzone si legge a stampa in *Rimatori*, pp. 509-513.

[18] FRATI 1891, pp. 49-50. Le fonti collegano il pellegrinaggio all'episodio di Viola Novella, una donna con cui l'Ungaro intrattenne una relazione amorosa e che, scoperta dal marito, fu da questi uccisa. Fu in seguito alla morte della donna che l'Ungaro si accinse a visitare il celebre *puteus*, con l'intenzione di interrogare l'ombra di Viola Novella e avere notizie sulla sua tragica fine. Sull'episodio cf. almeno MASSÈRA 1914, pp. 174-175 e CARDINALI – FALCIONI 2001, pp. 73-77. L'epistola di Checco Rossi, inedita, è anche in Milano, Biblioteca Ambrosiana, P 256 sup., ff. 76r-77v e in Firenze, Biblioteca Laurenziana, Gadd. Reliq. 101, ff. 1r-2v. Quanto all'origine del *puteus*, i *Chronica Hyberniensia* narrano di come un giorno il Cristo avesse indicato al monaco Patrizio una leggendaria caverna, identificata dalla tradizione nel lago Derg, nella contea del Donegal, attraverso la quale era possibile raggiungere l'oltretomba (DI FONZO 2000a pp. 55-56, poi in DI FONZO 2000b, p. 180, cui si rimanda per le origini e la fortuna, soprattutto trecentesca, della leggenda del 'Purgatorio di s. Patrizio').

[19] Su di lei vd. *infra*, p. 1598.

fine del 1384 fino al febbraio 1389[20]. Sullo stesso foglio, nella seconda colonna, seguono venti esametri in cui un olmo sradicato si lamenta della propria sorte, attribuiti da Ramedelli a Jacopo Allegretti, filosofo, medico e astrologo di origine forlivese (seppure forse nato a Ravenna) della seconda metà del sec. XIV[21]: non so dire però se siano effettivamente suoi, non avendo trovato riferimenti a questi versi nella bibliografia sull'Allegretti; da un controllo sul Marciano lat. XIV 12 (4002) risulta che non si tratta neanche di un estratto del poemetto bucolico *Falterona*, ivi conservato inedito ai ff. 91r-96v.

Al f. 394va-b si legge poi il carme anonimo su Gradara pubblicato da Campana e da lui datato alla fine del 1429, poco dopo la morte, avvenuta il 9 dicembre di quell'anno, di Malatesta Malatesti[22]. Come è stato osservato[23], vi sarebbero tuttavia buone ragioni per correggere la datazione proposta da Campana e assegnare il carme a prima del 1414: al v. 41 l'anonimo poeta sembra infatti presupporre come tutti viventi i quattro figli del Malatesti, nati dalla moglie Elisabetta Varano, ma si sa che Galeotto morì giovinetto a Gradara nel 1414. Se poi, come ipotizzava Campana, il carme è da assegnare allo stesso autore dell'epigramma su Ettore, si potrebbe forse anticipare la datazione ancora di qualche anno e giungere intorno al 1401, quando fu dipinta la stanza del palazzo malatestiano di Pesaro, cui l'epigramma, come si è visto, era destinato.

Il nome di Carlo Malatesti, signore di Rimini, ricorre più di una volta nella *Pandetta*. Si è già fatto cenno a un suo sonetto trascritto

[20] Il 31 dicembre 1384 riscuote un primo salario di 15 lire in ragione di 60 ducati l'anno, fino al 31 febbraio 1389, quando è registrato l'ultimo pagamento; il successivo maestro, Michele di Piero da Osimo, riscuote tuttavia il primo stipendio solo nel 1392, per i mesi di maggio e giugno (vd. CASTALDI 1915, p. 266).

[21] Sull'Allegretti vd. almeno MASSÈRA 1926 e VALENTI 1960; più recentemente ROSSI 1984. Sui rapporti con Coluccio Salutati, che l'Allegretti conobbe personalmente e con il quale corrispose, vd. almeno NOVATI 1891-1911; BIANCA 1985, pp. XXIV-XXVI e n. 80.

[22] CAMPANA 1969, pp. 505-506 e 508-509.

[23] AVESANI 2008, pp. 140-141 n. 3.

da Ramedelli al f. 264rb; al f. 416ra, può segnalarsi inoltre una sua breve lettera datata 4 ottobre 1427 in cui Carlo annuncia la morte del fratello Pandolfo. Il luogo più importante è però certo ai ff. 352v-353v, dove è la celebre epistola 3, 12 Luiso (3, 9 Mehus) che Leonardo Bruni scrisse a Niccolò Niccoli il 20 febbraio 1409 da Rimini, città in cui si trovava assieme alla curia pontificia come commendatario della Repubblica fiorentina. L'epistola è incompleta, perché di essa mancano le ultime righe; in essa il Bruni narra da principio la storia della città di Rimini e ne passa in rassegna le bellezze artistiche, mentre il resto è una glorificazione di Carlo Malatesti, signore della città, con il quale il Bruni intratteneva un rapporto d'amicizia[24]. Per Carlo Malatesti vi è anche, ai ff. 412r-413r, un elogio assegnato da Ramedelli a Pietro Turchi, allievo e corrispondente del Salutati, che dal 1400 si era trasferito da Pesaro alla corte riminese[25]: si tratta in sostanza di una celebrazione dei meriti militari del Malatesti, con numerosi riferimenti alla storia antica; l'orazione si riferisce forse agli eventi del 1412, quando i Veneziani si affidarono con successo a Carlo Malatesti nel tentativo di respingere l'esercito dell'imperatore Sigismondo, guidato dal capitano Pippo Spano[26].

[24] L'epistola si legge nella sua interezza in BRUNI *Epistolarum libri*, I, pp. 76-83 (ora in due edizioni anastatiche: Hildesheim [etc.] 2006 e, a cura di J. HANKINS, Roma 2007). Sulla lettera vd. almeno WEISS 1958, pp. 176 e 199; LUISO 1980, p. 63, dove se ne dà un ampio regesto; FUBINI 1990, pp. 51-52; VITI 1990, che ne pubblica la parte conclusiva, con le lodi del Malatesti, alle pp. 466-467; VITI 1992, p. 367, con l'edizione della medesima parte finale alle pp. 374-375. Leonardo Bruni aveva ottimi rapporti anche con il signore di Mantova Gianfrancesco Gonzaga, come si evince dalla lettera 4, 13 Luiso (10, 25 Mehus), per molti aspetti simile a questa su Rimini, che il Bruni gli indirizzò il 26 aprile 1418 (BRUNI *Epistolarum libri*, II, pp. 217-229; un regesto in LUISO 1980, p. 90), nella quale si narra della fondazione e delle origini di Mantova; non sembra impossibile a VITI 1992, pp. 368-369 n. 12 che in un momento in cui la vita fiorentina sembrava procurargli disagi, dopo la rottura dell'amicizia con il Niccoli e con l'esplosione del contrasto con il Traversari, il Bruni avesse meditato un trasferimento presso la corte mantovana.

[25] Su Pietro Turchi vd. almeno NOVATI 1891-1911 (in part. le pp. 276-278 n. 2; 318-319 n. 2; 433-434 n. 3 e 519 n. 2); PASCUCCI 1978-1979; PARRONI 1990, p. 206 e NUZZO 2003, p. 27.

[26] Il 10 maggio di quell'anno il Malatesti fu nominato capitano generale dell'esercito veneto e per ben due volte sconfisse le truppe dell'imperatore, ma nella seconda bat-

La presenza della lettera del Bruni e dell'elogio di Carlo Malatesti, sia quest'ultimo da attribuire o meno a Pietro Turchi, si giustifica con l'interesse di Ramedelli per i testi che si inscrivono nei rapporti di amicizia tra Firenze e i Malatesti, in particolare, ma non solo, nel periodo della guerra della Repubblica contro i Visconti[27]. Il signore di Rimini era un buon amico degli Albizi, una delle famiglie allora al potere a Firenze, ed ebbe importanti ruoli diplomatici nelle relazioni tra la Repubblica fiorentina e Milano[28]. E non va neppure dimenticato che i Gonzaga, di cui Ramedelli era segretario e dei quali certo raccoglieva gli stimoli politici, oltre alla naturale alleanza con i Malatesti, erano tradizionalmente legati ai fiorentini da patti di mutua difesa in funzione antiviscontea.

3. Un anno dopo la morte di Margherita Malatesti, avvenuta il 28 febbraio 1399, il marito Francesco Gonzaga, rappresentato da Galeazzo Buzoni[29], affidò il compito della realizzazione del mo-

taglia fu gravemente ferito e dovette lasciare il comando al fratello Pandolfo (FALCIONI 2007a, p. 20); un informato resoconto delle vicende belliche tra Venezia e Sigismondo si legge in NEMETH PAPO – PAPO 2006, pp. 126-153.

[27] Sulla guerra di Firenze contro i Visconti cf. da ultimo BARLUCCHI 2008.

[28] Si può invocare a testimone la lettera inviata dai signori di Firenze a Carlo Malatesti il 4 agosto 1404, con la quale i Priori affidarono al signore di Rimini l'incarico di mediare la pace tra il comune di Firenze e il consiglio reggente di Giovanni Maria Visconti (NUZZO 2003, pp. 48-55). Tanto prezioso è per i Fiorentini l'aiuto del Malatesti che sempre, quando sorgono problemi di confini fra terzi, Firenze si schiera dalla parte malatestiana: allorché i Manfredi, i da Polenta e i Montefeltro, pure alleati di Firenze, attaccano i territori di Galeotto Malatesti, la Repubblica dichiara che attaccare i territori dei Malatesti equivale ad attaccare la stessa Firenze (NUZZO 2003, pp. 24 e n. 42). Analogamente, quando nel 1400 Pietro Turchi venne eletto segretario cancelliere di Carlo Malatesti, i Priori di Firenze, assieme al Vessillifero di Giustizia, si rallegrano con lui, ricordandogli che ogni servigio reso al suo signore sarà considerato reso alla Repubblica fiorentina (NUZZO 2003, pp. 46-47).

[29] A Galeazzo Buzoni (non 'Buzzoni', come si era soliti scrivere), personaggio assai influente nell'ambiente gonzaghesco, Francesco Gonzaga indirizzava le sue lettere comunicando direttive di governo e a lui si rivolse, forse nel 1392, il padovano Ottonello Descalzi per ottenere la restituzione di un codice del *Compendium* del *De viris* del Petrarca di mano di Lombardo della Seta prestato anni prima, con i buoni uffici dello stesso Buzoni, a Giovanni Zambrini, un emissario di Francesco Gonzaga, e mai più restituito (ZUCCHI 1974, pp. 480-481 e AVESANI 2008, p. 151 n. 2); fu ancora il Buzoni a occuparsi, assieme a Margherita Malatesti, moglie del Gonzaga, della gestione dello Stato allorché, nell'estate del 1398, Francesco Gonzaga intraprese un viaggio in Terrasanta

numento sepolcrale, da collocare nella cappella dei Gonzaga nella chiesa di S. Francesco a Mantova, ai fratelli Jacobello e Pierpaolo Dalle Masegne, anche se il contratto fu sottoscritto, il 5 aprile 1400, dal solo Pierpaolo. L'arca è andata distrutta all'inizio del sec. XIX con la trasformazione della chiesa in arsenale militare, ma al museo del Palazzo Ducale ancora si conservano la figura giacente di Margherita e l'iscrizione funebre; è possibile inoltre ricostruire con precisione, dal contratto stipulato con il Dalle Masegne, la forma dell'arca: essa doveva essere composta dalla figura di Margherita sul coperchio; cinque mezze figure nei rispettivi compassi della parte anteriore del cassone; una mezza figura su ciascuno dei due fianchi e un Crocifisso, la Vergine Maria, s. Giovanni, s. Ludovico e s. Margherita al di sopra dell'arca[30].

L'epitafio importa qui poiché, al f. 292rb della *Pandetta*, si legge con l'attribuzione, che sembrerebbe del tutto nuova, a Pietro Turchi[31]:

> Epythaphium quondam inclite domine domine Margarite de Malatestis, magnifici domini domini Francisci de Gonzaga Mantue etc. consortis [*in mg.*: P. Turcus]
>
> Inclita marmoreo requiescunt ossa sepulcro,

che lo tenne lontano da Mantova fino al principio del 1399 (LAZZARINI 2001, p. 750). Il Buzoni è documentato anche come miniatore: verso la fine dello stesso 1398 ricevette da Margherita l'incarico di miniare un breviario sul modello di un «libellus officii gloriose Virginis», che la Signora gli spediva insieme con il breviario stesso (ZUCCHI 1974, p. 486; L'OCCASO 2005, pp. 191-192). Presso l'Archivio Gonzaga si conservano sette lettere, autografe del Ramedelli, indirizzate al Buzoni: ZUCCHI 1974, p. 488 n. 2 ne ricorda solo cinque, nella b. 2389 (29 ottobre, 26 novembre, 1 dicembre, 12 dicembre 1398; 8 dicembre 1399); AVESANI 2008, pp. 151 e 153 ne recupera altre due, rispettivamente nella b. 1591 (5 luglio 1399) e nella b. 2390, f. 7 (26 gennaio 1400).

[30] Sull'arca per Margherita Malatesti vd. soprattutto PACCAGNINI 1960, pp. 241-242, il quale nutre dubbi di ordine stilistico circa l'attribuzione a Pierpaolo, inclinando maggiormente per un intervento di Jacobello, e WOLTERS 1976, pp. 73 e 224-225. Il contratto si legge a stampa, nei suoi elementi essenziali, in TORELLI 1913, p. 70, poi in SELVELLI 1928, pp. 37-38 e WOLTERS 1976, p. 225.

[31] CARDINALI – MAIARELLI 2005, p. 258 n. 139 citano l'epitafio contenuto nel nostro codice, ma non notano l'attribuzione a Pietro Turchi; non è chiaro perché in L'OCCASO 2005, p. 112 n. 1 esso venga attribuito a Bartolomeo degli Alboini da Volta. Leggo il testo dell'epigrafe in WOLTERS 1976, p. 224.

Margarita, tui, genuit quam maximus olim,
militie sublime decus, Galaotus, in orbem,
quem, Malatesta, tulit plenis fulgoribus aula.
Hec generosa suum, staret dum virgo pudorem
nupta dedit, Francisce, tibi, clarissima proles
Gonzage. Preclara viro meritisque parentum,
tempore labenti, nativa lege soluta
carcere corporeo, celi migravit ad aulam.
Februus extremo rapuit, tunc mille trecentis
nonaginta novem Domini currentibus annis.

Al v. 7, il Vat. lat. 3134 ha *tibi* invece di *viro*; l'epigrafe ha la lezione corretta.

Proprio il nome di Pietro Turchi è stato invocato a proposito dell'epigrafe del mausoleo, che ancora si conserva alla sinistra del portone d'ingresso dell'ex chiesa di San Francesco a Fano, realizzato tra il 1413 e il 1414 da Filippo di Domenico Veneziano, allievo di Pierpaolo Dalle Masegne, per Paola Bianca Malatesti, figlia di Pandolfo II Malatesti e di Paola Orsini e prima moglie di Pandolfo III figlio di Galeotto, morta il 17 gennaio del 1398[32]: il Novati, pubblicando nel 1896 una lettera del 14 febbraio 1399 di Coluccio Salutati a Pietro Turchi, nella quale il cancelliere fiorentino loda l'amico per alcuni suoi versi, si domandava se il Salutati non alludesse proprio all'epitafio di Paola Bianca[33]. Riporto

[32] Su di lei vd. PATRIGNANI 2005, pp. 803-813. Per la descrizione dell'arca si rimanda a WOLTERS 1976, pp. 77 e 232-233 e a BERTOZZI 1986, p. 123. La data di costruzione del mausoleo, che si ricava da due note di pagamento a Filippo di Domenico, potrebbe essere confermata anche dagli anonimi versi che ho trovato al f. 290va della *Pandetta*, che forse si riferiscono alla costruzione dell'arca fanese di Paola Bianca: «*Pro constructione capelle superioris in arva*. Inclita divino pia cultu Paula refulgens, / moribus et vita pollens, cui splendidus almis / magnificus Malatesta parens virtutibus, urbe (?) / Pensauri princeps, fieri potentia (?) fecit. / Ad laudem trine deitatis et unius. Annis / mille quatercentum tribus his super adde decemque».

[33] NOVATI 1891-1911, p. 336 n. 2. Da escludere, ovviamente, che il Salutati si riferisse all'epitafio mantovano di Margherita, morta alcuni giorni dopo la composizione della lettera (vd. *supra*, p. 1597).

qui il testo dell'iscrizione, che si legge, anepigrafa, anche al f. 293vb del Vat. lat. 3134[34]:

Clara pudicicie dux, Paula Bianca, potentis
a genitrice trahens Ursini sanguinis ortum,
cui patrium Malatesta genus celsumque maritum
Pandulphum aula dedit, forme splendoribus omnes
vincens atque viros summis virtutibus equans,
hic cineres liquit celeremque petivit Olimpum.

Obiit autem MCCCLXXXXVIII in festo Sancti Antonii

Se davvero l'epitafio dell'arca di Margherita Malatesti a Mantova si deve a Pietro Turchi, come vorrebbe l'attribuzione fornita dal Vat. lat. 3134, a me pare che non sia impossibile assegnare a Pietro Turchi anche la paternità dell'epigrafe fanese, confermando la supposizione del Novati. È stata più volte notata la somiglianza dell'arca di Paola Bianca al mausoleo mantovano di Margherita, tanto che, almeno per la figura della defunta, si è pure sospettato un intervento dei Dalle Masegne[35]. Pandolfo III potrebbe effettivamente aver voluto per la moglie un monumento del tutto simile a quello realizzato, più di dieci anni prima, per la sorella[36], e non sarebbe strano se, come affidò l'incarico per la realizzazione dell'arca a Filippo di Domenico, allievo del Delle Masegne, abbia utilizzato per l'epitafio versi composti in occasione della morte di Paola Bianca dal medesimo autore dell'epigrafe mantovana.

[34] Pubblicano il testo dell'epitafio DEGLI ABATI OLIVIERI GIORDANI 1784, p. XIX; TONINI 1880, p. 350; NOVATI 1891-1911, p. 336 n. 2; una trascrizione dell'epigrafe in WOLTERS 1976, p. 232, BERTOZZI 1986, p. 123 e in PATRIGNANI 2005, p. 811; un'incisione del monumento in PASSERINI 1869-1870, app. 'Monumenti malatestiani'.

[35] BERTOZZI 1986, p. 124. È appena il caso di notare che SELVELLI 1928, pp. 35-37 ritiene il mausoleo non ideazione di Filippo di Domenico, ma di Pierpaolo Dalle Masegne, il cui progetto per il sarcofago mantovano di Margherita sarebbe stato riadattato per la sepoltura di Paola Bianca a Fano: l'ipotesi è oggi giudicata del tutto insostenibile, anche se si riconosce una stretta somiglianza tra le due opere (cf. WOLTERS 1976, p. 225 e MEDICA 1997, p. 734).

[36] WOLTERS 1976, p. 77.

Nel Vat. lat. 3134 i due epitafi per Margherita e Paola Bianca si leggono all'interno di quella straordinaria raccolta di novantadue testi del *Capitulum epitaphiorum*, che si estende ai ff. 251va-253ra, 290vb-295va e 434va-b della *Pandetta*[37]. I testi si succedono secondo un ordine apparentemente casuale, tanto che accanto agli epitafi di eroi, di condottieri, di imperatori e di poeti dell'antichità Ramo inserisce quelli di uomini illustri del medioevo o della sua epoca. Questa originale collezione di epitafi non può certo essere accostata alle grandi raccolte epigrafiche del primo Quattrocento come quelle di Niccolò Signorili, di Poggio o di Ciriaco d'Ancona, dove è evidente la celebrazione umanistica dei grandi uomini dell'antichità e dove, non a caso, l'attenzione è rivolta quasi esclusivamente alle iscrizioni classiche; nondimeno, nel *Capitulum* ramedelliano, si riflette un consapevole gusto documentario del suo compilatore, che allestisce la silloge reperendo i testi di propria iniziativa, alcuni copiati non da codici, ma dalla viva pietra, come

[37] Ramo stesso ha provveduto al raccordo delle tre sezioni, tramite note di rimando; nel margine superiore del f. 251v ha scritto: «Require Epytaphiorum capitulum carta 294 [oggi f. 290]»; al f. 295v, nel margine inferiore: «Require Epythaphya alia in carta 451 [oggi f. 434] et 295 [biffato, è l'attuale f. 290] et 256 [oggi f. 251]». Gli epitafi composti da Andrea Painelli da Goito sono stati segnalati da FRASSO 1974, p. 188, poi pubblicati da SCHIZZEROTTO 1977, pp. 85-106. Pubblica gli epitafi di Guglielmo Durand, Niccolò Bonsignori e Gerardo Bianchi da Parma (non dalla *Pandetta*, ma dalle epigrafi sepolcrali) GUARDO 2008, rispettivamente alle pp. 112-114, 136-137, 151-152. L'intera raccolta degli epitafi trascritti da Ramedelli è stata studiata da PAGGIOSSI 1997-1998 (ringrazio l'autore per avermi concesso di utilizzare alcuni risultati del suo lavoro). Non è così frequente, nell'Italia umanistica, l'allestimento di sillogi dedicate esclusivamente a epitafi. Essi compaiono per lo più in raccolte miscellanee, in cui figurano anche sentenze e proverbi tratti da scrittori classici e medievali, come è il Vat. Ross. 729, scritto a Verona all'inizio del sec. XV, dove, fra gli epitafi che sono anche nel nostro Vat. lat. 3134, spicca quello che il grammatico mantovano Giacomino Robazzi compose per se stesso (Ramedelli lo trascrive al f. 293vb), o il ms. 6720 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, di provenienza padovana, anch'esso del secolo XV (vd. rispettivamente PELAEZ 1934-1935 e NECCHI 1992). Si aggiunga la silloge *De laude et epitaphiis virorum illustrium compendiosus et delectabilis tractatus*, falsamente attribuita a Pio II, che però non trascrive da epigrafi, ma si serve esclusivamente di florilegi, miscellanee e zibaldoni (BERTALOT 1921). Più frequenti le sillogi poetiche *in memoriam*: su di esse AVESANI 1968, pp. 91-92; FABBRI 1983, pp. 232-233; PARENTI 1987; MCMANAMON 1989; KRISTELLER 1993; PETRUCCI 1995; da ultimo, sui sette esametri che Guarino da Verona compose per la morte di Francesco Barbaro, MANZOLI 2000, pp. 71-75, da cui desumo parte della bibliografia qui raccolta.

deve essere avvenuto almeno per l'epitafio di Margherita Malatesti a Mantova.

Bibliografia

Angiolini – Falcioni 2002 = E. Angiolini – A. Falcioni (a cura di), *La signoria di Malatesta «dei Sonetti» Malatesti (1391-1429)*, Rimini 2002.

Avesani 1968 = R. Avesani, *Epaeneticorum ad Pium II Pont. Max. libri V*, in *Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II.* Atti del Convegno per il V centenario della morte e altri scritti raccolti da D. Maffei, Siena 1968, pp. 15-97.

Avesani 1995 = R. Avesani, *Uguccione della Faggiola a Vicenza in una iscrizione sconosciuta di Antonio da Legnago*, in *Uguccione della Faggiola nelle vicende storiche fra Due e Trecento: Atti del convegno. Casteldelci, 6-7 settembre 1986* (= «Studi montefeltrani», 18 [1995], pp. 5-64), San Leo 1995, pp. 47-64.

Avesani 2008 = R. Avesani, *La «Pandetta» di Ramo Ramedelli. Livelli di cultura a Mantova fra Tre e Quattrocento*, in *Filologia, Papirologia, Storia dei Testi. Giornate di studio in onore di Antonio Carlini*. Udine, 9-10 dicembre 2005, Pisa – Roma 2008, pp. 131-173.

Barlucchi 2008 = A. Barlucchi, *La guerra tra Firenze e Gian Galeazzo Visconti*, in R. Cardini – P. Viti (a cura di), *Coluccio Salutati e Firenze. Ideologia e formazione dello Stato*. Firenze, Archivio di Stato, 9 dicembre 2008 – 14 marzo 2009, Firenze 2008, pp. 137-149.

Bertalot 1921 = L. Bertalot, *Die älteste gedruckte lateinische Epitaphiensammlung*, in *Collectanea variae doctrinae Leoni S. Olschki oblata*, München 1921, pp. 1-28 [poi in Id., *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, herausgegeben von P. O. Kristeller, I, Roma 1975, pp. 269-301].

Bertolini 1989 = V. Bertolini, *Preliminari a un'edizione degli "Inventari" della Biblioteca gonzaghesca del 1407*, in «Quaderni di lingue e letterature straniere», 14 (1989), pp. 67-73.

Bertozzi 1986 = R. Bertozzi, *Il gotico-cortese e la politica culturale dei Malatesta a Pesaro e a Fano*, in F. Battistelli (a cura di), *Arte e cultura nella provincia di Pesaro e Urbino dalle origini ad oggi*, Venezia 1986, pp. 113-126.

Bianca 1985 = C. Salutati, *De fato et fortuna*, ed. C. Bianca, Firenze 1985.

BILLANOVICH 1947 (1995²) = G. BILLANOVICH, *Petrarca letterato.* I. *Lo scrittoio del Petrarca*, Roma 1995, pp. 363-64 [rist. anast. dell'ed. del 1947, accresciuta da indici a cura di P. Garbini] (Studi e testi, 16).

BILLANOVICH 1976 = G. BILLANOVICH, *Le tre strade: trovatori, classici, enciclopedie*, in G. BILLANOVICH – M. PRANDI – C. SCARPATI, *Lo «Speculum» di Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana dell'età gotica*, «Italia medioevale e umanistica», 19 (1976), pp. 89-170: 89-102.

BRUNI 1741 = L. BRUNI, *Epistolarum libri VIII ad fidem codd. mss. suppleti … rec. L. Mehus*, 2 v., Florentiae 1741.

CAMPANA 1969 = A. CAMPANA, *Poesie umanistiche sul castello di Gradara*, «StudRomagn», 20 (1969) [ma 1970], pp. 501-520 [poi in ID., *Scritti*, I, 2, Roma 2012, pp. 781-800].

CARDINALI 2001 = C. CARDINALI, *Gli aspetti culturali della signoria e della personalità di Carlo Malatesti*, in FALCIONI 2001, pp. 283-346.

CARDINALI – FALCIONI 2001 = C. CARDINALI, in C. CARDINALI – A. FALCIONI, *La signoria di Malatesta Ungaro (1327-1372)*, Rimini 2001.

CARDINALI – MAIARELLI 2005 = C. CARDINALI – A. MAIARELLI, *Figure femminili alla 'corte' malatestiana di Rimini nel Trecento*, in A. FALCIONI (a cura di), *Le donne di casa Malatesti*, I, Rimini 2005, pp. 235-68.

CASTALDI 1915 = G. CASTALDI, *Studi e ricerche intorno alla storia della scuola in Fano*, «Atti e memorie della Regia Deputazione di storia patria per le Marche», n. s. 10 (1915), pp. 259-288.

CORTESI 1980 = M. CORTESI, *Libri e vicende di Vittorino da Feltre*, «Italia medioevale e umanistica», 23 (1980), pp. 77-114.

DEGLI ABATI OLIVIERI GIORDANI 1784 = A. DEGLI ABATI OLIVIERI GIORDANI, *Orazioni in morte di alcuni signori di Pesaro della casa Malatesta*, Pesaro 1784.

DI FONZO 2000a = C. DI FONZO, *La leggenda del «Purgatorio di S. Patrizio» nella tradizione di commento trecentesca*, in S. FOÀ – S. GENTILI (a cura di), *Dante e il* locus inferni. *Creazione letteraria e tradizione interpretativa*, Roma 2000 [= «Studi (e testi) italiani», 4 (1999)], pp. 53-72.

DI FONZO 2000b = C. DI FONZO, *La leggenda del «Purgatorio di S. Patrizio» fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi*, «Studi danteschi», 65 (2000), pp. 177-201.

DUNLOP 2009 = A. DUNLOP, *Painted Palaces: the Rise of Secular Art in Early Renaissance Italy*, University Park, Pennsylvania 2009.

EICHE 1990 = S. EICHE, *Architetture sforzesche*, in *Pesaro tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia 1990², pp. 269-303.

FABBRI 1983 = R. FABBRI, *Le* Consolationes de obitu Valerii Marcelli *ed il Filelfo*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, III, 1, Firenze 1983, pp. 227-250.

FALCIONI 2001 = A. FALCIONI (a cura di), *La signoria di Carlo Malatesti (1385-1429)*, Rimini 2001.

FALCIONI 2007a = A. FALCIONI, s.v. *Malatesta (de Malatestis), Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVIII, Roma 2007, pp. 17-21.

FALCIONI 2007b = A. FALCIONI, s.v. *Malatesta (de Malatestis), Malatesta detto Malatesta dei Sonetti o Senatore*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVIII, Roma 2007, pp. 77-81.

FERA 1984a = V. FERA, *Antichi editori e lettori dell'«Africa»*, Messina 1984.

FERA 1984b = V. FERA, *La revisione petrarchesca dell'«Africa»*, Messina 1984.

FERA 1991 = V. F[ERA], in M. FEO (a cura di), *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine*. Catalogo della Mostra, 19 maggio-30 giugno 1991, Firenze 1991, pp. 41-44.

FERA 2003 = V. FERA, *Africa*, in M. FEO (a cura di), *Petrarca nel tempo. Tradizione lettori immagini delle opere*. Catalogo della mostra. Arezzo, Sottochiesa di San Francesco, 22 novembre 2003-27 gennaio 2004, [s. l.] 2003, pp. 255-278.

FESTA 1926 = N. FESTA in F. Petrarca, *L'Africa*, ediz. crit. per cura di N. Festa, Firenze 1926 (Edizione Nazionale delle opere di Francesco Petrarca).

FRASSO 1974 = G. FRASSO, *Petrarca, Andrea da Mantova e il canzoniere provenzale N*, «Italia medioevale e umanistica», 17 (1974), pp. 185-205.

FRATI 1891 = L. FRATI, *Tradizioni storiche del purgatorio di S. Patrizio*, «Giornale storico della letteratura italiana», 17 (1891), pp. 46-79.

FUBINI 1990 = R. FUBINI, *La rivendicazione della sovranità statale e il contributo delle "Historiae" di Leonardo Bruni*, in P. VITI (a cura di), *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*. Convegno di studi, Firenze, 27-29 ottobre 1987, Firenze 1990, pp. 29-62.

GENTILE – RIZZO 2004 = S. GENTILE – S. RIZZO, *Per una tipologia delle miscellanee umanistiche*, in E. CRISCI – O. PECERE (a cura di), *Il codice miscellaneo: tipologie e funzioni*. Atti del convegno internazionale, Cassino 14-17 maggio 2003, Cassino 2003 [= «S&T», 2 (2004)], pp. 379-407.

GIROLLA 1921-1923 = P. GIROLLA, *La biblioteca di Francesco Gonzaga secondo l'inventario del 1407*, «Atti e memorie della R. Accademia virgiliana di Mantova. R. Deputazione di storia patria per l'antico ducato», n. s. 14-16 (1921-1923), pp. 30-72.

GUARDO 2008 = M. GUARDO, Titulus *e* tumulus*: epitafi di pontefici e cardinali alla corte dei papi del XIII secolo*, Roma 2008.

GUERRIERI 2003 = E. GU[ERRIERI], *Bartholomaeus de Castro Plebis*, in *CALMA: Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, curantibus Cantabrigiae M. LAPIDGE, Florentiae G. C. GARFAGNINI et C. LEONARDI, I, 6, Firenze 2003, pp. 718-719.

HONNACKER 2008 = H. HONNACKER, *Carolus Malatesta*, in *CALMA: Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, curantibus Cantabrigiae M. LAPIDGE, Florentiae G. C. GARFAGNINI et C. LEONARDI, II, 5, Firenze 2008, pp. 566-567.

KRISTELLER 1981 = P. O. KRISTELLER, *Un opuscolo sconosciuto di Cencio de' Rustici dedicato a Bornio da Sala: la traduzione del dialogo «De virtute» attribuito a Platone*, in *Miscellanea Augusto Campana*, I, Padova 1981, pp. 355-376 (ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, II, Roma 1985, pp. 239-257).

KRISTELLER 1993 = P. O. KRISTELLER, *The Alleged Ritual Murder of Simon of Trent (1475) and Its Literary Repercussions: A Bibliographical Study* «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 69 (1993), pp. 108-111.

L'OCCASO 2005 = S. L'OCCASO, *Fonti archivistiche per le arti a Mantova tra Medioevo e Rinascimento (1382-1459)*, Mantova 2005.

LAZZARINI 1996 = I. LAZZARINI, *Fra un principe e altri Stati. Relazioni di potere e forme di servizio a Mantova nell'età di Ludovico Gonzaga*, Roma 1996.

LAZZARINI 2001 = I. LAZZARINI, s.v. *Gonzaga, Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LVII, Roma 2001, pp. 750-756.

LUISO 1980 = F. P. LUISO, *Studi sull'epistolario di Leonardo Bruni*, a cura di L. GUALDO ROSA, Roma 1980.

MALATESTI 1982 = M. MALATESTI, *Rime*, edizione critica a cura di D. TROLLI, Parma 1982.

MANZOLI 2000 = D. MANZOLI, *Nuovi carmi di Guarino Veronese*, Verona 2000.

MARTELLOTTI 1964 = G. MARTELLOTTI, s.v. *Bartolomeo da Castel Della Pieve (Bartholomaeus de Castro Plebis)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, VI, Roma 1964, pp. 705-707.

MASSÈRA 1914 = A. F. MASSÈRA, *Malatesta Ungaro e la Viola Novella*, «Giornale storico della letteratura italiana», 63 (1914), pp. 174-175.

MASSÈRA 1926 = A. F. MASSÈRA, *Jacopo Allegretti da Forlì*, «Atti e memorie della Regia Deputazione di storia patria per le province di Romagna», s. 4ª, 16 (1926), pp. 137-203.

MCMANAMON 1989 = J. MCMANAMON, *Funeral Oratory and the Cultural Ideas of Italian Humanism*, Chapel Hill-London 1989.

MEDICA 1997 = M. MEDICA, s.v. *Filippo di Domenico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XLVII, Roma 1997, pp. 734-735.

MONTI 1994 = C. M. MONTI, *Petrarca «auctoritas» nel commento ai classici: il «Preambulum» a Lucano di Pietro da Parma*, «Studi Petrarcheschi», n. s. 11 (1994), pp. 239-282.

MOZZARELLI 1990 = C. MOZZARELLI, *Nota storica*, in M. A. GRIGNANI *et al.* (a cura di), *Mantova 1430. Pareri a Gianfrancesco Gonzaga per il governo*, Mantova 1990, pp. 13-49.

NECCHI 1992 = E. NECCHI, *Una silloge epigrafica padovana: gli «Epygramata illustrium virorum» di Iohannes Hasenbeyn,* «Italia medioevale e umanistica», 35 (1992), pp. 123-177.

NEMETH PAPO – PAPO 2006 = G. NEMETH PAPO – A. PAPO, *Pippo Spano. Un eroe antiturco antesignano del Rinascimento*, Venezia 2006.

NOVATI 1888 = F. NOVATI, *Bartolomeo da Castel della Pieve grammatico e rimatore trecentista*, «Giornale storico della letteratura italiana», 12 (1888), pp. 181-218.

NOVATI 1891-1911 = F. NOVATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, 4 v., Roma 1891-1911 (Fonti per la Storia d'Italia, 15-18 bis).

NUZZO 2003 = A. NUZZO, *Le lettere di Stato di Coluccio Salutati ai Malatesti*, «Schede umanistiche», n. s., 17 (2003), pp. 5-55.

PACCAGNINI 1960 = G. PACCAGNINI, *Mantova. Le arti,* I. *Il Medioevo*, Mantova 1960.

PAGGIOSSI 1997-1998 = M. PAGGIOSSI, *Il "Capitulum Epythaphyorum" di Ramo Ramedelli,* Tesi di Diploma in Storia della Tradizione Manoscritta della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università "La Sapienza" di Roma, a. a. 1997-1998.

PARENTI 1987 = G. PARENTI, *L'invenzione di un genere, il «tumulus» pontaniano*, «Interpres», 7 (1987), pp. 125-158.

PARRONI 1990 = P. PARRONI, *La cultura letteraria a Pesaro sotto i Malatesti e gli Sforza*, in *Pesaro tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia 1990², pp. 203-222.

PASCUCCI 1978-1979 = I. PASCUCCI, *Certalto di Macerata Feltria e l'umanista Pietro Turchi in una notizia di Biondo Flavio*, «Studi Montefeltrani», 6-7 (1978-1979), pp. 17-43.

PASSERINI 1869-1870 = L. PASSERINI, *Malatesta di Rimini*, in P. LITTA (a cura di), *Famiglie celebri italiane*, XIII, Milano 1869-1970.

PATRIGNANI 2005 = G. PATRIGNANI, *Le donne del ramo di Pesaro*, in A. FALCIONI (a cura di), *Le donne di casa Malatesti*, II, Rimini 2005, pp. 787-909.

PELAEZ 1934-1935 = M. PELAEZ, *Il codice Vaticano-Rossiano 729,* «Atti dell'Accademia degli Arcadi e scritti dei soci», 13-14 [1934-1935], pp. 67-84.

PETRUCCI 1995 = A. PETRUCCI, *Le scritture ultime*, Torino 1995.

PIACENTINI 2008 = A. PIACENTINI, *Salutati e il progetto di edizione dell'*Africa*. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acquisti e Doni 441*, in T. DE ROBERTIS – G. TANTURLI – S. ZAMPONI (a cura di), *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo.* Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 2 novembre 2008 – 30 gennaio 2009, Firenze 2008, pp. 65-68.

Rimatori 1969 = *Rimatori del Trecento*, a cura di G. CORSI, Torino 1969.

ROSSI 1984 = D. ROSSI, *Le egloghe viscontee di Iacopo Allegretti*, Hildesheim 1984.

SANZOTTA 2010 = V. SANZOTTA, *Per Battista di Montefeltro Malatesti e Giovanni Quirini*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 23 (2010), pp. 73-83.

SCHIZZEROTTO 1977 = G. SCHIZZEROTTO, *Cultura e vita civile a Mantova fra '300 e '500*, Firenze 1977.

SELVELLI 1928 = C. SELVELLI, *Le arche di Margherita e di Paola Bianca Malatesta a Mantova e a Fano*, «Studia picena», 4 (1928), pp. 31-38.

TONINI 1880 = L. TONINI, *Rimini nella signoria de' Malatesta*, I, Rimini 1880.

TORELLI 1913 = P. TORELLI, *Jacobello e Pietro Paolo dalle Masegne a Mantova*, «Rassegna d'arte», 13 (1913), pp. 67-71.

VALENTI 1960 = F. VALENTI, s.v. *Allegretti, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma 1960, pp. 475-476.

VITI 1990 = P. VITI, *Una lettera di Leonardo Bruni per Carlo Malatesta*, in G. TARUGI (a cura di), Homo sapiens homo humanus. II. *Letteratura, arte e scienza nella seconda metà del Quattrocento.* Atti del XXIX convegno internazionale del Centro di Studi Umanistici. Montepulciano, Palazzo Tarugi 1987. *Individuo e società nei secoli XV e XVI*. Atti del XXX convegno internazionale del Centro di Studi Umanistici. Montepulciano, Palazzo Tarugi 1988, Firenze 1990, pp. 461-469.

VITI 1992 = P. VITI, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma 1992.

WALTHER = H. WALTHER, Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum. *Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen*, 6v., Göttingen 1969[2].

WALTHER, *Proverbia* = H. WALTHER, Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, 6v, Göttingen 1963-1969.

WEISS 1958 = R. WEISS, *Lineamenti per una storia degli studi antiquari in Italia dal XII secolo al sacco di Roma del 1527*, «Rinascimento», 9 (1958), pp. 141-201.

WOLTERS 1976 = W. WOLTERS, *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, I, Venezia 1976.

ZANICHELLI 1994 = G. Z. ZANICHELLI, *'Non scripsit set miniavit': Turinus e i codici del Petrarca*, «Studi petrarcheschi», 11 (1994), pp. 159-182.

ZUCCHI 1974 = R. ZUCCHI, *Ottonello Descalzi e la fortuna del «De viris illustribus»*, «Italia medioevale e umanistica», 17 (1974), pp. 469-490.

TOMMASO SCAPPATICCI

Impegno realistico e inquietudine esistenziale nei romanzi di Giuseppe Mezzanotte

Scarsa attenzione è stata riservata dalla critica alla narrativa di Giuseppe Mezzanotte (1855-1935), fin dal primo apparire dei suoi romanzi e racconti. Gli amici napoletani attribuirono la sfortuna alla riservatezza dell'autore, incapace di inserirsi nei meccanismi dell'industria culturale. Oppure ne cercarono le cause nel precoce trasferimento nella natìa Chieti, in un ambiente provinciale che complicava i tentativi di inserimento in un panorama letterario sempre più caratterizzato da divismi e competitività. È quanto gli rimprovera Roberto Bracco:

> Tu non hai saputo gesticolare, non hai saputo vociare, non hai saputo assumere atteggiamenti straordinari, e quindi non hai corrisposto alle esigenze del nostro paese in cui un artista austero silenzioso disdegnoso come te è un pesce fuor d'acqua. E quindi il risultato visibile, il risultato ufficiale della tua attività artistica è così inferiore ai tuoi grandi meriti!... E, anche, s'intende, è accaduto che hai fatto meno di quanto avresti potuto fare. T'è mancato l'ossigeno[1].

[1] Cf. OLIVA 1976, p. 153 (la lettera è del 19 novembre 1922). Ancora Bracco, in un'altra lettera del 30 luglio 1909, dichiara: «il tuo soggiorno a Chieti – data la tua grande dignità riservata – ti ha appunto privato della *réclame* (giornali, critici, incensatori, etc. etc.). Anche vivendo in una grande città, col tuo carattere e col tuo metodo, avresti ottenuto poco; ma certo avresti ottenuto più di quanto ottieni». Mentre Vittorio Pica, il 20 ottobre 1886, affianca la consueta denuncia della «negligenza» all'invito a difendere il proprio «valore letterario»: «Debbo aggiungere ancora che a me sembra che siano tuttavia pochissimi coloro che si sono formati un concetto esatto del tuo reale valore letterario, e che a ciò ha non poco contribuito la tua negligenza, modestia o strafottenza che chiamar si voglia? Io non dico già che bisogna da sé stesso mettersi sul piedistallo ed imporre – come qualche nostro comune amico – con voce altezzosa agli altri l'am-

Alla presunta «negligenza» di Mezzanotte gli amici reagiscono impegnandosi in autentiche campagne pubblicitarie, finalizzate a diffonderne le opere, a scrivere e sollecitare recensioni, a imporlo all'attenzione di critici e pubblico[2].

Un impegno che, però, non raggiunge lo scopo di inserire lo scrittore abruzzese nel dibattito letterario e, tanto meno, di garantire un successo di vendite[3]: quasi un anticipo del silenzio registrato nei primi decenni del nuovo secolo, quando Mezzanotte incontra non poche difficoltà a pubblicare i suoi ultimi romanzi (e deve rassegnarsi a lasciare inedita *La serrata di Pian d'Avenna*), mentre la critica si disinteressa di un fenomeno sempre più ristretto in ambito regionale. Lo dimostra il rapido profilo dedicatogli da Croce[4], che, per quanto scriva nel 1935, si sofferma soltanto sulla prima fase della sua produzione letteraria e insiste più sui limiti che sui pregi. Occorre attendere il secondo Novecento per rilevare un mutamento di rotta, contrassegnato dalla monografia di Gianni Oliva (corredata di una preziosa sezione epistolare, comprendente le lettere scritte all'autore dagli amici napoletani) e da iniziative editoriali, che hanno affiancato la pubblicazione di opere inedite alla riproposta di altre già note ma praticamente introvabili[5].

Non convince, però, l'opinione diffusa di un Mezzanotte chiuso nel culto di un superiore ideale artistico ed estraneo agli schemi sempre più costrittivi del mercato librario. È vero che spesso egli proclama l'esigenza di non subordinare l'arte a ragioni commer-

mirazione (…); ma credo che riesca utile il mostrare altrui di aver coscienza – non eccessiva né vanagloriosa – del proprio merito»: *ibid.*, pp. 136 e 238.

[2] Si danno da fare un po' tutti (Bracco, Salvatore Di Giacomo, Matilde Serao, Federigo Verdinois), ma particolarmente attivo è Vittorio Pica, che raccomanda *La tragedia di Senarica* a una lunga serie di possibili recensori, tra cui Camerini, De Roberto, Contessa Lara, Ferdinando Russo, G. A. Cesareo, Mario Giobbe, Capuana: OLIVA 1976, pp. 120-123, 185-187, 197, 239, 242, 245-255, 283.

[3] Anche per la più fortunata delle sue opere, *La tragedia di Senarica*, Vittorio Pica è costretto ad ammettere il sostanziale fallimento del *battage* pubblicitario, risoltosi in una «vendita finora *moscia* assai»: OLIVA 1976, p. 251.

[4] CROCE 1950, pp. 187-196.

[5] Ci limitiamo a ricordare MEZZANOTTE 1977, 1991, 1995, 1998a, 1999a.

ciali, nella convinzione di uno svilimento estetico di opere troppo preoccupate di ottenere il consenso di editori e pubblico:

> L'arte asservita al bisogno materiale quotidiano diviene un'industria. L'artista obbligato a vivere dell'arte come un operaio è costretto a misurare la produzione del suo ingegno conformemente alla richiesta; e quindi il concepimento, la forma, l'esecuzione sono regolati non più da misure estetiche e tecniche, ma da misure commerciali: e l'arte fra questi ceppi se ne muore[6].

D'altra parte non può essere considerato un semplice incidente di percorso il caso de *La setta degli Spettri*, scritto su commissione e aperto alle suggestioni della narrativa d'appendice, come se solo allora (e solo per una sollecitazione esterna) Mezzanotte si sia piegato ad assecondare le richieste del pubblico[7]. Già l'attività giornalistica lo aveva avviato a un ritmo di scrittura che non poteva ignorare, nelle scelte tematiche ed espressive, la destinazione a un consumo immediato. E tutti i suoi romanzi sono caratterizzati da una contaminazione di elementi eterogenei, affiancando motivi naturalistici (e qualche apertura decadente) a spunti romantici ancora graditi a larghe fasce di lettori. Sono storie di passioni e di contrasti, in cui a volte la tensione patetica sfugge al controllo e il gusto delle scene ad effetto si inserisce in contesti non sempre rispettosi dell'impostazione realistica.

Mezzanotte sottolinea con orgoglio la sua condizione di «solitario che ama vivere nell'ombra, pago del suo proprio mondo intellettuale e poco desideroso di ogni chiasso»[8]. Ma la sua ostentata fierezza è intrisa di un senso di amarezza per gli scarsi riconoscimenti, e il ritorno a Chieti, dopo i giovanili entusiasmi napoletani, è vissuto con lo sconforto di chi vede nella provincia la condanna a un isolamento privo di stimoli culturali. Il confronto con il vita-

[6] MEZZANOTTE 1902a, pp. 51-52.

[7] Cf. quanto dice A. Palermo (in MEZZANOTTE 1977, pp. 16-17) sulle corrispondenze tra *La setta degli Spettri* e la precedente produzione dello scrittore abruzzese.

[8] MEZZANOTTE 1902a, pp. 221-222.

lismo e la fecondità letteraria del conterraneo D'Annunzio non può che accrescere il senso di avvilimento:

> È romantica l'immagine del ritiro e della quiete feconda di lavoro per colui che vive d'intelletto e dedica se stesso a far libri ed opere d'arte: e questa illusione difendeva contro di me Gabriele D'Annunzio nel suo paradiso di Francavilla al mare e in una magnifica mattinata di settembre. Ma egli, in quel suo paradiso, si abbandonava ad orge di lavoro dopo essersi saziato, saturato di vita cittadina, e dopo di aver rinnovata la sua personalità e la sua ricchezza intellettuale dovunque fervono la vita e l'intelligenza, dovunque risplende la bellezza e l'arte. E questo, sì, è vero e giusto; ma non il passare tutti i propri anni e veder fuggire l'età fattiva in un perimetro di poche migliaia di metri, vedendo ogni dì le stesse facce, le stesse cose, gli stessi ritrovi[9].

Di qui i continui contatti epistolari con l'ambiente napoletano[10] e il tentativo, nel 1903, di tornare a stabilirsi nella città della sua giovinezza, entrando nella redazione de «Il Matìtino»[11].

Per quanto continui l'attività giornalistica, collaborando soprattutto a fogli locali («Lo Svegliarino», «La Provincia di Chieti», «L'idea abruzzese», «L'Abruzzo» ecc.)[12], la produzione narrativa di Mezzanotte si arresta nei primi anni del nuovo secolo, con *La serrata di Pian d'Avenna* collocabile tra il 1904 e il 1906. Segue un silenzio trentennale, in conseguenza di una crisi artistica a cui contribuiscono la frustrazione per l'isolamento in provincia e l'esaurirsi dei presupposti culturali che avevano costituito il fondamento

[9] MEZZANOTTE 1902a, p. 356.

[10] A differenza di quelle degli interlocutori, però, non si conservano le lettere scritte da Mezzanotte.

[11] Ma la risposta di Scarfoglio, del 27 ottobre, gli toglie qualsiasi speranza: «Caro Mezzanotte, con gran piacere ti farei venir qui; ma la fusione col *Corriere* mi ha regalato una pleiade di cooperatori che pesano sul bilancio in modo spaventevole, e mi legano le braccia. Potresti però di lontano mandare qualche articolo»: cf. OLIVA 1976, p. 278.

[12] Scrive anche su giornali di Bologna («Il Resto del Carlino»), Milano («Varietas», «La lettura», «Corriere dei Piccoli»), Catania («Il giornale dell'Isola»), Torino («Illustrazione del Popolo»), ma in maniera rapsodica e con un'intensità incomparabile con quella quasi fluviale dei decenni precedenti: cf. DI NALLO 1998a.

della sua poetica. Ma vi si aggiungono il progressivo incupirsi della concezione della vita e lo sconforto per l'insuccesso di opere che incontravano sempre maggiori difficoltà nel trovare uno sbocco editoriale.

Mezzanotte proveniva da una educazione romantica, assimilata soprattutto attraverso le lezioni del byroniano Pasquale De Virgilii, suo professore al liceo di Chieti (e futuro suocero). Fu De Virgilii a sostenere le sue aspirazioni letterarie, nonostante la contrarietà della famiglia, una delle più in vista della borghesia locale, che impose al giovane l'iscrizione alla Facoltà di Giurisprudenza, a Napoli, e continuerà a ostentare indifferenza nei confronti della sua produzione artistica[13]. L'iniziale ammirazione per il maestro si risolse, in seguito, in un giudizio limitativo che, oltre a ispirarsi alle pagine di De Sanctis, si configura come una presa di distanze dalle componenti romantiche ancora presenti nelle sue opere. La polemica contro il sentimentalismo e le astrazioni idealistiche deriva dall'adesione alla nuova mentalità positiva, che lo porta a rinnovare il suo bagaglio culturale, ma senza escludere il legame con una tradizione avvertita come efficace correttivo allo scientismo dilagante.

A Napoli, dove arriva nel 1874, Mezzanotte trascorre il periodo più sereno e operoso della sua vita. Si inserisce agevolmente in un ambiente caratterizzato da grande vivacità culturale, in cui confluivano il magistero di De Sanctis[14], il diffondersi del positivismo, una tensione innovativa particolarmente evidente nell'ambito giornalistico e sostenuta da una folta e rampante generazione di giovani intellettuali. La partecipazione, a partire dal 1879, al cenacolo costituitosi intorno alla pagina letteraria de «Il Corriere del Mattino» di Cafiero, autentica «palestra di formazione» di molti di

[13] Di Tizio (DI TIZIO 1986, p. 35) ricorda che, dopo la pubblicazione di *Checchina Vetromile*, Mezzanotte «ne mandò subito una copia a casa, ma "dopo un mese" la trovò "intonsa sul tavolino paterno"».

[14] «Francesco De Sanctis ci diceva quelle mirabili lezioni che il giornale più popolare ['Il Roma'] raccoglieva nelle sue appendici come un romanzo, e il popolo leggeva»: MEZZANOTTE 1902a, p. 351.

questi giovani[15], gli consente di entrare nel mondo giornalistico e di avviare una intensa produzione di novelle, poi confluite in una serie di raccolte[16]. Come egli stesso ammette, «in Napoli è nata la nostra persona intellettuale»[17], e si delineano le direttive di una poetica destinata a registrare varianti, ma senza intaccarne la sostanziale coerenza.

I saggi critici, apparsi prima su giornali e poi riuniti in *Colonne di prosa* (1902), evidenziano la coscienza di operare in un'età di transizione, in cui l'aspirazione al nuovo convive con il perdurare di vecchie formule:

> noi che viviamo in un periodo d'incertezze, da quella della coscienza a quella delle forme politiche, (…) al principio di una civiltà in cui tutto è necessario che si rinnovi, dai mezzi più ordinari della vita materiale all'indirizzo dello spirito e della mente, viviamo anche in una grande incertezza artistica (…). Sentiamo l'angustia di dover costringere in vecchie formule e in vecchi canoni i nostri ideali d'arte; l'incapacità di distrigarli dai vecchi pregiudizi di coltura; l'impotenza di crear forme nuove, che riveliamo in ogni strana ricerca di novità e nel dilettantismo estetico; la falsità dell'arte nostra, decadente come noi; e quando la nostra arte di scrivere si volge intorno ad un argomento della vita vissuta, diviene per noi fatica più piacevole, più agevole, più naturale, e ci dà bei risultamenti[18].

Il realismo di Mezzanotte si colloca all'interno di un naturalismo filtrato attraverso la lezione di De Sanctis e interpretato soprattutto come adesione alla vita vissuta, a una contemporaneità da cogliere nella duplice dimensione della connotazione ambientale e dei problemi di coscienza. La convinzione che la letteratura debba fondarsi sul vero scaturisce dal riconoscimento della fun-

[15] Oliva 1976, p. 17.

[16] Mezzanotte 1884; 1889; 1896: ma l'esordio nella narrativa era avvenuto con Mezzanotte 1875 e, subito dopo, Mezzanotte 1876.

[17] Mezzanotte 1902a, p. 364.

[18] *Ibid.*, pp. 355-356.

zione innovativa della scienza, con le sue componenti di positività, di concretezza, di rifiuto degli idealismi romantici. Emblematica è la vicenda di 'Nania Pinti, il protagonista de *La tragedia di Senarica*, che recupera la fiducia in se stesso grazie alla lettura di testi positivistici e alle loro sollecitazioni al progresso e a un equilibrio da raggiungere con una «serena» partecipazione alla lotta per la vita:

> Lo studio dei positivisti inglesi, da Darwin ad Herbert Spencer, gli schiuse nuovi orizzonti avanti all'intelletto, e gli manifestò un concetto nuovo della vita (…): quella filosofia che determina le leggi della vita e dell'intelletto con uno scetticismo sereno e ne ricerca la ragione e lo sviluppo quasi con processo matematico, trovò nell'animo di lui un buon terreno dove radicarsi e germogliare. Ora, essa negava le triste esagerazioni del romanticismo cotanto radicato ancora nell'indole e nell'educazione comune; (…) apriva la speranza, anzi assicurava la certezza della vittoria nella lotta per la vita, a coloro che combatterono sempre, costantemente, e perseverarono[19].

Ma è una poetica che non comporta una accettazione dogmatica del metodo scientifico e, tanto meno, la disponibilità a riconoscersi nella nuova scuola letteraria zoliana: più che da presupposti teorici, l'avversione di Mezzanotte alle etichette letterarie[20] deriva dalla coscienza di avere elaborato un modello narrativo difficilmente inseribile in qualcuna delle correnti contemporanee.

È significativa la preferenza data a Dickens rispetto non solo a Zola, ma anche a Manzoni, superato dallo scrittore inglese nella «più sincera realtà dei personaggi» e nella fedeltà a una ispirazione non condizionata da preconcetti ideologici[21]. Mezzanotte sostiene

[19] MEZZANOTTE 1998b, pp. 335-336.

[20] «La scuola dunque è alcun che di a posteriori nell'arte; volerla considerare a priori, cioè, farsene un preconcetto significa voler rinunciare alla propria personalità»: MEZZANOTTE 1902a, p. 169.

[21] Cf. MEZZANOTTE 1902c, in cui si sottolineano le coincidenze fra Manzoni e Dickens («Essi hanno comune la esatta osservazione della vita, un assoluto amore del bene e una rara facoltà di ritrarre le minime particolarità, i minimi accidenti esteriori delle cose»), ma si rimprovera al primo il fatto che «non si è abbandonato totalmente alle

l'esigenza di un'«arte pura», che, però, non si identifica con la teoria decadente dell'«arte per l'arte», ma rimanda al rifiuto verista di una letteratura, come quella romantico-risorgimentale, contaminata da intenti di carattere pratico (politico, religioso ecc.). È dal principio di autonomia del fatto artistico che deriva l'attenzione al reale:

> agli occhi dello scrittore verista, l'arte in tanto è autonoma in quanto riproduce senza mediazione alcuna la verità effettuale delle azioni, o meglio del comportamento umano, quale si esplica in circostanze ambientali ben determinate[22].

In questa prospettiva si spiega l'attenzione pressoché esclusiva rivolta da Mezzanotte alle due realtà regionali, quella abruzzese e quella napoletana, legate alla sua esperienza umana e culturale: due ambienti che costituiscono lo sfondo costante della sua narrativa, ora alternandosi (alla Napoli di *Checchina Vetromile* segue la Senarica-Chieti del secondo romanzo), più spesso intrecciandosi, con accostamenti di personaggi provenienti da entrambe le regioni. È una sorta di principio di competenza, che mira a dare un maggiore senso di realtà, e implica anche un autobiografismo poco collimante con il metodo naturalistico. Nei romanzi si riflettono spesso vicende personali dell'autore, con coincidenze così evidenti da non lasciare dubbi sulla programmaticità dell'operazione, ma anche con una costante tendenza a mascherare i fatti con l'inserimento di spunti di pura immaginazione. È quanto si verifica soprattutto ne *La tragedia di Senarica*, quasi una trasposizione narrativa dei casi della famiglia Mezzanotte, che, con i suoi riferimenti a fatti e individui realmente esistiti, suscitò l'irritata reazione dei conterranei nei confronti di chi

ispirazioni dell'arte, (…) ma l'ha moderata e l'ha asservita ad un preconcetto messo innanzi a sé come ispiratore dell'opera: a quello di un cattolicesimo forzato, di una virtù assoluta, per conseguenza, in tutto ed in tutti (…). Ne avviene un continuo contrasto dello scrittore con sé stesso; dell'artista innamorato delle forme dell'arte e del letterato incaponito in un'idea».

[22] SPINAZZOLA 1977, p. 6.

non si peritava di mettere sulla pagina beghe e figure locali. Ma anche *Checchina Vetromile*, per ammissione dello stesso autore, si ispira a un suo amore giovanile[23], a testimoniare la persistenza di una sensibilità romantica da cui pure si cerca di distaccarsi.

La narrativa di Mezzanotte si inserisce nella tendenza postunitaria alla scoperta di un mondo regionale, con una serie di caratteri (il gusto delle cose concrete, la disponibilità al documento umano e sociale ecc.) che la collegano al programma naturalistico, ma senza la dirompente innovazione della scrittura di Zola o di Verga. Il suo realismo si orienta verso soluzioni empiriche e non poco compromissorie, riconoscendosi nell'orientamento contemporaneo verso il vero, ma sganciato da presupposti scientifici. Alla teoria dell'autonomia dell'arte si affianca la convinzione di una perdurante funzione etico-civile, che impone di denunciare la decadenza morale e le ingiustizie sociali nascoste sotto le apparenze di un progresso garantito da scienza e tecnica:

> l'arte è l'arte; ma è documento della vita. Quando la vita è agitata, l'arte non può essere oziosa (…). Quando la vita è agitata, l'arte è combattente[24].

Moralismo e sensibilità sociale spingono verso un impegno a cui si oppone la tendenza a un ripiegamento intimistico sfiduciato e dolente, alimentato da una concezione della vita che fin dagli inizi non condivide il fervore ottimistico dell'età del positivismo e sempre più predilige l'analisi di complessi conflitti interiori. Fino ad arrivare a prendere atto della difficile decifrabilità del reale (*Il tessuto di finzioni*, *L'erede*) e della crisi del metodo scientifico (*La serrata di Pian d'Avenna*), incapace di risolvere i casi di coscienza con il ricorso esclusivo a una logica fredda e rigorosamente razionale.

[23] Cf. la novella *Elogio dell'amor platonico* (MEZZANOTTE 1999b, p. 673), in cui Mezzanotte dice che una fanciulla da lui amata gli aveva ispirato «il nome e la figura principale del mio primo romanzo».

[24] MEZZANOTTE 1893a.

I protagonisti dei romanzi sono tutti connotati da un senso di smarrimento e di insoddisfazione per l'impossibilità di realizzare le loro aspirazioni a una pienezza vitale, costretti a soccombere di fronte a una realtà di finzioni e di pregiudizi. È un mondo in cui ideali e sentimenti sono destinati a essere conculcati, repressi dalla dominante logica economica, dalla sopraffazione dei più forti ed egoisti, dal senso di inettitudine. Su tutti incombe un destino di sconfitta e spesso di morte, una condanna alla solitudine e all'incomprensione, che esclude la possibilità di una conclusione consolante delle vicende narrative. Sempre infelici e impossibili sono gli amori, capaci di esaltare nei brevi momenti di condivisione dell'affetto, ma proiettati in una dimensione di precarietà che li espone ai rischi dell'opposizione delle famiglie, della vanità o debolezza di uno dei partner, della fine per stanchezza o per tradimento. Mezzanotte si serve dei personaggi per «esemplificare l'ideale ed eterno contrasto ch'egli scorge nel fondo dell'umanità: un dualismo irresolubile, esemplificato attraverso le varie tappe della sua narrativa, ora tradotto nello scontro tra caratteri forti e deboli (*Checchina Vetromile*), ora in quello tra l'uomo positivo e l'uomo idealista e sfortunato (*Tragedia di Senarica*), ora in quello tra semplicità coraggiosa e buona e pretenziosità infedele ed egoistica (*Tessuto di finzioni*)»[25].

Pur facendosi testimone della crisi del positivismo, lo scrittore abruzzese conserva la fiducia nella capacità della scienza di contribuire al miglioramento delle condizioni dell'umanità e sostiene l'esigenza di un riformismo omologo alle teorie evoluzioniste e finalizzato alla realizzazione di una giustizia sociale:

> noi entriamo in una nuova fase della vita sociale moderna, e con criteri che non avevano i nostri padri (…); con criteri positivi, rafforzati dalla

[25] OLIVA 1976, p. 44: una visione problematica che, del resto, è già delineata nel giovanile *Domiziano e Lidia*, in cui il protagonista è «combattuto tra il richiamo dei sensi per Poppea e l'amore casto per la schiava Lidia», con l'aggiunta dell'«indecisione tra il ripudio della vecchia religione pagana e il fervore per l'incipiente cristianesimo»: *ibid.*, p. 37.

> scienza moderna, che è obbiettiva e pratica. Più che declamare parliamo; più che sollevare le passioni, illuminiamo le coscienze; più che creare una chiesuola, un partito, una teoria, propugniamo la giustizia sociale come ultima necessaria conseguenza della società. Ma nel fare tutto questo, obbediamo, se vogliamo raggiungere i nostri intenti, alla legge naturale e scientifica della evoluzione[26].

Se ne *La tragedia di Senarica* le elezioni politiche del 1882 segnano il «tracollo» dei reazionari mascherati da liberali, ne *La serrata di Pian d'Avenna* l'iniziativa industriale di Clennam scuote l'atmosfera immobile della misera valle abruzzese, nonostante le resistenze opposte da proprietari terrieri conservatori e da masse inconsapevoli o manovrate. Mezzanotte coglie la crisi della borghesia postunitaria, accusandola, sia nella produzione giornalistica che in quella narrativa, di non saper assolvere la funzione direttiva in una società in rapida trasformazione[27]. Ma, pur sostenendo la necessità di riforme mirate a migliorare le condizioni dei ceti inferiori, non vede alternative al sistema borghese e non ritiene che la questione sociale possa essere risolta con la lotta di classe, tanto più se condotta da socialisti in genere presentati come demagoghi facinorosi e opportunisti, poco attenti alle vere esigenze dei lavoratori[28].

Per quanto legato al positivismo in un complesso rapporto di consensi e di rifiuti, Mezzanotte risente anche del contemporaneo affermarsi del decadentismo, da cui deriva spunti, atmosfere, atteggiamenti psicologici, oltre a figure di esteti impegnati in una ostinata ricerca del piacere (come Cedino ne *Il tessuto di finzioni*) o di

[26] MEZZANOTTE 1893b.

[27] «Chi non sa oggimai che la società borghese è corrotta fino alle midolla? Lo sanno i borghesi stessi che vivono e godono di questa corruzione; lo sanno gli stessi proletari che ne profittano»: *ibid*. E, ancora: «Ora chi è che ha discacciato Dio? Chi è che nel tempio di ogni cuore ha elevato un culto al vitello d'oro? Chi è che ha affermato che l'onore è un mito? È la borghesia, la quale oggi si è ridotta fra le supreme cariche dello Stato, i supremi fastigi della ricchezza, le supreme rocche della pubblica estimazione, e l'obbrobrio del carcere»: MEZZANOTTE 1902b.

[28] «La lotta contro la borghesia a me pare un non senso. Questa è in disagio, quanto e più della classe protestante; immiserita, geme nel silenzio, e quasi non bastasse il danno, è tratta alla gogna da una violenta critica: MEZZANOTTE 1895.

superuomini animati da vitalismo prometeico e da idee di sapore nicciano (Clennam ne *La serrata di Pian d'Avenna*[29]). L'amicizia con il conterraneo D'Annunzio porta a reciproche cortesie, con scambi di libri e attestati di stima, fino ad arrivare alla canzone scritta da Mezzanotte in occasione del conferimento all'Immaginifico della cittadinanza onoraria di Chieti. Ma, a volte, fra gli elogi si insinuano riserve che rimandano a una diversa concezione dell'arte, come negli accenni al «dilettantismo estetico» e all'«artificio» prodotti da «strana ricerca di novità»[30]. Con la sua poetica realistica (e con l'immagine di un Abruzzo lontanissimo dalla dimensione mitica e dalla primordiale animalità di *Terra vergine*), Mezzanotte prende le distanze dai «decadenti moderni», che «danno importanza solo alla bella forma, anzi alle belle parole»[31], e riserva ai personaggi-esteti una connotazione moralmente negativa, di edonisti indifferenti alle sofferenze provocate dal loro egoismo.

La tensione a una narrazione distaccata e oggettiva non esclude la partecipazione ai drammi dei protagonisti e si distribuisce sul duplice versante di una attenta ricostruzione ambientale e di un vivo interesse per i problemi di coscienza. Le vicende sono calate in una dimensione di contemporaneità, di cui si precisano i risvolti topografici, sociali, di mentalità e di costumi, mentre le indagini psicologiche affiancano casi di normale quotidianità a situazioni estremizzate, che consentano uno scandaglio della complessa sensibilità moderna. Con esiti in cui la tendenza naturalistica allo studio del meccanismo delle passioni sembra a volte contaminarsi con le modalità drammatizzanti dello psicologismo romantico. E il tono oscilla fra l'austera serietà del narratore di inquietudini esi-

[29] Secondo il quale «il pensiero che crea ha bisogno di una esaltazione dionisiaca che viene dalla gioia della creazione»: MEZZANOTTE 1991, p. 367.

[30] MEZZANOTTE 1902a, pp. 355-356. Nei versi iniziali della canzone Mezzanotte contrappone la sua sfortuna editoriale ai clamorosi successi dell'amico, ma allusivamente, attraverso le immagini antitetiche di «lauri» e «ortiche», evidenzia anche il contrasto fra il suo realismo attento alla mediocrità della vita quotidiana e la fastosa ispirazione di D'Annunzio: «Fratello, rose e lauri ha la tua fronte; / la mia stringon papaveri e ortiche»: cf. OLIVA 1976, p. 82.

[31] MEZZANOTTE 1902a, p. 173.

stenziali e la mestizia conseguente a una sempre più desolata concezione della vita, con in più un senso umoristico già colto dai primi lettori (Bracco, Pica, Di Giacomo): un *humour* finalizzato ad attenuare la retorica e a smascherare ipocrisie, ma che rivela anche l'intento di distanziare la materia e di inserire una vena di straniamento nella prospettiva realistica della vicenda.

Le soluzioni espressive si distaccano dall'impraticabile modello di Verga, affiancando i moduli ricercati e complessi di una prosa di stampo tradizionale, non priva di arcaismi e ricercate simmetrie, alla tensione ai modi colloquiali di un italiano medio regionale. Si passa da un lirismo accentuato da una folta aggettivazione, e presente soprattutto nelle descrizioni di paesaggi e di sensibilità romanticamente rarefatte o passionali, alla ripresa di locuzioni dialettali, mirate a sottolineare l'ambientazione provinciale o a connotare in senso umoristico qualche personaggio: calchi, comunque, usati con parsimonia e in genere evidenziati dall'uso del corsivo, a sottolineare il distacco dell'autore che rifiuta la strategia verghiana di una assimilazione della mentalità e del linguaggio popolari e ripropone la tradizionale diversità tra la voce del narratore e i rari interventi di personaggi dialettofoni. Tranne alcune eccezioni, del resto, i protagonisti dei romanzi appartengono alla borghesia agiata o all'aristocrazia di provincia, con una connotazione socio-culturale che consente di mantenere il linguaggio a un livello di sostenutezza e di riservare esiti più scorrevoli alle sezioni dialogiche. Ma si avverte anche una evoluzione stilistica, con il progressivo passaggio a un discorso più piano e una disponibilità a incrementare il lessico, assorbendo termini tecnici imposti dalle nuove tematiche (ne *La serrata di Pian d'Avenna* numerose espressioni sono desunte dal linguaggio psichiatrico e scientifico).

Mezzanotte esordisce nel romanzo dopo una intensa attività giornalistica e una varia produzione di novelle, aspirando a una dimensione più qualificante e duratura di quella garantita dal consenso di lettori della stampa quotidiana. Ma non perde i contatti con la sua iniziale attività, per cui spesso i romanzi, prima di apparire in volume, sono proposti sui giornali o, come nel caso de *La*

setta degli Spettri, sono addirittura concepiti per la pubblicazione in appendice. La pratica giornalistica, del resto, gli suggerisce modalità destinate a rifluire nei romanzi, quali la capacità di osservazione, la tendenza alla ricostruzione ambientale, la stessa alternanza di distacco realistico e partecipazione emotiva, realizzando quel binomio giornalismo-narrativa particolarmente diffuso nell'ambiente culturale napoletano di fine Ottocento e attuato in modo inarrivabile da Matilde Serao. Quanto alle novelle, si registrano continui scambi con i romanzi, secondo un procedimento bidirezionale che non relega le prime al ruolo di cartoni propedeutici a un più ampio sviluppo narrativo, ma comporta anche il movimento inverso, di motivi che, nati nei romanzi, trovano variazioni e svolgimento nei racconti[32].

Il romanzo di esordio, *Checchina Vetromile*, è pubblicato nel 1884 da Sommaruga, con cui Mezzanotte era entrato in rapporti grazie alle comuni amicizie (a cominciare da D'Annunzio) e a una sia pur modesta collaborazione al «Capitan Fracassa» e alla «Cronaca bizantina»[33]. Ma la coincidenza con la clamorosa vicenda giudiziaria dell'editore non agevola la divulgazione dell'opera, in quanto, come gli scrive un interessato Scarfoglio:

> Il tuo libro, naturalmente, come tutti quelli pubblicati dal Sommaruga, non può trovar molto favore. Sommaruga (…) è nel momento del crollo: capirai che tutti gli offesi da lui negl'interessi, nella vanità, o in altro, si guarderanno bene dal fare la minima cosa che possa tornargli utile o piacevole[34].

[32] Un intreccio particolarmente ramificato nel caso de *La tragedia di Senarica*, come hanno dimostrato OLIVA 1976, pp. 59-60; PALERMO 1977, pp. 18-19; DI NALLO 1999, pp. 14-16.

[33] Ma A. Di Nallo (1998b, p. 37) ricorda che il romanzo «era già stato ospitato in appendice dal "Giornale di Chieti" per una durata di 32 puntate, a partire dal 1° ottobre 1882 (…) e portava, unica variazione di effettivo rilievo, il titolo di *Triste primavera*».

[34] Cf. OLIVA 1976, p. 277. Sulla stessa linea è una lettera della Serao del 27 ottobre 1884: «Caro Mezzanotte, persuadetevi che "Fanfulla" e "Antologia" non parleranno di *Checchina* in odio all'editore: e così molti altri. Siete stato doppiamente sfortunato con

Checchina Vetromile è un romanzo insieme di ambiente e di caratteri, che coniuga l'impegno a cogliere i meccanismi di inquiete psicologie e la tendenza a una rappresentazione corale della vita e dei costumi napoletani. Le notazioni ambientali si soffermano sulla brulicante vivacità delle strade e dei mercati, sui chiassosi riti del Natale, su suoni e colori dei paesaggi, e ancora passeggiate alla villa e al corso, spettacoli teatrali, trattorie, carrozzelle, tradizioni culinarie: in una prospettiva che sembra rimandare più alla dimensione affettiva del legame dell'autore con il luogo della sua formazione culturale che alla strategia naturalistica della ricostruzione del *milieu*. Sono descrizioni così minuziose e insistite da assegnare alla città un ruolo rilevante e quasi da farne la vera protagonista della storia[35], ma che contemporaneamente sembrano sollecitare un compiaciuto assaporamento di sfondi ambientali, degustati nella loro autonomia e tanto esorbitanti da prevalere sul racconto. All'impressione di un precario equilibrio strutturale si aggiunge il gusto dei contrasti ad effetto, finalizzato a evidenziare l'angoscia dei protagonisti anche con l'accostamento a briose scene di vita cittadina. Ma, d'altra parte, gli squarci ambientali hanno una precisa funzione narrativa, di concorrere, per analogia o per antitesi, ai sentimenti dei personaggi, sottolineando una vitalità e una esuberanza destinate a estendersi dalla dimensione collettiva a quella individuale, di anime protese a una pienezza esistenziale sia pure difficile da realizzare. E non è da escludere che l'oltranza descrittiva riveli l'adesione, non importa se consapevole o istintiva, all'orientamento naturalistico ad abolire la gerarchia fra narrare e

questa pubblicazione. Sommaruga non vi ha pagato: e dovete scontare l'antipatia che hanno gli altri giornali per lui. Fate core e scrivete dell'altro; e alla *Checchina* non ci pensate più»: *ibid.*, p. 284.

[35] Lo sostiene G. Oliva (OLIVA 1976, p. 37). Anche Croce, peraltro poco benevolo nei confronti del romanzo («la storia non prende profondamente l'animo e la fantasia dell'autore, sebbene egli la svolga con molta buona psicologia: par quasi l'ossatura di un libretto sul quale si canti la musica. (…] Si sente che l'autore di queste pagine è un giovane alle sue prime prove: si sente nella facondia ridondante, e qua e là errante, dello stile»), sottolinea soprattutto l'attitudine di Mezzanotte a «*osservare* e *ritrarre* amorosamente Napoli nei suoi vari aspetti»: CROCE 1950, pp. 187-190.

descrivere, facendo della descrizione un elemento indispensabile della narrazione.

Si avverte l'affinità con la narrativa della Serao, a cui Mezzanotte si avvicina, oltre che per la tematica napoletana, per la tecnica enumerativa fondata sui lunghi elenchi di oggetti e prodotti[36], per la cordiale rappresentazione delle inquietudini della piccola borghesia, per la stessa incontinenza descrittiva[37]. E il nome della protagonista del romanzo rimanda a quello di un personaggio presente in alcuni racconti della Serao (*La virtù di Checchina*, *Telegrafi dello Stato*, *Scuola normale femminile*), ponendo un problema di priorità che l'intreccio delle date di composizione dei rispettivi scritti rende di non facile soluzione, per quanto si propenda ad attribuire a Mezzanotte il debito verso la già affermata scrittrice napoletana.

Checchina Vetromile narra la vicenda di Gaetano Pietraroia, modesto impiegato diviso fra l'attrazione per due donne dal carattere profondamente diverso. Da un lato c'è Matilde Caliendo, espressione di una femminilità fragile e sentimentale, connotata da *topoi* romantici che delineano una figura di fanciulla buona e di salute cagionevole, impegnata a cercare di trattenere l'amato con la forza di un affetto pacato e profondo, ma destinata a incarnare il ruolo della vittima innocente e, quindi, a morire di dolore e di amore. Energica e volitiva è, invece, Checchina, in cui compaiono i caratteri della donna fatale e dominatrice, capace di sedurre con il fascino di una fierezza apparentemente impassibile, ma in realtà agitata da profonda inquietudine. La tragedia familiare, che da cinque anni la condanna al lutto per l'assassinio del padre ad opera della camorra, si scontra con un fremente desiderio di vita e di amore che rende aggressiva la sua repressa sensualità. Di qui la

[36] Cf. le molte pagine dedicate alle «baricate di commestibili», «bancarelle» e «pescherie» dei giorni che precedono il Natale: MEZZANOTTE 1998f, pp. 81-82, 94-98.

[37] È la stessa Serao a informarci di non aver potuto mantenere l'impegno a scrivere la prefazione a *Checchina Vetromile*, a cui, del resto, dedica una elogiativa recensione, pubblicata sul «Capitan Fracassa», 4 luglio 1884 (SERAO 1884).

«passione vulcanica» per Gaetano e il crollo psicologico conseguente alla rivelazione della sua inaffidabilità, che la porterà a una precoce vecchiezza in provincia e al rifiuto di una tardiva richiesta di matrimonio.

È una vicenda densa di passioni e inquietudini, che riprende i canonici motivi di una femminilità consacrata alla dimensione affettiva e della connessione amore-morte. Ma sul gusto della drammatizzazione romantica, peraltro evidente nella ricerca di facili contrasti, prevale l'attenzione alla quotidianità di interni domestici e di esperienze comuni. Quelli proposti da Mezzanotte sono antieroi logorati da delusioni e sconfitte, che sembrano vanamente aggrapparsi a una estrema possibilità di vita, calati in una dimensione temporale finalizzata ad accordare descrittivismo e tensione metaforica. La vicenda si svolge nell'arco di un anno, con una scansione stagionale che consente di cogliere il variare di colori e costumi della città, ma anche di suggerire corrispondenze simboliche con l'evolversi delle passioni (dagli incontri mondani di fine anno alla rivelazione dell'amore con la primavera, all'esplosione dell'estate, al conclusivo senso di morte dell'autunno).

E i personaggi sono rappresentati con una tecnica oscillante fra lo studio scientifico dei comportamenti umani e la opposta tendenza a un giudizio morale. A essere condannato è soprattutto Gaetano, simbolo di una fiacchezza caratteriale che non è intaccata nemmeno dall'opportunismo del piccolo borghese, convinto sostenitore della logica economica[38]. Gaetano è irresoluto, debole, incapace di scegliere e propenso ad affidarsi al caso: la sua vicenda è contrassegnata da una lunga serie di incertezze e inadempienze, alternate a qualche azione imposta dalla energia di altri e da lui subita con un misto di rassegnazione e di insofferenza (si compiace e insieme soffre per la soggezione a Checchina, si fidanza con Matilde per l'intervento risolutore della cugina di lei, è quasi costretto

[38] All'indifferenza di Checchina per il denaro Gaetano oppone la convinzione che «il denaro, se non è tutto, è molto; ed uno in questo mondo tanto vale quanto possiede ed è capace di guadagnare»: MEZZANOTTE 1998f, p. 117.

al rapporto carnale da Checchina che si presenta davanti alla porta del suo appartamento di notte e in vestaglia ecc.). Si delinea il tipo dell'uomo inetto, restio ad agire e a compromettersi, ma anche consapevole di una insicurezza che può risolversi in una angosciosa crisi di coscienza (e nella possibilità di un riscatto) o, come nel caso di Gaetano, nella ostinata difesa della propria inettitudine: è un motivo che spesso ritorna nella narrativa di Mezzanotte (insieme con quello, qui appena accennato, della finzione[39]) e ne conferma la prospettiva più sensibile alle difficoltà esistenziali (e alle meschinità della vita di provincia) che all'ottimismo positivistico.

Pur richiamandosi a tipologie tradizionali, tutti i personaggi presentano una psicologia tormentata, e la vicenda si conclude con una sconfitta collettiva, con Matilde uccisa dal dolore di essere stata abbandonata, Checchina che rinuncia all'amore e scaccia Gaetano, mentre quest'ultimo appare destinato a tornare alla sua vacua esistenza. È il primo configurarsi di una visione pessimistica che si aggraverà con il ritorno a Chieti e il distacco dalle gradite consuetudini napoletane. Ma *Checchina Vetromile*, scritta prima del ritorno in provincia, dimostra che si tratta di una concezione maturata già negli anni della presunta spensieratezza giovanile. Oltre a vicende personali (le incomprensioni in famiglia e le successive delusioni letterarie), vi contribuirono motivazioni culturali e ambientali, che avvicinano l'esperienza di Mezzanotte a quella di veristi meridionali messi a contatto con una realtà socio-economica di arretratezza e, quindi, propensi a dubitare della capacità della scienza di garantire un futuro di progresso.

Pubblicata nel 1887[40], *La tragedia di Senarica* ottiene un successo maggiore di quello registrato dal primo romanzo, anche se più di critica (per la campagna promozionale orchestrata dagli amici napoletani) che di pubblico. La vicenda acquista un respiro più am-

[39] A differenza di quanto si verificherà nella produzione successiva, però, nel caso di Gaetano non si tratta di simulazione conseguente a una volontà di cui il personaggio è incapace, ma di passivo adattamento a ruoli imposti da scelte altrui.

[40] MEZZANOTTE 1887.

pio, in quanto, sebbene incentrata sulla figura del protagonista 'Nania Pinti, non si chiude nella dimensione di amori individuali, come quelli sperimentati da Gaetano Pietraroia, ma assume la duplice direttiva di una saga familiare e di una ricostruzione del quadro politico postunitario. Un impegno ambizioso, affrontato con tecnica più smaliziata e con esiti che, per giudizio unanime, pongono il romanzo ai vertici della produzione dello scrittore abruzzese.

È la storia del giovane provinciale irretito dalle attrattive della città e animato da un profondo rancore nei confronti dei ricchi parenti che hanno esautorato il padre dall'eredità, approfittando della sua indole generosa e disinteressata e condannandolo a una vita di stenti. Nella vicenda di 'Nania si riflette l'esperienza di Mezzanotte, trasfigurata per esigenze romanzesche (e complicata dall'intento di interpretare la realtà storica contemporanea), ma connotata da riferimenti così puntuali da non lasciare dubbi sull'autobiografismo del romanzo. Non solo Chieti è adombrata sotto il nome immaginario di Senarica, ma precisi riscontri si ritrovano anche nella formazione napoletana del personaggio e nei suoi non facili rapporti con la città natale. Oltre al fatto che l'autore aveva vissuto una analoga esperienza familiare, in quanto anche il padre era stato allontanato dal ramo principale del casato (ed escluso dall'eredità) a causa del matrimonio con una donna di livello sociale inferiore[41]. Il coinvolgimento personale, però, è infrenato dai presupposti realistici di una poetica ormai consapevole e, in più, dall'intento di delineare una sorta di itinerario emblematico dell'intellettuale, capace di riscattarsi dopo un difficile confronto sia con l'ostilità dell'ambiente che con le proprie carenze caratteriali.

'Nania è dimidiato fra la propensione a godere dei piaceri della giovinezza e della vita cittadina, accentuata dal senso di frustrazione per i patimenti dell'adolescenza, e il desiderio di affermarsi

[41] Cf. DI TIZIO 1986, pp. 39-41.

con il «lavoro» e la «perseveranza» e contrastare, così, l'arroganza dei parenti:

> Egli intanto amava troppo la vita, il mondo, la gioventù, veduti godere dagli altri e non ancora goduti mai: resisterebbero le sue virtù a queste tentazioni? E resistervi e sacrificarsi per un gioco così rischioso, non sarebbe una follia? La gioventù non ha che una stagione; e la vita, che cos'è, che cosa sono ricchezze, onori, dottrina, se non sono fatti per godere? Ma il sentimento della giustizia offeso, l'idea di quell'affronto perenne del suo casato, gli bruciavano forte il cuore; ed egli si adirava con sé di questa ambiguità del suo spirito, si corrucciava di questa fiacchezza, sentiva una gran disperazione di poter mai soddisfarsi[42].

L'ansia di redimersi con uno sforzo di volontà è conculcata dall'indole apatica, da un senso di inerzia e di impotenza che non gli ha consentito di completare gli studi universitari e nemmeno di abbandonarsi all'amore per Norina. Sembra una riproposta del tema dell'inetto già delineato nel protagonista del primo romanzo, con la differenza che adesso si attenua la connotazione moralmente negativa del personaggio, a cui si attribuisce anche una carica ideale, di rivendicazione di diritti conculcati e contrapposti ai disvalori dei parenti: l'inettitudine non appare più un dato connaturato, ma se ne ricercano le motivazioni in dolorose esperienze di vita e si assegna al protagonista una consapevolezza che lo porta a condannare la sua accidia e a tentare di reagirvi, con la conseguenza di acquistare una complessità psicologica distante dalla monocorde frivolezza di Gaetano Pietraroia.

'Nania è vittima della logica economica della famiglia, che, del resto, da generazioni esercita una indiscussa egemonia nella vita politica cittadina. E questo comporta un ampliamento della prospettiva del racconto, che cala l'analisi delle angustie del protagonista nel quadro delle problematiche socio-politiche dell'Italia postunitaria, indagata nel momento storico dell'allargamento della

[42] MEZZANOTTE 1998b, p. 215.

base elettorale (la vicenda si svolge nel 1882). I due aspetti sono strettamente connessi, in quanto la famiglia Pinti si ispira a uno spregiudicato pragmatismo sia nei rapporti privati che nell'esercizio del potere locale, assurgendo a simbolo di un capitalismo borghese opportunista e calcolatore, impegnato a difendere e accrescere la propria influenza[43]. Campione di questa logica economica è lo zio di 'Nania, don Clementino, imponente figura di proprietario cupido e spietato, che non esita a esautorare il fratello, da cui pure era stato salvato nel 1860, quando, al momento dell'unificazione, aveva rischiato di essere linciato dal popolo per le sue idee reazionarie. La morale di don Clementino si fonda su una strenua difesa dell'interesse della famiglia, per cui esalta i valori del lavoro, della forza di volontà, di un spirito positivo alieno da idealismi dannosi al proprio tornaconto: nel colloquio con il nipote rifiuta il patriottismo che espone al rischio di «spiantare la vostra casa e mandare alla miseria la vostra famiglia»[44] e invita a non perdere di vista la realtà e a mirare al successo e al potere, unici parametri della dignità dell'individuo e del rispetto della collettività:

> Per far ciò, occorrono volontà e fermezza. Non bisogna né sconfidarsi né stancarsi né riposare. Sarebbe tempo perduto inutilmente. (…) Ma fuori poesie: imparate a conoscere gli uomini e il mondo, che sono molto diversi da quello che sta scritto nei libri. E quando sarete arrivato

[43] In un articolo (MEZZANOTTE 1902b) Mezzanotte collega alle vicende familiari l'origine della sua polemica antiborghese, comunque rafforzata da successive meditazioni e dall'approdo alla scoperta della centralità del fattore economico nell'azione politica: «Reietto dalla classe borghese alla quale appartengo, ho sentito fin dalla prima età il rancore contro di essa; e più tardi mi sono accorto che l'antipatia non solo dipendeva da rancore, ma dall'istessa indole aborrente dall'egoismo, dalla falsità e dall'ofificialità. La coltura e la meditazione mi hanno fatto amare e desiderare tutto ciò che è progresso di tutti gli uomini senza privilegio di classe (…], e la mia condizione di diseredato mi ha fatto odiare l'egoismo capitalistico che esclude dalla casta i suoi, a cominciare da quelli della famiglia (…]; ma io sono convinto in un certo materialismo politico, nel quale il fattore economico entra come parte principale ed ispiratrice, nelle opinioni, negli ideali e nei movimenti della politica».

[44] MEZZANOTTE 1998b, p. 234: come ha fatto l'«ingenuo» fratello per il gusto di «*carteggiare* colla *Giovine Italia*».

> a conchiudere qualche cosa … non dubitate, si arriva sempre …, allora tutto il mondo vi farà onore[45].

In questa prospettiva si inserisce la riflessione sull'ascesa della classe borghese, scandita da una capacità di inquadramento storico e da una vivacità di rappresentazione che hanno indotto autorevoli studiosi a considerarla il nucleo principale e la sezione artisticamente più riuscita de *La tragedia di Senarica*[46]. Al tema del potere è dedicata la seconda parte del romanzo (a partire dal capitolo VII), incentrata sulle pratiche trasformistiche di un borbonismo pronto ad assumere sembianze liberali per continuare una «politica feudale»[47], appena ammodernata dall'esigenza di più ampie clientele e di un uso più smaliziato dei mezzi di repressione. Ed ecco le scene della strumentalizzazione politica del sentimento religioso popolare (con la beatificazione, stranamente sostenuta dalla Sinistra, del «venerabile Pellegrino Laziosi»), o i contrasti con chi, come il dottor Porperio, è rimasto legato agli ideali democratici delle battaglie risorgimentali e cerca di opporsi al dilagare della disonestà e della prepotenza.

A differenza di quanto si verifica nel primo romanzo, una attenta caratterizzazione è riservata anche ai personaggi secondari, che non sempre si limitano alla funzione bozzettistica di connotare l'ambiente o di far risaltare la figura del protagonista. Da Norina, innamorata di 'Nania ma costretta dalla indifferenza di lui a indirizzarsi verso un altro matrimonio, allo zio Decoroso, ricco proprietario schietto e altruista, dal padre del protagonista, mite e paziente nel sopportare la propria emarginazione ma deciso a evitare

[45] MEZZANOTTE 1998b, p. 236: una logica ormai assurta a «regola generale», dal momento che, per consenso unanime, «chi ha quattrini può fare tutto quello che vuole, ed ha sempre ragione»: *ibid.*, p. 259.

[46] È il caso di Croce, secondo il quale il romanzo non «riesce a suscitare un pieno interessamento con la sua favola passionale (…]. Ma le parti descrittive e storiche in cui sono effigiate le vicende sociali e politiche dell'immaginario paesello abruzzese (…] sono esse proprio il principale e l'importante»: CROCE 1950, p. 191. Ma cf. anche PALERMO 1977, pp. 20-22.

[47] MEZZANOTTE 1998b, p. 301.

contrasti con i parenti, alla coppia degli amanti, il prof. Impallomene e Sabellina, che, nonostante la differenza d'età, fuggono insieme e, perciò, vengono squalificati dalla famiglia: sono figure dotate di fisionomia autonoma, ma anche prive di sfumature, per la valenza simbolica di esemplificare condizioni politiche ed esistenziali. Al puro idealismo del dott. Porperio, ad esempio, si contrappone, in una ricercata antinomia di toni e di comportamenti, l'arroganza autoritaria dell'ambizioso Bastiano Pinti, vile e mediocre nell'attività politica come in quella professionale, mentre lo zio Decoroso simboleggia l'ambiguità di ceti benestanti estranei alla politica, ma che continuano per tradizione a sostenere i vecchi gruppi egemoni (alle elezioni vota sempre per i Pinti). Anche la vicenda di Impallomene assume una valenza emblematica, in quanto evidenzia la persistenza di pregiudizi borghesi nella stessa famiglia di 'Nania, contraria al matrimonio della minorenne Sabellina con un uomo anziano, e per di più spretato, e pronta a condannarli all'ostracismo e alla miseria, riservandosi di riaccoglierli solo dopo il reinserimento in una 'normalità' sanzionata dall'assunzione del professore a una cattedra universitaria.

Si riducono le note ambientali, che in genere nascono dalle situazioni narrative e mirano a scandire i momenti dell'azione, perdendo la dimensione ingombrante e parzialmente autonoma che, in *Checchina Vetromile*, era evidenziata anche dalla costante collocazione all'inizio dei capitoli. E lo stile diventa più piano e scorrevole, in conseguenza di due soluzioni destinate a radicarsi nella successiva produzione di Mezzanotte. Da un lato ci si orienta verso una strutturazione dialogica, inserita allo scopo di una più efficace caratterizzazione dei personaggi, ma, forse, anche per distanziare, attraverso il criterio oggettivante dei colloqui, una materia che si avvertiva troppo impregnata di risvolti autobiografici. Dall'altro si attenua la tendenza al periodare ampio e complesso e, invece di innalzare il tono del discorso (come era accaduto nel primo romanzo per adeguarlo alla tematica romantico-passionale), adesso Mezzanotte mira ad abbassarlo a un livello di medietà, per-

venendo a moduli espressivi più consoni all'ambientazione regionale e indicativi di una decisa maturazione artistica.

Per quanto strutturato come storia di un positivo percorso di formazione, nel romanzo permane la visione inquietante della vita già evidenziata in *Checchina Vetromile*. Collaborando con il dott. Porperio, 'Nania partecipa efficacemente alla lotta politica contro lo strapotere della famiglia Pinti e riesce anche a superare il senso di inettitudine laureandosi e affermandosi come avvocato. Ma la vittoria conclusiva in tribunale è rattristata dalla morte del padre, e l'*explicit* del romanzo è riservato al «ghigno» di Bastiano, che, battuto sul piano professionale, gioisce per il lutto del cugino: alla possibilità di un esito consolante Mezzanotte preferisce una nota che, al di là della ricerca di un facile effetto di contrasto, richiami al motivo centrale della difficoltà del vivere.

E nella prospettiva di una realtà deludente e ingannevole si inserisce anche il tema del contrasto fra l'essere e l'apparire[48], della finzione come pratica di vita pubblica e privata, che stimola l'impegno critico-conoscitivo dello scrittore. Alle simulazioni di Gaetano Pietraroia, finalizzate alla vanità del piccolo seduttore di fanciulle inesperte, segue adesso la strategia gattopardesca di reazionari pronti a riciclarsi come progressisti per conservare il potere di sempre, nel quadro di una realtà che, come ne *I Viceré* di De Roberto, cambia solo nell'apparenza. È una problematica, quella della mistificazione del reale, che attira la riflessione di Mezzanotte non solo per i risvolti psicologici connessi al tema del doppio, ma anche per le ricadute polemiche su una società succube di pregiudizi. Di qui l'approdo a opere, come *Il tessuto di finzioni* e *L'erede*, incentrate su questa tematica, ma precedute da una singolare esperienza narrativa, apparentemente estranea all'itinerario artistico dello scrittore abruzzese.

[48] Cf. PALERMO 1977, p. 27, che parla del «gran sistema di antitesi tra essere e apparire, ruolo sociale e valore individuale, ideologia e prassi che governa tutta la *Tragedia*».

È lo stesso Mezzanotte a informarci, nella dedica del romanzo, sulle ragioni che lo portarono alla composizione de *La setta degli Spettri*:

> Alcuni anni fa, Edoardo Scarfoglio mi mandò un articolo intitolato: "La Setta degli Spettri", e mi chiese che ne ricavassi un romanzo di emozioni per le appendici del "Corriere di Napoli". Io accettai, lusingandomi l'idea di tentare un lavoro a cui non mi ero provato mai[49].

Il libro, dunque, è concepito per la pubblicazione in appendice e segna una disponibilità ad adeguarsi alle regole dell'industria culturale che ha suscitato perplessità negli studiosi, ma che, come si è già visto, non appare del tutto inattesa. Del resto, se Scarfoglio aveva suggerito la stesura di un «romanzo di emozioni», era non solo perché considerava quel tipo di racconto adatto ai gusti dei lettori del proprio giornale, ma anche perché, evidentemente, sulla base della precedente produzione di Mezzanotte, lo riteneva idoneo alla sperimentazione di una narrativa di consumo. Pubblicato sul «Corriere di Napoli» nel 1891 e in volume due anni dopo[50], il romanzo non ebbe successo ed è stato in genere ignorato dalla critica, che gli ha riservato solo qualche sbrigativo giudizio, senza avvertire l'esigenza di sottoporlo a una analisi più attenta[51].

In effetti sono vistosi i caratteri che differenziano *La setta degli Spettri* dalla restante produzione di Mezzanotte. Ci si distacca dalla tematica contemporanea e si propone una vicenda ambientata nel 1828, riguardante una società segreta antiborbonica che era realmente esistita in Puglia e che doveva indirizzare il racconto verso le forme del romanzo storico. Ma gli scarsi risultati delle ricerche di archivio costringono l'autore a «*dare* libero il volo alla fantasia»[52],

[49] MEZZANOTTE 1998c, p. 349.

[50] Napoli, D'Angelilli, 1893.

[51] Con la sola eccezione di A. Di Nallo (DI NALLO 1998c, pp. 22-27); mentre G. Oliva (OLIVA 1976, p. 25) si limita a definirlo un «tentativo (…] artisticamente fallito, avendo avuto come risultato una sorta di *pastiche* storico-fantastico senza altro significato, anche per lo stesso Mezzanotte, che quello di un deprimente 'esercizio di arte'».

[52] MEZZANOTTE 1998c, p. 349.

in una proporzione certo molto più consistente del progetto iniziale. Si aggiunge la destinazione della pubblicazione in appendice, che implica l'esigenza di «considerare i gusti e le tendenze dei lettori napoletani»[53] e una conseguente apertura alle soluzioni del *feuilleton*, ancora apprezzato da un pubblico culturalmente poco smaliziato e da tempo abituato alle coinvolgenti macchine romanzesche allestite da Francesco Mastriani (morto proprio nel 1891). Se finora l'attenzione di Mezzanotte era stata rivolta alla quotidianità di vicende affrontate in chiave realistica e con logica 'positiva', adesso si concede ampio spazio ai motivi dell'avventuroso, della *suspense*, al gusto delle drammatizzazioni e dei colpi di scena: tutti elementi tipici di un genere letterario mirato a soddisfare un pubblico amante delle forti emozioni.

Il romanzo narra la storia di Barbarella Taultino, giovane discendente da antica e nobile famiglia abruzzese ormai decaduta, che si innamora follemente di un affascinante e «angelico» predicatore, don Cataldo Lobarbaro, e per stargli vicino non esita a sposarne il fratello Riccardo. Trasferitasi nella casa dei Lobarbaro, ad Adria, e scoperta l'appartenenza del prelato alla setta degli Spettri, vi aderisce con il solo intento di continuare la sua tenace opera di seduzione, ma, quando è finalmente riuscita a vincere le resistenze di don Cataldo, è scoperta dal marito e costretta a lasciare la casa. I successivi tentativi di salvare i membri della setta catturati dalla polizia borbonica le rivelano la devozione del marito e la fiacchezza del cognato, per cui il graduale insorgere dell'amore per il primo coincide con un crescente disprezzo nei confronti del secondo. Mentre don Cataldo, per espiare, decide di andare a cercare il martirio fra gli infedeli, Barbarella riesce, con raccomandazioni e intrighi a corte, a sottrarre i patrioti alla condanna a morte e, alla fine, entra in convento, imitata dallo sconfortato Riccardo, ma con la reciproca consapevolezza di un affetto ormai ricambiato.

[53] MEZZANOTTE 1998c, p. 349.

Componendo *La setta degli Spettri*, Mezzanotte accetta di cimentarsi in un genere per lui inedito, ma non intende rinunciare del tutto a una poetica ormai consolidata. Come, del resto, gli suggeriva Roberto Bracco, invitandolo ad adeguarsi alla richiesta di Scarfoglio senza abdicare alla propria individualità artistica:

> Si capisce che il romanzo, per essere pubblicato e pagato, deve essere da lui [Scarfoglio] riconosciuto idoneo. Egli tiene molto al titolo e agli argomenti dati da lui. Se sotto quel titolo o in quello argomento puoi ficcare altra roba, fa' pure: egli ti chiede un romanzo a grandi effetti napoletani. E anche a me il titolo di *Società degli spettri* sembra assai acconcio a suscitare una curiosità[54].

La composizione di un romanzo d'appendice non si configurava, per Mezzanotte, come una sorta di salto nel buio o come cedimento a una richiesta che non si era saputa rifiutare. Si trattava piuttosto di realizzare un contemperamento di forme letterarie tendenzialmente dissonanti, accordando le richieste di «emozioni» dei lettori di *feuilletons* con la salvaguardia di attitudini narrative orientate in senso realistico-psicologico.

Alla produzione precedente rimanda anche l'iniziale ambientazione abruzzese (mentre poi la scena si sposta in Puglia)[55], e Barbarella presenta non poche analogie con Checchina, per la femminilità energica e spregiudicata, capace di un furore passionale che non ammette ostacoli alla sua volontà di seduzione. Con l'aggiunta di motivi finalizzati ad accentuare la drammaticità della vicenda, come un senso di fatalismo, che congiunge *topoi* tradizionali al tema naturalistico dell'ereditarietà (anche due antenate avevano vissuto una intensa e tragica esperienza amorosa), e una nota di empietà che induce la donna a porsi al di sopra delle regole morali e a

[54] Cf. OLIVA 1976, pp. 127-128: la lettera è del 6 febbraio 1888.

[55] Non manca nemmeno l'altra città cara all'esperienza e alla narrativa di Mezzanotte, Napoli, anche se ridotta al ruolo marginale di sede di un processo e di intrighi, per cui a prevalere non è la realtà popolare delle strade e dei mercati, come in *Checchina Vetromile*, ma i luoghi del potere politico-giudiziario (salotti, tribunali, la corte).

ricorrere a ogni mezzo per raggiungere i suoi scopi (lo stesso nome, Barbarella, è allusivo di una intolleranza a qualsiasi freno). E se il bisogno di affetto e le perplessità derivanti dalla coscienza della colpa rimandano alle tensioni psicologiche congeniali alla narrativa di Mezzanotte, d'altra parte il brusco cambiamento che, all'incirca a metà della storia, trasforma la protagonista da simbolo della perversione in eroina del bene, conferma la disponibilità ad adeguarsi alle formule del romanzo popolare.

Anche qui, come ne *La tragedia di Senarica*, la vicenda ruota intorno al dramma di una famiglia sconvolta da incomprensioni e tradimenti, che, però, si uniformano alla volontà di creare un'atmosfera di passionalità estremizzata, con personaggi pervasi da una carica sensuale estranea alla casta ed elegiaca storia d'amore di Norina per 'Nania. E il contrasto interiore di don Cataldo, diviso fra le tentazioni della carne e la fedeltà alla missione sacerdotale, delinea una nuova figura di inetto, non priva di interesse almeno fino al momento della resa alle seduzioni di Barbarella, quando si riduce a una marginalità propedeutica alla precoce scomparsa dal racconto.

Nella prima parte del romanzo non si avverte un forte divario dalla consueta scrittura di Mezzanotte, se non per la tendenza ad accentuare le tonalità patetiche e gli esiti retorici, finalizzati ad accrescere la tensione del racconto e a solleticare l'emotività del lettore. Non si esce dall'ambito congeniale di minuziose descrizioni ambientali, ancora una volta fondate su una diretta conoscenza della topografia e dei costumi del luogo (il duomo, i riti della Passione, il palazzo Taultino ecc.), e di una indagine psicologica che, al solito, predilige lo scandaglio di complesse ambiguità. E a insaporire il racconto vi è una nota di sorriso, che si inserisce ad attenuare la tensione e quasi a rivelare la volontà dell'autore di prendere le distanze dall'esasperazione patetico-passionale della vicenda. Non è un caso se tra i personaggi più riusciti si colloca monsignor Aurigemma, il vescovo protettore di Barbarella, abile nel risolvere i problemi più svariati, senza fare distinzioni fra smanie erotiche e furori religiosi, scandali familiari e trame politiche: con una

vivacità e una coerenza che evitano al personaggio di ridursi al ruolo di semplice variante tonale e quasi di macchietta priva di consistenza figurativa.

Il metodo narrativo non cambia nemmeno nei primi capitoli della sezione 'pugliese' del romanzo, quando, anzi, sia pure nella consueta prospettiva di sentimenti e azioni eccezionali, si accentua la tendenza all'analisi delle inquietudini dei protagonisti, con il disfrenarsi dell'aggressiva sensualità di Barbarella e la sofferta incertezza di don Cataldo. È con l'apparizione della setta che il racconto assume una direzione diversa, distaccandosi dalle soluzioni più congeniali a Mezzanotte e adeguandosi ai meccanismi del romanzo d'appendice. Descrizioni di riti di affiliazione a società segrete, colpi di scena, fughe, intrighi, grazie concesse quando il condannato è già sul patibolo, con un'azione sempre più accelerata e quasi tumultuosa e complicazioni dell'intreccio che non escludono nemmeno rischiosi viaggi in mare, imprese piratesche, beghe di una corte dominata dal binomio sesso-denaro[56]: un vario armamentario che sanziona il definitivo sbilanciamento nel senso dell'avventuroso e del romanzesco, con esiti destinati a non incontrare nemmeno il favore dei lettori contemporanei.

Nel 1887 Mezzanotte era tornato a Chieti, pur continuando ad avere rapporti con l'ambiente culturale napoletano, come dimostrano, fra l'altro, le vicende della composizione de *La setta degli Spettri*. Gli ultimi romanzi risentono di questa nuova condizione, che, da un lato, gli consente di tornare alle tematiche più congeniali, sottraendosi alla possibilità di pressioni esterne, ma, dall'altro, comporta una rarefazione della produzione narrativa, come conseguenza non tanto del nuovo impegno professionale di insegnante, quanto per lo sconforto del mancato successo delle sue opere e per la prospettiva di una marginalità accentuata dall'isolamento in provincia. E le frustrazioni sono aggravate dalla crescente

[56] Ai canoni del romanzo d'appendice rimanda anche la conclusione positiva della storia, con i patrioti sottratti alla pena di morte e Barbarella e il marito che, ormai riconciliati, non sembrano destinati a rimanere ancora a lungo in convento.

difficoltà di trovare sbocchi editoriali ai nuovi scritti, che devono rassegnarsi a sistemazioni poco prestigiose o protratte nel tempo, se non addirittura a rimanere inediti.

Composto a partire dal 1894, *Il tessuto di finzioni* appare solo nel 1909[57], dopo che si era interrotta nel '95 la pubblicazione in appendice al «Giornale di Chieti» e non avevano sortito effetto successive trattative con altri editori[58]. Vi si narra la vicenda di Cedino, discendente di una famiglia baronale abruzzese, che frequenta l'Università di Napoli, ma soprattutto è impaziente di godere dei piaceri mondani della grande città e di concedersi relazioni amorose poco impegnative. Attratto dalla giovane Evelina, si lascia irretire dal curato e dalla madre di lei, che approfittano della sua debolezza di carattere per indurlo a un fidanzamento ufficiale e a una promessa di matrimonio. L'incontro con la affascinante e spregiudicata principessa des Aiguillettes segna la fine del rapporto con Evelina, del resto presto confortata dalla generosità e dall'affetto di Celidonio, fratello minore del protagonista. Infine, abbandonato dalla principessa ormai stanca della relazione, Cedino ritorna nella casa paterna, dove apprende con disappunto la notizia del prossimo matrimonio tra Celidonio ed Evelina.

Evidenti sono gli agganci con la precedente produzione: se nell'ambientazione napoletana, e nella connotazione del personaggio incerto fra due donne dal carattere profondamente diverso, sembra riproporsi la vicenda di *Checchina Vetromile*, d'altra parte ricompare il motivo del rapporto città-provincia (la consueta antitesi Napoli-Abruzzo), ma adesso impostato secondo un criterio diverso da quello presente ne *La tragedia di Senarica*. Mentre prima la provincia era al centro del racconto, e la città appariva solo sullo sfondo, come luogo in cui il protagonista si laureava dopo una lunga fase di sbandamento, adesso invece il rapporto si capovolge. A dominare la scena è l'ambiente urbano, ma costante è il confronto con il mondo provinciale, presentato, con i suoi sani costumi, come

[57] Torino, STEN, 1909.
[58] Cf. DI NALLO 1998c, pp. 44-45.

il polo positivo del percorso formativo, un punto di riferimento che, prima del conclusivo ritorno di Cedino al paese, è visualizzato dall'arrivo a Napoli dei due personaggi, Celidonio e il padre, che ne impersonano i valori più autentici, in grado di neutralizzare le trame e ipocrisie cittadine.

Alle note ambientali è riservato uno spazio sempre più ristretto (rari accenni a paesaggi, consuetudini mondane, fatti di cronaca[59]), mentre l'attenzione si concentra sulle inquietudini del protagonista, con uno spostamento verso una narrativa psicologica che, al di là dell'adesione a indirizzi letterari di successo (i romanzi di Paul Bourget), si configura come sviluppo di una componente essenziale della poetica di Mezzanotte. Sugli intenti documentari prevale l'indagine di casi di coscienza, in cui si cercano i segni di una crisi di valori destinata ad accentuare il senso di smarrimento e di indecifrabilità del reale.

Il racconto in prima persona, affidato al protagonista, è in funzione di questa impostazione in chiave psicologica, con l'io narrante che non si limita a offrire un resoconto di quanto gli è accaduto, ma compie un esame di coscienza, interrogandosi su ragioni e conseguenze delle sue scelte e condannando gli errori della giovinezza. Una condanna resa possibile dallo scarto temporale fra lo svolgimento dei fatti e il racconto a distanza di anni, quando Cedino si è ormai distaccato dalle illusioni del passato e ha acquistato consapevolezza di una irrazionalità da confessare attraverso il gioco prospettico del confronto ieri-oggi:

> Sono per narrare alcuni miei casi, non per amore di me, ma per la speranza che profittino a qualcuno. Essi sono già nel passato remoto; in quel tempo della vita, in cui l'uomo si crede padrone del mondo e opera

[59] Cf. le pagine dedicate agli scontri fra studenti universitari, a salotti frequentati da aristocratici ostili ai provinciali, a qualche sfondo marino ecc.: MEZZANOTTE 1998d, pp. 691 sgg., 631 sgg., 620.

> con balda incoscienza, ma se più tardi vi torna col pensiero, dice di se stesso: 'Che sciocco fui!'[60]

Al centro della vicenda è il motivo del giovane provinciale inesperto, che, attratto dai piaceri della vita cittadina, finisce irretito in una trama di convenzioni e ipocrisie che rischiano di distaccarlo dai sani costumi patriarcali. Sembra che a Cedino sia affidato il compito di colmare la lacuna delle esperienze napoletane di 'Nania, non descritte ne *La tragedia di Senarica*. Ma vi si aggiunge una nota estetizzante, che consente a Mezzanotte di estendere all'edonismo decadente la polemica finora indirizzata soprattutto contro il sentimentalismo romantico e, insieme, di sottolineare il suo distacco dal modello di vita e di arte proposto da D'Annunzio. All'esteta dannunziano rimanda l'inesausta tensione di Cedino ai piaceri, il suo disprezzo della mediocrità, la ricerca di sempre nuove sensazioni:

> non conoscevo altro che il mio desiderio e l'oggetto di esso, e correvo a raggiunger questo senza pensiero di distanza o di difficoltà; e per quel fato che seconda gli incoscienti e i volenterosi, tutto pareva che docilmente obbedisse alla mia volontà. La quale, non da un'alta idea era sostenuta (…), ma dall'amor di me stesso, per cui stimavo che tutto mi fosse dovuto, e dalla brama del piacere, per cui correvo a tutto ciò che potesse dar un godimento allo spirito o ai sensi[61].

Ma Cedino è un esteta che ormai ha preso le distanze dall'estetismo, perché pervenuto alla «maturità» e propenso a farsi «indagatore delle recondite ragioni di ogni fatto, analizzatore acuto e pertinace di ogni piacevole sensazione»[62]. All'attitudine riflessiva

[60] MEZZANOTTE 1998d, p. 613.

[61] MEZZANOTTE 1998d, p. 613. Fra le tante distribuite nel romanzo, si legga almeno quest'altra "professione di fede": «io avevo un ardore di sensi e di fantasia che mi faceva agognare ogni donna desiderabile, (…] io avrei voluto in me cento esistenze e cento persone per comprendere e goder tutta la vita con le sue novità e le cose inaspettate»: *ibid.*, p. 628.

[62] MEZZANOTTE 1998d, p. 614.

dell'intellettuale si congiunge il persistere di valori familiari quotidianamente traditi ma difficili da estirpare, con la conseguenza di una crisi di coscienza che porta alla luce incertezze, finzioni, alibi. Irresoluto e privo di concretezza, perennemente oscillante fra l'aspirazione a una vita di eccezione e il freno di un vigile (ma poco ascoltato) senso morale, Cedino non si mostra capace di controllare e indirizzare gli eventi e preferisce nascondere il senso di inettitudine abbandonandosi al decisionismo degli altri. Si conferma l'attenzione privilegiata di Mezzanotte alla problematica dell'angoscia esistenziale, della difficoltà del vivere per individui fragili ed esitanti, contrapposti a personaggi che, nel bene o nel male, esemplificano modelli alternativi di comportamento.

In antitesi alla ambiguità e debolezza caratteriale di Cedino si colloca la figura di Celidonio, simbolo di una sanità provinciale fondata sul contemperamento di idealità e concretezza. Di indole schietta ed estranea alle malie cittadine, Celidonio affianca «un giusto apprezzamento dei beni della vita»[63] a doti di generosità, di fermezza, di altruismo, che gli consentiranno di essere apprezzato da tutti e di rimediare anche alle inadempienze del fratello. Ma è significativo il fatto che sulla simpatia 'etica' per la linearità e la saldezza morale di Celidonio prevale l'interesse narrativo per le inquietudini e le complicazioni di chi, come Cedino, meglio esemplifica il disagio esistenziale dell'uomo contemporaneo.

Il romanzo è «tutto tramato intorno ad una serie di opposizioni»[64], relative ad ambienti, mentalità, ideali di vita, con i personaggi femminili costruiti in funzione della proposta di diversi modelli di muliebrismo. Da un lato c'è quello esemplificato da Evelina, buona e semplice fanciulla che si abbandona all'amore con ingenuo candore, ma pronta a sciogliere il fidanzato dall'impegno quando si rende conto della rete di finzioni tramata intorno ai suoi sentimenti: una figura schietta ed elegiaca, che ripropone motivi già presenti nella Matilde di *Checchina Vetromile* e nella Norina de *La*

[63] MEZZANOTTE 1998d, p. 626.
[64] DI NALLO 1998c, p. 19.

tragedia di Senarica, tutte incarnazioni di una femminilità ansiosa di realizzarsi sul piano affettivo, ma condannata a un destino di rassegnazione e di sconfitta. A Evelina si contrappone la principessa des Aiguillettes, spregiudicata ammaliatrice che coniuga il fascino «sinistro» della donna vampiro cara alla sensibilità decadente[65] e l'ideale estetizzante di una vita dannunzianamente aperta a ogni esperienza e restia a qualsiasi regola, da costruire come un'opera d'arte e da godere in tutti i suoi piaceri, raffinati o viziosi che siano:

> Che cosa è mai più preziosa della libertà? La libertà che vi consente di crearvi la vita secondo il vostro genio come un'opera d'arte, e di goderla in tutte le sue finezze ed anche nelle sue perversità, senza obblighi, senza responsabilità, senza pensiero, né anche della morte![66]

Quello descritto nel romanzo è un mondo minacciato dalla vanità, dall'ambizione, dall'egoismo, dove l'interesse o la fiacchezza interiore inducono a un «tessuto di finzioni» di cui si può essere a un tempo vittima e responsabile (come nel caso di Cedino, ingannato dal curato e dalla baronessa, ma impostore a sua volta nell'assumere, con Evelina, un impegno che non intende mantenere). Ma il moralismo di Mezzanotte è ancora impegnato a proporre valori positivi e reagisce alle trame e alle deformazioni della realtà con note ironiche[67] e, soprattutto, delineando un mondo alternativo di persone oneste e generose (Celidonio, il padre, la stessa Evelina), capaci di smascherare calcoli e mistificazioni.

[65] Ha «le labbra così vivide e così candidi i denti ferini», gli occhi sono «dilatati come per febbre o per follia, fra le occhiaie livide così, che il sinistro splendore delle pupille ne diveniva scintillante e più piccolo e ammalato pareva il volto, che una indocile chioma nera ingombrava. (…] La prima impressione che veniva da lei era sinistra, ed ella non pareva bella, e non era; ma tale capriccio aveva nel viso, tale espressione e tanta eleganza, che piaceva più di qualunque bellezza»: MEZZANOTTE 1998d, p. 683.

[66] MEZZANOTTE 1998d, pp. 685-686.

[67] L'ironia colpisce soprattutto i familiari di Evelina, ma anche le ambizioni mondano-aristocratiche di Cedino, il cui cognome, «dell'Anatrone», posto accanto a quello della fanciulla, «dell'Anatrella», «crea un singolare effetto comico e sembra beffeggiarsi di ogni tipo di ricercatezza»: DI NALLO 1998c, p. 29.

Come sempre nello scrittore abruzzese, la conclusione del romanzo non è del tutto positiva. A Evelina è riservata una sorte diversa da quella di Matilde (e anche di Norina, costretta dall'indifferenza di 'Nania a sposare il non amato Luigino De Yennis), grazie a una maggiore fermezza di carattere e alla disponibilità di Celidonio a rimediare, con il suo amore, alla irresponsabilità del fratello. Cedino, però, non appare del tutto pentito delle sue colpe, come dimostrano sia il fatto che non è lui ma la volubile principessa a prendere l'iniziativa di porre fine alla relazione, sia il turbamento conseguente alla rivelazione delle prossime nozze, che lo spinge, nell'ultima pagina del romanzo, a «*cacciarsi* forsennato fuori della casa, per le balze e per le forre, urlante come un lupo»[68]. A mostrare ravvedimento nel corso del racconto non è il personaggio, per quanto loico indagatore della propria crisi coscienziale, ma il narratore che ricostruisce i fatti a distanza di anni, in una prospettiva temporale estranea ai limiti cronologici della vicenda romanzesca.

Una problematica analoga a quella affrontata ne *Il tessuto di finzioni* si ritrova ne *L'erede*, che si configura come una ulteriore riflessione sulla mistificazione del reale, assunta a criterio normativo dei rapporti fra gli individui. Con la differenza, nel nuovo romanzo, di un più accentuato pessimismo, che, da un lato, estende la prassi di annullare la personalità (o di creare identità fittizie) ben oltre i limiti dell'ipocrisia nei rapporti amorosi e, dall'altro, esclude la possibilità, prima ancora operante (e, anzi, destinata a prevalere), di una alternativa moralmente positiva[69]. E dall'ironia, pungente ma contenuta, si passa all'amaro sarcasmo, all'irrisione di una pratica di infingimenti ormai eretta a sistema di vita, che contempla una varietà di soluzioni (si può ingannare per malizia, per interesse, per

[68] MEZZANOTTE 1998d, p. 755.

[69] In questa prospettiva non è priva di risvolti ideologici nemmeno la strutturazione della vicenda, con la scena dello stupro posta all'inizio del romanzo, prima del racconto dei fatti che l'hanno provocato: come se l'autore voglia subito suggerire una atmosfera fosca, di inganni, di brutalità, di violenze commesse sui corpi e, ancor più, sulle coscienze.

inconsapevolezza, per puro gusto della finzione ecc.) e, quindi, richiede il costante intervento critico dell'autore. È significativo il fatto che adesso si accentua la tendenza di Mezzanotte a intervenire direttamente nel racconto, per commentare i fatti e riflettere sul comportamento umano, con considerazioni affidate alla voce del narratore e non, come in genere accadeva nei romanzi precedenti, al monologo interiore dei personaggi.

Pubblicato fra il 1901 e il 1911[70], *L'erede* narra la storia di un amore adolescenziale, ostacolato dal padre di Clementina de Flamma, che non accetta la relazione della figlia con un povero e mediocre poeta di provincia, Eliodoro Bronzino, e la costringe a un matrimonio di convenienza con il marchese di Lecceto. La disponibilità di Clementina a farsi corteggiare anche dopo le nozze, e le sollecitazioni di gentiluomini bramosi di scandali, inducono Bronzino a violentare la donna e, quindi, a uccidersi per il rimorso dello stupro. Lo scandalo è represso dal marchese, che impone il silenzio alla moglie e riconosce il bambino nato dalla relazione, salvando l'onore della famiglia e assicurandosi anche un erede[71].

Ancora una volta un amore contrastato, assunto a esemplificare la visione inquietante di una vita che costringe a compromessi, finzioni, rinunce, fino ad arrivare al caso estremo di una violenza fisica, provocata dalle carenze caratteriali dei protagonisti, ma ancor più da un sistema di convenzioni e pregiudizi. Per quanto tutti sappiano dell'affetto che lega i due giovani, il diverso livello sociale esclude la possibilità di una loro unione, contraria all'utilitarismo borghese che concepisce il matrimonio delle figlie come «un affare»[72], un'occasione da cui ricavare vantaggi a livello di

[70] Dapprima (1901) in appendice al «Giornale di Chieti», poi in «Il Romanzo», supplemento a «Le cronache letterarie» del 25 giugno 1911.

[71] La vicenda è anticipata da una novella del 1886, *Il marchesino Pachetti di Cerrapico* (MEZZANOTTE 1999c, pp. 639-641), in cui, a conferma dei continui scambi fra le diverse formalizzazioni narrative di Mezzanotte, si ritrovano coincidenze tanto puntuali (il nome del protagonista, la scena della violenza, la morte della donna ecc.) da far pensare a una sorta di canovaccio del romanzo.

[72] MEZZANOTTE 1998e, p. 765.

immagine e di miglioramento economico. Clementina e Bronzino non hanno l'energia per ribellarsi, non sono sostenuti dalla fermezza che, ne *La tragedia di Senarica*, aveva alla fine consentito al prof. Impallomene e a Sabellina di imporre alla famiglia la loro scelta. Lei è malata di idealismo romantico e insegue un amore fatto di sogni e di illusioni, compiaciuta del proprio ruolo di «eroina di un amore infelice» e dell'immagine di un amante creata dalla sua fantasia[73]. Lui è una nuova incarnazione dell'inetto, dell'uomo privo di volontà e di risolutezza, che non ha il senso del reale e cerca una compensazione nel vagheggiamento di improbabili gesta eroiche[74] o nella disponibilità a farsi influenzare[75]. Per di più è poeta e, quindi, circondato dal disprezzo borghese per una professione «inutile», di «parassita» costretto a nobilitare con i suoi versi le occasioni più banali della vita di provincia, in bilico fra la rassegnazione ai motteggi dei «gentiluomini» e la convinzione, sostenuta da un bagaglio culturale degradato, di dover affrontare un ingiusto destino di sofferenza:

> si formano falsi concetti della vita e pregiudizi funesti e dolorosi: la persuasione nel destino, nella persecuzione degli uomini, nell'ingiustizia della società, in un'altezza di animo e di intelletto disconosciuti e dannati alla sventura; tutte cose negative, tutti effetti di un morbidismo che l'arte letteraria, la scuola e la consuetudine fino a poco tempo fa incoraggia-

[73] «Ella mai non amò Eliodoro Bronzino; amò la creatura della sua fantasia, credendo di amare la persona vivente che non conosceva»: MEZZANOTTE 1998e, p. 762. E il matrimonio si configura, ai suoi occhi appannati da vaghezze romantiche, in una dimensione non meno astrattamente patetico-sentimentale, di fedeltà all'amato Bronzino (e di scarsa disponibilità agli obblighi coniugali): «trovava squisitamente romantico darsi, come vittima rassegnata della felicità altrui, a un padrone aborrito; vittima infiorata di gaudio e di ricchezza, con un ideale chiuso nel cuore, solo conforto e sola disperazione: una colpa onestamente perversa che aveva la seduzione del peccato senza la colpa»: MEZZANOTTE 1998e, pp. 768-769.

[74] «Aspettava anche il momento di fare la grande impresa; la gesta gloriosa di Orlando o il delitto sublime di Erostrato; ma le imprese non sono degli inerti e dei sognatori»: MEZZANOTTE 1998e, p. 781.

[75] Sono gaudenti gentiluomini in vacanza a inculcargli l'idea di un possesso carnale, estraneo alla sua mentalità di amante sognatore e platonico, ma recepito per una sorta di reazione al senso di impotenza.

> vano; da cui vengono uomini disadatti alla lotta per l'esistenza, queruli, orgogliosi, scarsi di dignità, e talora parassiti[76].

Entrambi sono espressione di un romanticismo superato dai tempi e inadatto alla «lotta per l'esistenza» e, quindi, sono destinati alla sconfitta e alla morte, da quella naturale ma liberatoria di Clementina a quella volontaria di chi, come Bronzino, maggiormente ha patito lo stato di esclusione.

Per quanto vittime di costrizioni e incomprensioni, però, nessuno dei due protagonisti è proiettato in una dimensione di idealità contrapposta alla grettezza dell'ambiente circostante. Non sono del tutto estranei a calcoli utilitaristici, dal momento che guardano al matrimonio come a una opportunità, per lui, di sfuggire alla miseria e, per lei, di entrare nella classe aristocratica. Ed entrambi partecipano al rito di finzioni a cui sembrano ormai ridotti i rapporti sociali, ostentando una passione non provata, piegandosi a un matrimonio di interesse, occultando la vergogna della violenza subita. Non c'è personaggio che si sottragga a questa sistematica mistificazione del reale, quasi una norma di vita sottesa all'apparente perbenismo, che coinvolge il padre di Clementina, il marchese, la comunità dei «baroncini della spiaggia», il «Commesso Viaggiatore»[77]. E la nascita dell'«erede» segnerà il trionfo del sistema della menzogna, con il figlio dello stupro destinato ad assicurare una surrettizia discendenza al casato dei Lecceto e con il sarcasmo dell'autore che dal titolo dilaga fino all'*explicit* del romanzo («Così, la fiamma dei de Flamma consumò se stessa, e l'elce dei Lecceto rinverdì per innesto»[78]).

Se Mezzanotte aveva incontrato non poche difficoltà nella pubblicazione de *Il tessuto di finzioni* e de *L'erede*, costretto a rinvii o all'ospitalità di modesti fogli di provincia, ancora più frustrante

[76] MEZZANOTTE 1998e, pp. 778-779.

[77] Il «Commesso Viaggiatore» è l'unico a pentirsi di avere contribuito (sia pure inconsapevolmente) alla rovina di Bronzino, ma la sua denuncia di responsabilità è destinata a rimanere inefficace.

[78] MEZZANOTTE 1998e, p. 826.

fu la sorte riservata al suo ultimo romanzo. Scritto fra il 1904 e il 1906, *La serrata di Pian d'Avenna* fu ripresa nel corso degli anni venti, prima per partecipare a un concorso letterario bandito dalla Mondadori e poi per il tentativo compiuto da Roberto Bracco di procurare un editore[79]. Il fallimento di entrambi i progetti ha avuto come conseguenza una condanna all'oblio a cui solo di recente si è rimediato con una edizione curata da Mario Cimini (1991).

Si tratta di un'opera che, pur confermando le linee fondamentali della poetica di Mezzanotte, presenta alcune significative novità rispetto alla sua precedente produzione. A cominciare dall'assunzione della tecnica epistolare, che consente di delegare ai personaggi la funzione di narratori: una scelta non contraddetta dall'inserimento di alcuni capitoli in cui al meccanismo della lettera indirizzata a un interlocutore subentrano altri procedimenti (un articolo giornalistico, note di diario), diversi nell'impostazione, ma omogenei nell'opzione del racconto omodiegetico. È verosimile che la forma epistolare rientri nella strategia finalizzata all'eclisse della presenza dell'autore (e della sua propensione a un autobiografismo mascherato). Ma forse vi si aggiunge l'intento di delineare un mondo privo di certezze, un senso di relativismo nella decifrazione del reale, che implica il confronto fra le diverse posizioni di vari personaggi-locutori.

La tendenza alla dimensione saggistica acquista spazi inusitati, compensando la crescente rilevanza dell'intreccio e mirando a una sorta di contemperamento fra racconto e riflessioni, con queste ultime chiamate a contribuire allo svolgimento della vicenda, ma spesso destinate a risolversi in autonome pause meditative. Alla problematicità della condizione esistenziale si congiunge l'atten-

[79] Pur cedendo alle sollecitazioni dell'amico, Mezzanotte mostra poca fiducia nella tardiva «esumazione» del romanzo, come risulta dalla minuta di una lettera riportata da Oliva (1976, p. 160): «Mio caro Roberto, vogliamo esumare? Esumiamo. Ho tratto dall'oscurità in cui giaceva da anni il mio romanzo, e qualcosa ne ho riletto: mi piace ancora; piacerà forse agl'intelligenti, ma piacerebbe al gran pubblico? Non si fornica e non si mettono le corna a nessuno». Sul tentativo di Bracco cf. le lettere del 13 dicembre 1927, 4 gennaio e 1 giugno 1928: *ibid.*, pp. 159-161.

zione a questioni di forte attualità socio-culturale, con i personaggi impegnati in continue discussioni su problemi scientifici, sindacali, psichiatrici, industriali, sui rapporti fra follia e genio, fra scienza e poesia, fra normalità e delitto: un perenne dialogare e confrontarsi, nel vano tentativo di capire il reale e di superare le barriere dell'incomprensione.

La vicenda è ancora una volta ambientata in Abruzzo, in una valle in cui un intraprendente ingegnere inglese, Sidney Clennam, sta impiantando un'industria finalizzata a ottenere l'alluminio dall'argilla e a produrlo in quantità da garantire una commercializzazione diffusa ed economica. All'immagine consueta di una sanità di costumi legati alla tradizione si sostituisce la nuova prospettiva di un mondo rurale che, grazie alla «genialità» di uno straniero, tenta la difficile strada dell'industrializzazione. Solo rari accenni sono riservati ad altri ambienti, in genere mete del turismo internazionale (vi è anche Sorrento, quasi per un estremo omaggio ai luoghi dell'operosa giovinezza dell'autore), inserite per contrapporre la mondanità svagata ai problemi del mondo del lavoro. Ma anche la provincia è presentata in una dimensione ambivalente, per il contrasto fra la nuova realtà degli impianti industriali e l'immagine tradizionale della terra intrisa di idillio e primitività.

L'iniziativa imprenditoriale di Clennam comporta una costante attenzione sia ai problemi scientifici che ai risvolti socio-economici dello sviluppo industriale. Da un lato c'è la celebrazione della funzione modernizzatrice della scienza e della tecnica, assunte a garanzia di un progresso esteso ai ceti popolari di zone arretrate e, insieme, di utopica fiducia in un futuro contrassegnato dal superamento dei contrasti sociali e dalla realizzazione di una sorta di pace universale. «Diretta dall'intelligenza e dalla volontà umana» e sostenuta dalla «dignità e potenza del lavoro», l'«opera possente e moderna delle macchine» porterà ad «*accrescere* la gioia di vivere» e ad attuare una autentica «rivoluzione» nelle coscienze e

nelle stesse forme artistiche[80]. Mescolando l'entusiasmo positivista per la scienza a spunti prefuturisti[81], si proclama la necessità di una letteratura che si distacchi da modalità antiquate, inadatte ai tempi moderni:

> Quando, per la nuova materia che richiede nuova forma, sorgerà veramente l'arte nuova, non questo sterile e ibrido prodotto di virtuosità e di erudizione, per cui vanamente si agitano e si tormentano uomini letterati ed artisti, senza uscire dalla tradizione, quando non si adagiano sulla viltà di rinnovare i vecchi stili, cioè l'espressione dell'anima e della mentalità di generazioni che più non sono[82].

È significativa, del resto, l'attribuzione del ruolo di protagonisti a figure, un ingegnere-scienziato e un dottore studioso di casi patologici, normalmente proposte a esemplificare la tensione positivista a un progresso garantito dalla scienza[83].

Alla dimensione oleografica del progresso industriale, però, si contrappone un complesso di fattori che, coinvolgendo carenze caratteriali e resistenze ambientali, ostacolano il progetto di una rapida trasformazione della struttura economica della regione. La smania monopolistica dell'imprenditore, convinto della necessità di concentrare ogni potere decisionale, si scontra con l'opposizione di una provincia rurale restia alle novità e chiusa nella difesa di interessi egoistici. Con la conseguenza di porre al centro della vicenda la questione sociale, come dimostra la scelta di un titolo diverso da quello originario (*Le mortifere mani*)[84], che privilegiava

[80] MEZZANOTTE 1991, pp. 178, 199, 175, 198.

[81] Il legame con il futurismo è ipotizzato da Cimini (CIMINI 1991, p. 80), secondo il quale, «con tutta probabilità, Morasso fu il tramite di cui Mezzanotte si servì per imbastire la sua celebrazione del presente».

[82] MEZZANOTTE 1991, p. 203.

[83] E vi si aggiunge il personaggio di Sestilio Morescanti, che, oltre a condividere l'entusiasmo per la civiltà delle macchine (vagheggia anche la costruzione di una futuribile «automobile elettro-alluminica»), consente di introdurre il tema altrettanto attuale del cinema, per di più assunto a improbabile mezzo di risoluzione di indagini poliziesche.

[84] Cf. CIMINI 1991, p. 106.

la dimensione privata del racconto. Fedele all'evoluzionismo positivista, Mezzanotte propone la soluzione di un riformismo che contemperi la critica a una borghesia contraria a concessioni di giustizia sociale e il rifiuto di scelte rivoluzionarie e di preconcette contestazioni del ruolo delle classi dirigenti. Come si legge in un articolo del 1893[85], occorre in primo luogo «illuminare le masse sulla questione sociale», tenendo conto delle loro specifiche esigenze e senza farsi condizionare da astratte teoriche socialiste, e «poi che le cose si saranno avviate per il loro cammino, le riforme verranno da sé, per quella legge per cui dalle premesse debbono discendere le logiche conseguenze».

Ne deriva un gioco di sfumature nella rappresentazione del rapporto capitale-lavoro, che, per quanto visto quasi esclusivamente nella prospettiva di personaggi-narratori appartenenti al mondo borghese, cerca di graduare pregi e difetti dei vari contendenti. La figura di Clennam è inizialmente delineata con caratteri di una positività etico-imprenditoriale da sfiorare l'idealizzazione: è operoso, geniale, entusiasta, sensibile alle esigenze degli operai e impegnato a diffondere il benessere con una serie di iniziative finalizzate alla creazione di una industria moderna:

> apriva scuole per le famiglie dei lavoratori, iniziava la fondazione dei magazzini cooperativi, in cui gli operai fossero direttamente interessati, e della cassa di soccorso per gl'infortuni e le malattie e di pensione per i vecchi e gl'inabili al lavoro[86].

Fino ad arrivare a prevedere la possibilità di «consociar gli operai come azionisti»[87]. Ma a queste qualità si affiancano un carattere irascibile e il rifiuto di concessioni che non vengano dall'alto, oltre a una intolleranza a qualsiasi opposizione ai suoi progetti, che si somatizza in una sorta di infrenabile inclinazione alla violenza. Di

[85] Mezzanotte 1893b.
[86] Mezzanotte 1991, p. 154.
[87] *Ibid.*, p. 155.

qui l'indisponibilità al dialogo con politici e sindacalisti e la decisione di ricorrere alla serrata, che comporterà il crollo del sogno di un capitalismo dal volto umano e la morte dello stesso Clennam.

Una connotazione ancora più negativa è riservata agli antagonisti del progetto industriale, distribuiti lungo un arco variegato di incomprensioni e opportunismi. Contraria è la retriva borghesia agraria e redditiera, preoccupata di perdere il tradizionale ruolo egemonico e, quindi, impegnata a ostacolare l'esproprio dei terreni e ad aizzare i contadini. Di qui l'ibrida alleanza con i socialisti, costantemente presentati come demagoghi e sobillatori: professionisti della contestazione, che non si preoccupano delle reali esigenze di operai e contadini e dei vantaggi derivanti da coraggiose iniziative imprenditoriali[88], ma che, d'altra parte, cercano di contrastare le ambizioni autocratiche di Clennam. Ed entrambi i contendenti alla fine riconosceranno le proprie responsabilità, nella prospettiva di un superamento dei contrasti e delle reciproche chiusure: gli operai contribuendo alla cattura di chi ha mortalmente ferito Clennam, e quest'ultimo chiedendo al deputato socialista di mettere la sua esperienza al servizio della fabbrica, con consigli equamente distribuiti a maestranze e nuovi dirigenti.

Al filone narrativo incentrato sulla questione sociale si affianca una vicenda privata, secondo una tecnica consueta a Mezzanotte, ma con una inedita strutturazione di romanzo giallo. Fidanzata e socia di Clennam è Gracie Barry, ossessionata dal sospetto che il futuro marito progetti di ucciderla e che, anzi, sia già colpevole di una serie di delitti avvenuti a Birmingham. Perciò conduce una sorta di inchiesta personale, fondandosi su mezzi razionali e scientifici che la convincono della legittimità dei suoi sospetti e la indu-

[88] In evidente concordanza con quanto si legge nel romanzo, in un articolo del 1905 (MEZZANOTTE 1905) Mezzanotte sostiene che «i lavoratori devono convincersi con le prove di fatto che essi hanno una politica loro che nasce direttamente dal loro bisogno e dalla loro aspirazione; nella quale il marxismo, il riformismo, il rivoluzionarismo e ogni forma di politica popolare professata possono guastare. Possono guastare per i fini dei capeggianti, i quali possono avere un interesse differente da quelle dei lavoratori o ultroneo; e se sono in buona fede, hanno almeno ancora della teoria».

cono a non ascoltare i consigli dell'amica Minnie e del dottor Cortivo, entrambi preoccupati della sua ossessione e, insieme, convinti dell'innocenza di Clennam. L'indagine poliziesca offre l'opportunità di una serie di discussioni su problematiche poste dalla scuola criminale positiva e, particolarmente, dagli studi di Lombroso sulle relazioni fra genialità e follia: discussioni relative alla predisposizione alla delinquenza, alla forza delle inibizioni individuali e sociali, a casi di degenerazione psichica che coinvolgono la psicopatica tensione alla violenza di Clennam e i dubbi ossessivi della sua fidanzata.

Permane l'ottica positivistica della necessità di una conoscenza razionale del reale, ma la vicenda è impostata in modo da risolversi nella squalifica della presunzione della ragione di controllare la realtà e, quindi, si configura come una presa d'atto della crisi del sistema di pensiero dominante nel secondo Ottocento. Se si polemizza contro fenomeni paranormali quali lo spiritismo e la telepatia, d'altra parte si moltiplicano le riserve su una visione rigorosamente logico-scientifica: si dichiara che «non vi è intelletto senz'anima», che «siamo positivisti, ma non abbiamo potuto distruggere il sogno», che la scienza sperimentale «precorre troppo sovente con le sue deduzioni le premesse, e tal volta dà nel fantastico peggio dei metafisici»[89]. Fino a sostenere che

> Gli uomini del nostro tempo hanno la follia dell'intellettualità. E questa cresce col crescere della civiltà; si degenera, decade, fino a quando giungerà la barbarie[90].

Mezzanotte continua a ricorrere a formule e metodi positivistici, ma con l'intento di registrare lo scacco di una ragione e di una scienza ormai rivelatesi incapaci di risolvere questioni individuali e collettive.

[89] Mezzanotte 1991, pp. 192, 230, 263.
[90] *Ibid.*, p. 262.

Applicate allo sviluppo industriale, le macchine creano contrasti e privilegi, procurando vantaggi ai soli ceti dirigenti, mentre la giustizia sociale richiede «che a ciascun uomo competano i beni della vita e i benefici della civiltà […]; e non si ha diritto ancora a parlare di civiltà, se i benefici morali e materiali di essa sono il privilegio di una sola classe»[91]. Estesa alle indagini poliziesche, la scienza porta a conclusioni che dovrebbero garantire una assoluta certezza, in quanto fondate sull'analisi «positiva» di fatti e impronte digitali, e invece risultano sbagliate, perché «non è possibile fissare entro coordinate ineccepibili i moventi, la logica, l'evoluzione delle azioni umane»[92]. Così Minnie ribatte alle crescenti perplessità del dott. Cortivo:

> la scienza talvolta acceca e induce in mostruosi errori. Anche in Lei vacilla la fede, perché la scienza Le dà alcune deduzioni, nelle quali si chiude il circuito della Sua intelligenza. Ella non osa domandarsi se al di là di quelle vi sia la verità; vi è la verità[93].

A essere proposto è un ideale di misura ed equilibrio, equidistante dagli opposti estremismi delle rigide deduzioni della ragione e degli incontrollati abbandoni alla fantasia:

> Ma l'ideale non è la realtà; e gli uomini felici son quelli che sanno formare la realtà secondo il proprio concetto: il concetto, che è il sogno degli uomini pratici e dei geniali, non la fantasticheria che rimane ad ammorbar la mente dei fiacchi o si traduce in fatti assurdi e disastrosi[94].

Fra i due modelli femminili presenti nel romanzo, a prevalere è l'«anima ardente» di Minnie, sensibile e fedele ai valori affettivi, mentre la «superba intelligenza» e la fredda logica razionale portano Gracie a sprofondare in una paranoia prossima alla follia. In

[91] MEZZANOTTE 1991, pp. 330-331.
[92] CIMINI 1991, p. 44.
[93] MEZZANOTTE 1991, p. 170.
[94] *Ibid.*

verità, a essere sconfitti sono tutti i protagonisti, a conferma dell'incupirsi della concezione della vita dello scrittore abruzzese: alla follia di Gracie corrisponde la morte di Clennam, deluso nei suoi progetti industriali e matrimoniali, mentre Minnie e il dott. Cortivo non riescono a proteggere i loro amici, e tutti si macerano fra dubbi e preoccupazioni, chiusi in una solitudine a cui la tendenza al dialogo e la stessa impostazione epistolare sembrano cercare inutilmente di porre rimedio. E a questo senso di chiusura contribuiscono le rigide coordinate temporali, con la vicenda che si svolge nell'arco di un anno e con una struttura analettica che parte dalla fine (la morte di Clennam) e, quindi, si configura come ricostruzione di fatti già accaduti e conclusi da una tragedia.

Bibliografia

Cimini 1991 = M. Cimini, *Introduzione*, in Mezzanotte 1991, pp. 6-133.

Croce 1950 = B. Croce, *G. Mezzanotte – A. Lauria – N. Misasi – D. Ciampoli*, in *La letteratura della Nuova Italia*, vol. V, Bari 1950, pp. 187-196.

Di Nallo 1998a = A. Di Nallo, *Bibliografia degli scritti apparsi nei periodici*, in Mezzanotte 1998a, pp. 53-69.

Di Nallo 1998b = A. Di Nallo, *Nota ai testi*, in Mezzanotte 1998a, pp. 37-48.

Di Nallo 1998c = A. Di Nallo, *Introduzione*, in Mezzanotte 1998a, pp. 9-36.

Di Nallo 1999 = A. Di Nallo, *Introduzione*, in Mezzanotte 1999a, pp. 11-31.

Di Tizio 1986 = F. Di Tizio, *Notizie biografiche su Giuseppe Mezzanotte*, in Mariani – Di Tizio 1986, pp. 25-55.

Mariani – Di Tizio 1986 = G. A. Mariani – F. Di Tizio, *Giuseppe Mezzanotte e La tragedia di Senarica*, Chieti 1986.

Mezzanotte 1875 = G. Mezzanotte, *Domiziano e Lidia. Racconto dei tempi di Nerone*, Chieti 1875.

Mezzanotte 1876 = G. Mezzanotte, *Bozzetti*, Napoli 1876.

Mezzanotte 1884 = G. Mezzanotte, *Meridiano, Meridiana, Meridiani*, Chieti 1884.

Mezzanotte 1887 = G. Mezzanotte, *La tragedia di Senarica,* Napoli 1887.

Mezzanotte 1889 = G. Mezzanotte, *Novelle sette*, Chieti 1889.

Mezzanotte 1893a = G. Mezzanotte, *I conti della letteratura*, «Il Pungolo», 1-2 (gennaio 1893).

Mezzanotte 1893b = G. Mezzanotte, *Contro la retorica*, «Il Pungolo», 9-10 (gennaio 1893).

Mezzanotte 1895 = G. Mezzanotte, *La protesta dei lavoratori*, «Giornale di Chieti», 15 maggio 1895.

Mezzanotte 1896 = G. Mezzanotte, *I tre amori e altre allegre novelle*, Chieti 1896.

MEZZANOTTE 1902a = G. MEZZANOTTE, *Colonne di prosa*, Casalbordino 1902.

MEZZANOTTE 1902b = G. MEZZANOTTE, *Confessione generale*, «Giornale di Chieti», 6 luglio 1902.

MEZZANOTTE 1902c = G. MEZZANOTTE, *Perché Manzoni è seccante*, in MEZZANOTTE 1902a, pp. 149-161.

MEZZANOTTE 1905 = G. MEZZANOTTE, *Dopo lo sciopero*, «La Provincia di Chieti», 30 aprile-1° maggio 1905.

MEZZANOTTE 1977 = G. MEZZANOTTE, *La tragedia di Senarica*, a cura di A. PALERMO, Bologna 1977.

MEZZANOTTE 1991 = G. MEZZANOTTE, *La serrata di Pian d'Avenna*, a cura di M. CIMINI, Roma 1991.

MEZZANOTTE 1995 = G. MEZZANOTTE, *I racconti di Samuele Weller*, a cura di A. DI NALLO, Roma 1995.

MEZZANOTTE 1998a = G. MEZZANOTTE, *Tutti i romanzi*, a cura di A. DI NALLO, Roma 1998.

MEZZANOTTE 1998b = G. MEZZANOTTE, *La tragedia di Senarica*, in MEZZANOTTE 1998a, pp. 193-345.

MEZZANOTTE 1998c = G. MEZZANOTTE, *La setta degli Spettri*, in MEZZANOTTE 1998a, pp. 347-607.

MEZZANOTTE 1998d = G. MEZZANOTTE, *Il tessuto di finzioni*, in MEZZANOTTE 1998a, pp. 609-755.

MEZZANOTTE 1998e = G. MEZZANOTTE, *L'erede*, in MEZZANOTTE 1998a, pp. 757-827.

MEZZANOTTE 1998f = G. MEZZANOTTE, *Checchina Vetromile*, in MEZZANOTTE 1998a, pp. 77-191.

MEZZANOTTE 1999a = G. MEZZANOTTE, *Tutte le novelle*, a cura di A. DI NALLO, Roma 1999.

MEZZANOTTE 1999b = G. MEZZANOTTE, *Elogio dell'amor platonico*, in MEZZANOTTE 1999a, pp. 670-675.

MEZZANOTTE 1999c = G. MEZZANOTTE, *Il marchesino Pachetti di Cerrapico*, in MEZZANOTTE 1999a, pp. 639-643.

OLIVA 1976 = G. OLIVA, *Giuseppe Mezzanotte e la Napoli dell'Ottocento tra giornalismo e letteratura*, Bergamo 1976.

PALERMO 1977 = A. PALERMO, *Introduzione a Mezzanotte* 1977, pp. 7-30.

SERAO 1884 = M. SERAO, *Checchina Vetromile*, «Capitan Fracassa», 4 luglio 1884.

SPINAZZOLA 1977 = V. SPINAZZOLA, *Verismo e positivismo*, Milano 1977, pp. 469-490.

Biancamaria Scarcia Amoretti

Raccontare un progetto: qualche osservazione su scienza e magia nell'islam

L'incontro con Gabriella Braga è stato uno dei più fortunati, tra i non pochi che ho avuto nella mia vita professionale. Tale incontro è stato voluto da Raffaello Morghen quando, nel 1975, Francesco Gabrieli mi indicò come possibile candidata a succedergli nella funzione di curatrice delle voci arabo-islamiche della nuova edizione del Potthast. I nostri appuntamenti diventarono ben presto qualche cosa di più di una collaborazione scientifica, sebbene la dimensione lavorativa abbia mantenuto un'importanza fondamentale nel nostro rapporto: lei puntigliosamente perfezionista, io poco incline alla disciplina che impone l'approccio filologico, ma più che consapevole che fosse, quella di Gabriella, una lezione da non perdere. Tale lezione – che non escludeva tra l'altro spazi di confidenze personali – stimolava la progettazione di future ricerche, a sciogliere nodi che il lavoro del Potthast faceva emergere. In particolare ci sembrava che ci fossero ancora molti problemi irrisolti, prima di poter valutare, con vera cognizione di causa, il senso di quell'enorme impresa che sono state le traduzioni medievali dall'arabo in latino e di cui, indubbiamente, il Potthast offre un'importante, sebbene non ancora esauriente, disamina[1]. In primo luogo, si poneva una questione di approccio e di competenze. Un esempio modesto, ma che pensavamo significativo in proposito, è un contributo, relativamente recente, a tre voci[2], che, pur non trattando di traduzioni, mette bene in evidenza sia la persistenza di

[1] A titolo d'esempio, mi sembra doveroso menzionare le due voci del Potthast, le uniche firmate grazie al lavoro di Gabriella: Braga 1990a e Braga 1990b.

[2] Braga – Pirone – Scarcia Amoretti 2002.

vuoti nella storia dei testi e della loro composizione, sia l'indispensabile ricorso, purtroppo non sempre risolutivo, ad approcci pluridisciplinari.

Semplificando drasticamente il succo delle nostre considerazioni, ci sembrava che non fossero state date risposte sufficientemente persuasive a un problema preliminare. Quali i criteri di scelta, se – si badi bene – scelta si è data, da parte della cristianità d'Occidente delle opere arabo-islamiche da tradurre?[3] La pertinenza della domanda che ci eravamo poste lavorando per il Potthast all'inizio degli anni Ottanta è confermata dall'attenzione, indicativa ma ancora frammentaria, prestata da poco più di un decennio al rapporto tra testo e sua traduzione, utilizzazione e interpretazione. I lavori di cui ho potuto prendere visione[4] sono, però, ancora lontani dal coprire, se non tangenzialmente, la 'porzione' di risposta che interessava Gabriella: la sistematica ricostruzione del percorso dei testi arabi nei vari monasteri sulla marca dell'Ebro, quale base irrinunciabile per poter plausibilmente impostare il discorso sulle ragioni a monte dell'eventuale scelta di cui sopra[5]. Sul suo *case-study* avrei, dunque con qualche cognizione di causa, avviato la mia ricerca.

Io ero/sono attratta da una questione più ideologica e meno circoscritta: problematizzare, al di là della denuncia, la lettura corrente che vuole contrapposti cristianità d'Occidente e islam sulla base di un pre-giudizio, accreditato tuttavia da un'autorevole e continua linea storiografica secondo la quale, in terra d'islam, si dia, ieri come oggi, una strutturale impossibilità di esercitare quello spirito critico/scientifico che ha portato l'Occidente (peraltro, tutto da

[3] Tuttavia – e ringrazio G. Scarcia d'avermene segnalato l'interesse in questa sede – è da tener presente la recente polemica, che ha coinvolto anche la stampa quotidiana, sull'incidenza dell'apporto arabo, attraverso le traduzioni latine, alla cultura europea, messa in discussione da GOUGUENHEIM 2008, e la risposta, anch'essa inizialmente attraverso la stampa, e poi riassunta, per così dire, in BÜTTGEN *et al.* 2009.

[4] Qualche titolo in proposito: BURNETT 2001; MARTÍNEZ GÁZQUEZ 2005; ID. 2000.

[5] Per un'anticipazione di quello che avrebbe potuto essere il suo contributo (dove la bibliografia dà conto anche di alcune letture condivise), cf. BRAGA 1987.

definire) alla modernità. Tale problematizzazione in riferimento all'islam deve iniziarsi, sempre secondo me, con lo spostare l'indagine su tematiche non scontate e, comunque, da leggersi attraverso un angolo visuale eccentrico rispetto all'approccio che privilegia il testo piuttosto che il contesto in cui quel testo circolava e veniva fruito[6]: approccio spesso condiviso dagli stessi musulmani onde evitare prevedibili accuse di derive ideologiche[7]. Per tacito accordo, avevamo rimandato la realizzazione del 'nostro' progetto a un tempo – rivelatosi, ahimé, utopico – in cui saremmo state libere da impegni istituzionali. Oggi, senza Gabriella, il progetto in sé non ha più lo stesso significato per me. Mi preme, però, darne atto in un'opera in sua memoria, presentando qualche spunto di riflessione, non originale in sé, ma di cui l'avevo resa partecipe per darle conto di come avrebbe potuto snodarsi il primo tratto, necessariamente propedeutico, vale a dire non ancora veramente propositivo, di quel percorso che per me, al momento, si configura solo come una delle 'avventure' di cui la sua morte mi ha privata.

Un punto di partenza eccentrico mi era sembrato – e mi sembra tuttora – dovesse privilegiare una riflessione sulla 'magia'[8] piuttosto che sulla 'scienza'[9]. In causa c'è l'impatto del 'pensiero magico', ovviamente da delimitare di volta in volta, sulla nascita della scienza moderna[10]. Tale impatto è stato oggetto di studi quanto

[6] Sul contesto cf., per esempio, URVOY 1973; GLICK 2005. Tuttavia, essenziale per la problematica qui in questione, quanto prodotto negli ultimi vent'anni sul concetto di frontiera quali, a titolo esemplificativo, MANZANO MORENO 2000; ma anche, SÉNAC 2000; ID. 2002 (ivi bibl. tutta pertinente, pp. 119-134).

[7] Si veda, esemplificativamente, un testo divulgativo di un musulmano sul tema centrale di queste pagine: MANDEL 1997.

[8] Per una buona visione d'insieme, anche bibliografica, cf. FAHD 1997, pp. 590-593; FAHD 1966: un'opera pionieristica ancora utile. Sono invece molto deludenti i riferimenti al fenomeno 'magia' nell'islam (ma anche nel giudaismo) in opere che vogliono coniugare divulgazione ed erudizione, quali ad es. TUCZAY 2006, pp. 107-124 (gentilmente indicatami da C. Baffioni), opera pur dotata di una ricca bibliografia (pp. 267-300).

[9] Sul tema non è possibile fornire una sia pur indicativa bibliografia. Resta una referenza obbligata ROSENTHAL 1970. Tuttavia, proprio perché legato a tematiche di contatti e passaggi, si rimanda a SCARCIA AMORETTI 1987.

[10] Cf. ZAMBELLI 1995.

mai puntuali e innovativi in merito a ciò che si è dato in Occidente, nel senso che si è denunciato il debito della scienza nei confronti di forme di pensiero ermetiche e gnostiche alla base di saperi genericamente relati alla magia. Illuminante in proposito un'osservazione di Fr. A. Yates, che parte dalla constatazione che la magia include conoscenze fisiche, matematiche, oltre che teologiche:

> Sebbene l'operare del mago possa apparirci stranamente poco familiare, esso raggiunge talvolta ciò che noi chiamiamo scienza, per quanto muova da un proprio punto di vista. La sua matematica o la sua meccanica possono essere usate con intenzioni magiche, tuttavia sono un passo verso lo sviluppo di quelle scienze.

Il che motiva un'altra sua documentata affermazione:

> (...) La magia rinascimentale, riformata, dotta e che rifiutava in ogni occasione qualsiasi rapporto con la vecchia magia ignorante, diabolica o nera, costituiva non di rado un accessorio del reputato filosofo rinascimentale[11].

Viceversa, nel caso dell'islam, la medesima problematica rimane oggetto di indagine in ambito strettamente specialistico o viene trattata come un *marker* – positivo o negativo, a seconda dei punti di vista e del livello di conoscenza – della strutturale 'alterità' dell'islam: un'alterità negativa che nasce con lo stesso fondatore, il cui successo sarebbe da ascrivere alle sue doti di manipolatore[12].

Tuttavia scegliere la magia come oggetto di indagine non avrebbe in sé nulla di pionieristico, se ci si fermasse alla presa d'atto delle opere tradotte dall'arabo in latino e della loro circolazio-

[11] Cf. YATES 1976, p. XX; ID. 1981, p. 30, dove l'autrice denuncia la messa al bando del mago da parte della Chiesa medievale. Il suo lavoro, in larga misura, è alla base del mio discorso.

[12] MALVEZZI 1956 è lavoro sui 'pregiudizi' anti-islamici, a partire da quelli sul Profeta, che mantiene ancora tutta la sua validità.

ne[13], e alla successiva utilizzazione da parte europea dei 'saperi magici' arabo-islamici[14]. La questione da indagare è se ci sia stato, da parte dei committenti delle traduzioni, un preciso interesse per la produzione libraria araba di e sulla magia. Domanda questa che, dal mio punto di vista, ne implica un'altra che ci riporta al discorso dell'esistenza o meno di criteri nella scelta delle opere tradotte in latino: i committenti avevano forse l'idea che l'innegabile egemonia della cultura musulmana, o musulmana-giudaica, in particolare nella Spagna dell'epoca, dovesse qualche cosa a conoscenze 'magiche' circolanti in terra d'islam di cui bisognava appropriarsi?

È domanda senza dubbio pertinente. Tuttavia, proprio in nome dello scarto che si è denunciato e si vuole strutturale tra cristianità d'Occidente e islam, la domanda rimane per certi versi retorica, se non polemica, qualora, a monte, l'islamista non dica, come fa la Yates per il suo campo d'indagine, quale sia la sua lettura di che cosa sia 'scienza' e che cosa sia 'magia' e quali ambiti – filosofico, giuridico, o altro – intenda privilegiare. In altri termini, solo su una base concettuale omogenea si possono avanzare giudizi, o per lo meno ipotesi, sempre settoriali, ma non pregiudiziali. Esemplificative di tale approccio vorrebbero essere le osservazioni che seguono. Queste hanno come punto di partenza le definizioni di scienza/scienze di due autori, scelti sulla base della loro notorietà anche in Occidente, notorietà di cui ovviamente non hanno l'esclusiva[15]. Il primo è considerato il Tommaso d'Aquino dell'islam, e per i musulmani, in particolare sunniti, è colui che, nella sua opera principale, l'*Iḥyà 'ulûm al-dîn* ('Rivivificazione delle scienze religiose'), sistematizza secondo un ordine gerarchico i sa-

[13] Significativo in merito alla congruenza del tema 'magia' con il discorso sulla storia della scienza il contributo di PINGREE 1987a.

[14] Un riferimento tra i molti possibili relativo all'alchimia: CARUSI 1987, pp. 376-377.

[15] Avrei, per esempio, potuto far riferimento al cordobense Ibn Ḥazm (m. 1064), che però è stato oggetto di studio, proprio in relazione alla magia, tangenzialmente al discorso sullo statuto dell'alchimia, con ampi squarci di traduzione di una delle sue opere, da parte di CARUSI 2000, pp. 476-489.

peri e le conseguenti ricadute sull'operato del credente. Si tratta di Abû Ḥâmid Muḥammad al-Ghazâlî (m. 1111) che, sia detto per inciso, mette al vertice il sapere e la condotta del mistico. L'altro è Ibn Khaldûn (m. 1382), visto come il primo sociologo/filosofo della storia, grazie alla sua famosa *Muqaddima*, che, significativamente, almeno fino all'altro ieri, veniva collocata dai musulmani nella tradizione storiografica 'classica' come semplice 'Introduzione' alla sua 'storia universale', il 'Libro degli ammonimenti' (*Kitâb al-'Ibar*)[16], senza che venisse percepita come particolarmente eccentrica o trasgressiva la teoria sulle leggi socio-economiche che regolano le dinamiche delle vicende umane che l'autore illustra nella *Muqaddima*. Nonostante l'asistematicità del mio discorso, non si può non rapportare quanto andrò dicendo al testo coranico, o meglio ad alcuni passi in cui il Corano parla esplicitamente di 'magia'[17].

Una premessa sull'oggi è forse utile. Nell'opinione comune dei musulmani, la magia viene definita e trattata come un fenomeno popolare; si riduce, nei fatti, a una serie di pratiche affidate a personaggi carismatici cui si attribuiscono poteri eccezionali, capaci di fare miracoli o in loro nome o quali eredi di un 'santo', divenuto, nel

[16] Su al-Ghazâlî, la bibliografia è sterminata, per cui si rinvia a AA.VV. 2000, dove si offre la migliori sintesi, a più voci, attualmente a disposizione. Su Ibn Khaldûn, invece, preferisco rinviare a un contributo più circoscritto, ma che contestualizza meglio il pensiero dell'autore: CAPEZZONE 2008. Le mie citazioni sono prese, per Ibn Khaldûn, dalla traduzione (che fa fede ed è facilmente reperibile nelle nostre biblioteche per chi volesse prendere visione del testo sulle tematiche qui in oggetto nella sua interezza) di ROSENTHAL 1958, qui cap. VI in vol. II (pp. 411-463) e vol. III (pp. 3-280), a cui rimanda il riferimento delle pp. nel testo tra [ ]. La traduzione in questione è preceduta da una consistente e fondamentale analisi (vol. I, pp. XXIX-CXV), anche dal punto di vista bibliografico, che verte sulla biografia, l'opera (contenuti, manoscritti, edizioni e traduzioni, ecc.) a firma dello stesso Rosenthal. Il testo arabo consultato è l'edizione vocalizzata pubblicata dalla Maktaba al-Muthannà, Baghdad, s. d., pp. 496-531, su cui ho effettuato i riscontri per constatare che la bontà della traduzione rende inutile darne conto. Per al-Ghazâlî, esiste una traduzione inglese a cura di Nabih Amin Faris reperibile su internet (http://www.ghazali.org): qui in questione è il *Kitâb al-'ilm*. Tuttavia, diversamente che per la *Muqaddima*, ho dovuto fare ricorso al testo arabo (sotto AL-GHAZÂLÎ in bibliografia); qui è considerato il v. I; le pp. indicate nel mio testo tra ( ) rinviano alla sola edizione araba.

[17] Una buona sintesi di come sia tutt'altro che lineare la questione 'magia' nel Corano la offre AMIR-MOEZZI 2007, pp. 476-479; cf. anche HAMÈS 2007.

tempo, oggetto di particolare devozione. Tali miracoli sono stati anche in passato oggetto di perplessità[18], ma è soprattutto a partire dall'Ottocento, nel momento in cui l'egemonia dell'Occidente sul mondo musulmano diventa un fatto concreto, che si determina nelle *élites* musulmane un rigetto della cultualità popolare, considerata espressione antitetica della razionalità – rivendicata come prerogativa dell'islam delle origini – e, consequenzialmente, causa importante della decadenza dell'islam medesimo[19]. Di tale cultualità è parte consistente il ricorso alle pratiche magiche, analizzate da studiosi occidentali con dovizia di particolari e conoscenza diretta, in prima istanza nelle colonie, quali espressioni significative della 'mentalità' delle popolazioni indigene[20]. Non è questa la sede per illustrare come un simile atteggiamento di rigetto della cultura popolare sia stato negativo sul piano politico, fattore che dà ragione di quella frattura, innanzi tutto a livello di 'linguaggi', tra masse e ceti acculturati di cui il mondo musulmano soffre ancora le conseguenze[21].

Nei secoli d'oro dell'islam e ben oltre l'epoca di Ibn Khaldûn, negli ambienti intellettuali, il fenomeno 'magia' era visto con altri occhi. Da un lato, per la magia, come per altri 'saperi', venivano

[18] Cf. FIERRO 1992.

[19] Detto in altri termini, si è adossato ai 'maestri-guida' delle confraternite mistiche, presenti in tutta l'ecumene islamica, la colpa di promuovere, per cavalcarlo, l'oscurantismo nelle masse, utilizzando la struttura capillare delle confraternite stesse, in verità interclassiste; dimenticando, inoltre, il fatto che, per esempio nel Maghreb e, più in generale, in Africa, la prima seria e popolare resistenza al colonialismo sia stata promossa proprio da influenti personaggi appartenenti alle confraternite.

[20] Emblematico il pur bellissimo testo di DOUTTÉ 1908. *A latere*, va osservato che la stessa pratica magica, magari non proprio nei primi secoli dell'islam, necessita per essere credibile di un risvolto colto, deve cioè poggiare su testi scritti. Tali opere, in arabo, se la tradizione considera autorevoli i loro autori – come è il caso del più prolifico tra loro, al-Bûnî (m. 1225) –, sono diffuse in tutta l'ecumente islamica non solo arabofona, quindi fruibile solo da chi, o per tramite di chi, conoscendo l'arabo, fa parte di una *élite*.

[21] Si va facendo strada una radicale revisione del ruolo del sufismo in epoca moderna: non ostacolo bensì strumento di un'acculturazione positiva nel senso che postula un aggiornamento che si rende indispensabile, per esempio nell'interpretazione dei principi della Legge rivelata, in relazione alle novità, importate o autogene, nella misura in cui i contesti socio-culturali vengono da queste modificati: cf. PAGANI 2007; ID. 2009.

dati per scontati il peso dell'eredità del patrimonio greco e certa continuità con il mondo tardo-antico; dall'altro, veniva messa in atto una sostanziale ricontestualizzazione dei 'saperi' stessi, magia inclusa. Interessa qui, in prima istanza, l'atteggiamento dell'intellettualità medievale musulmana, la quale contemplava al proprio interno – almeno così dimostra la tradizione – una presenza 'magico-esoterica' di personaggi 'speciali'. Il significato della cosa emerge se si considera l'importanza che riveste l'autorità riconosciuta all'autore/attore nell'accreditare quell'opera di qualunque natura essa sia, scientifica, letteraria o altro. L'attore/autore deve collocarsi possibilmente in un'epoca precedente a quella dell'opera in questione. Tale esigenza ha comportato che, senza scandalo e in certa misura senza vera impostura, il 'vero' autore di un'opera si nascondesse dietro a una figura prestigiosa e nel contempo credibile: il Maestro, insomma[22]. Nel nostro caso, la produzione teorica e talune più o meno effettive sperimentazioni che possono rilevare dell'operato del mago, quali l'alchimia e l'astrologia, sono ascritte allo sciismo, la corrente minoritaria per eccellenza dell'islam. Come tale, lo sciismo è il luogo ideale in cui collocare il sapere magico che, come si vedrà, ha uno statuto ambiguo, tanto più che lo sciismo ha davvero alimentato, ora facendole proprie ora rinnegandole, non poche espressioni gnostico-esoteriche. Queste, soprattutto quando tradotte in pratiche concrete, partecipano di un doppio registro magico e scientifico in senso proprio. Paradigmatica è l'attribuzione della nascita dell'alchimia a Ja'far al-Ṣâdiq (m. 765), sesto *imâfm* nello sciismo sia duodecimano sia ismailita, considerato *a posteriori* fondatore della scuola giuridica sciita, ma intellettuale riconosciuto dal sunnismo dell'epoca[23]. Ancora la tradizione attribuisce agli *imâm* sciiti particolare interesse per l'astro-

[22] Fenomeno ben descritto da KILITO 1988.

[23] Sul personaggio Ja'far al-Ṣâdiq, cf. AA.VV. 2008, di cui in particolare il paragrafo IV, dedicato al suo rapporto con le *esoteric sciences* a firma di D. DE SMET, pp. 362-363, con bibliografia; cf. anche CAPEZZONE 1997.

logia[24]. Tra gli ismailiti in generale, la *vox populi* considerava un dovere, soprattutto per loro, conoscere la 'scienza degli astri' al fine di prevedere eventi con ricadute pratiche, quali i computi calendariali[25].

Ma veniamo più puntualmente al rapporto tra 'scienza' e 'magia'. Per la 'magia' è Hâjî Khalîfa (m. 1657) – autore relativamente tardo – cui si fa in genere riferimento in prima battuta. Egli parte dalla definizione della natura dell'anima dei maghi, citando proprio Ibn Khaldûn. Questi (e qui riprendo alla lettera dalla *Encyclopédie de l'Islam*[26]) sostiene che

> les âmes des magiciens possèdent la propriété d'exercer des influences dans l'univers et de capter la spiritualité (rûḥaniyya) des planètes, afin d'en disposer dans l'exercise des influences, en vertu d'une force psychique ou satanique.

Lo sguardo di Ibn Khaldûn e, per suo tramite, di Hâjî Khalîfa[27], si sofferma prima sulla persona del soggetto mago poi sul suo operato. Dalla tripartizione della tipologia delle anime dipende la 'qualità' dell'azione del mago. Così ci sono le anime che agiscono esclusivamente con la forza della loro volontà, ed è ciò che i filosofi chiamano *siḥr*; quelle che operano attraverso la mediazione dei temperamenti (*mizâj*) delle sfere celesti e degli elementi o con l'aiuto delle virtù occulte dei numeri, attraverso talismani[28]. Con talismani si intendono iscrizioni provviste di segni astrologici e altri segni più o meno criptici. Nei fatti si tratta di una 'teurgia', cui si attribuisce uno statuto inferiore rispetto al *siḥr*; e, infine, ci

[24] Cf. CAPEZZONE 1999.

[25] Cf., per una breve presentazione dell'ismailismo, con riferimento anche a quanto si viene dicendo, SCARCIA AMORETTI 1994, pp. 35-42. A titolo d'esempio, cf. WITKAM 1979.

[26] Cf. FAHD 1997, p. 592.

[27] ROSENTHAL 1958, v. III, pp. 156-159.

[28] Cf. BOSWORTH 2000. Comunque, è Ibn Khaldûn a fornirne la migliore, sebbene non sistematica descrizione, cosa per cui non si può che rimandare ai paragrafi 27 e 28 del capitolo VI della sua *Muqaddima*.

sono le anime che permettono di agire sulle facoltà immaginative di chi si rivolge al mago, come nel caso della prestidigitazione o dell'illusionismo.

Se appare evidente, anche da queste sbrigative osservazioni, che lo statuto della magia è tutt'altro che lineare, va sottolineato almeno in relazione ai due autori presi qui a referenti, un elemento che non può essere casuale. Sia al-Ghazâlî sia Ibn Khaldûn catalogano la magia tra le 'scienze' (*'ilm*/ pl. *'ulûm*)[29]. L'approccio non è però lo stesso.

Il teologo fa un discorso istituzionale. Al-Ghazâlî parte dal fatto che la scienza in quanto tale è *farḍ al-'ayn*, cioè un obbligo che il singolo credente è tenuto ad assolvere. Esso è sancito da due affermazioni del Profeta: *la ricerca della scienza è un dovere religioso* (farîḍa) *per ogni musulmano* e, più famosa, *cercate la scienza foss'anche in Cina* (p. 28). La scienza è, però, anche *farḍ al-kifâya*, cioè dovere che compete obbligatoriamente alla comunità nel suo complesso. Tutto ciò che, sul piano teorico così come in termini operativi, non deriva dalla Profezia – scienza/e inclusa/e – può essere lodevole, biasimevole o, semplicemente, permesso. Il paragrafo intitolato 'Illustrazione della scienza in quanto dovere collettivo' è quello da cui partire[30]. Vi si distinguono le scienze relate alla *sharî'a*[31] e le scienze profane. La magia sta, ovviamente tra le scienze profane e, in prima battuta, tra quelle biasimevoli. Il criterio primario è l'utilità pubblica, la gestione del mondo. Per questo al-Ghazâlî (p. 30) menziona tra le scienze profane lodevoli la me-

[29] Da notare che in Ibn Khaldûn il capitolo VI, dedicato ai vari tipi di scienze è preceduto da un capitolo a sé (ROSENTHAL 1958, v. II, pp. 309-407) dove si illustrano i mestieri (*ṣanâ'ât*), ciò con cui ci si procura il sostentamentro: tra questi, la medicina che, come si è visto, al-Ghazâlî considera 'scienza'. A titolo d'esempio, Ibn al-Nadîm, nel suo famoso *Fihrist*, il "Catalogo" delle opere circolanti all'epoca sua – catalogo, a detta dello stesso autore, completato tra il 987 e il 988 (per cui cf. LEMAY 1992) – include la magia tra i *funûn* (sing. *fann*) termine che ha anch'esso il significato di 'mestiere', 'professione'. Il tutto per dire che esiste anche un ambito semantico da indagare, qui non affrontato.

[30] GHAZÂLÎ, pp. 30-51. Nel testo tra ( ) le pp. cui puntualmente si fa riferimento.

[31] *Sharî'a* è termine complesso, di cui non dà pienamente conto la traduzione corrente di 'legge canonica'. In linea di massima, sono le scienze esegetiche e giuridiche, basate sul Corano e sulla Sunna.

dicina (*ṭibb*) e l'aritmetica (*ḥisâb*) e in subordine attività (*ṣinâʿât*) quali l'agricultura, la tessitura, la politica, i mestieri del salassatore e del sarto. Sebbene siano meritevoli, non è obbligatorio impegnarvisi a fondo. A seguire sono menzionate la scienza della magia, quella dei talismani, degli incantesimi, dell'illusionismo, in linea di massima, come già detto, biasimevoli. Eppure, la dicotomia lodevole/biasimevole non è netta. La discriminante tra bene e male, nell'ambito del conoscere e dell'agire, sembra stare, per il nostro autore, nella trasparenza del metodo e dell'obiettivo, la salvezza eterna essendo lo scopo per eccellenza dell'agire umano. Al-Ghazâlî (pp. 34-38) ne parla in riferimento allo statuto superiore del diritto, che regola la vita del credente in funzione della salvezza della sua anima, nei confronti, per esempio, della medicina, cui è demandata quella del corpo. Sulla stessa linea si pongono le annotazioni (p. 39) sulle scienze naturali (*ṭabîʿiyyât*). Queste, là dove contraddicono la Rivelazione, non sono da considerare 'scienze', ma è legittimo studiare le «proprietà delle sostanze (*ajsâm*), e le loro specificità, le modalità del loro transustanziarsi e modificarsi». In termini di gerarchia, la medicina, in quanto studia il corpo umano nella prospettiva di individuare le malattie e i relativi rimedi, sta un gradino più in alto anche della parte buona delle scienze della natura.

Il discorso è ripreso in un capitolo dedicato a illustrare le ragioni della condanna di alcune scienze (pp. 48-51). La trattazione si apre con un intrigante interrogativo (p. 48):

> Se la scienza è conoscenza della 'cosa' così come è – e ciò è attributo divino –, perché tale cosa può essere scienza e diventare, senza che essa muti, scienza biasimevole, tenendo presente che la conoscenza in sé non può essere condannabile?

La risposta è eloquente: è il livello umano quello su cui si colloca la contraddizione. Dopo di che, sunteggiando al massimo[32], il ragionamento si snoda come segue. Il mago può agire per procurare un danno, per esempio dividere marito e moglie. Il Profeta stesso si ammalò in seguito a un maleficio da cui si liberò quando l'arcangelo Gabriele lo rese edotto di quanto era stato architettato contro di lui e come liberarsene. La magia si serve della conoscenza della proprietà delle pietre, così come dei calcoli matematici relativi alla posizione degli astri. Nulla da rimproverare all'astronomia. D'altronde il Corano (LV, 3 – 5) dice:

> Dio ha creato l'uomo; gli ha insegnato ad esprimersi. Il sole e la luna corrono le loro vie secondo un calcolo[33].

Di conseguenza la scienza degli astri è positiva se serve (magari in esclusiva, come sostenuto da 'Umar, il secondo califfo, per orientarsi sulla terra e in mare). Diverso è il caso dell'astrologia, dal momento che l'astrologo la pratica nell'intento e con la presunzione di mutare la natura o il corso delle cose, il che equivale alla pretesa di sostituirsi a Dio, sempre blasfema, ma particolarmente densa di conseguenze quando è in causa il destino umano. Al-Ghazâlî – è bene ricordarlo – appartiene alla scuola teologica ash'arita che vuole Dio creatore delle azioni e l'uomo dotato della facoltà di acquisirle o rifiutarle, assumendone così la responsabilità morale e le relative conseguenze[34]. Ma, per tornare alla magia, si consideri un concetto che tenterò di riprendere: il peso nel giudizio negativo sull'astrologia dipende anche dalla sua inaffidabilità scientifica, contestabile, come vedremo. Essa, infatti, secondo il nostro autore, è frutto di pure congetture, l'influenza degli astri non potendo essere

[32] Il testo è inframmezzato da esempi, citazioni, eventi, il tutto a prova del ben fondato del ragionamento. Non li cito non tanto per tenermi nei limiti di spazio concessimi, ma perché ogni citazione dovrebbe essere adeguatamente glossata, almeno per i non islamisti, e diventerebbe una digressione disfunzionale.

[33] Qui si è partiti, integrandola, dalla traduzione di MANDEL 2004, p. 270.

[34] Cf. FRANK 1994.

determinata con certezza e neppure con un sicuro margine di probabilità, dal momento che la certezza implicherebbe la conoscenza del libero volere del Creatore, che include la possibilità divina di 'cambiare idea'[35]. Il che toglie valore di prova anche agli eventuali riscontri positivi, cioè l'avverarsi della predizione astrologica[36]. Di qui, la conclusione logica che la ricerca, in sé positiva, ove non possa dare reali vantaggi scientifici è da considerare improduttiva, quando non dannosa.

Il filosofo della storia ha un'altra prospettiva. Egli inizia con quanto già riportato nella 'versione' di Ḥâjî Khalîfa. Il suo scopo, però, non è teoretico. Infatti, da un lato propone un *excursus* storico sul percorso del sapere magico, che parte dai caldei per arrivare all'islam, segnalando quando e dove esso sia stato messo per iscritto in modo da evidenziare i precursori dei musulmani; dall'altro colloca questo sapere in uno spazio che va dal Vicino Oriente all'Egitto al Sudan, all'India e al paese dei Turchi[37]. Tuttavia, a mio parere, quello che interessa Ibn Khaldûn è l'agire magico in sé. Ed è l'operato del 'mago' che egli descrive puntualizzando se ne è stato testimone o ne ha solo sentito parlare o se lo ha estrapolato da un testo scritto [v. III, pp. 160-165]. Ciò non gli impedisce di riportare sistematicamente l'opinione dei filosofi ma anche di teologi e mistici [v. III, pp.167-168], sul caso di volta in volta in esame e di ricordare [v. III, p. 159] che, qualora il

> magical exercise is devotion and adoration directed to (beings) other than God, such devotion is unbelief. Therefore, sorcery is unbelief, or unbelief forms part of the substance and motives of sorcery ... Consequently, (sorcerers must be killed). Jurists differ (only) as to whether they must be

[35] Recita il Corano (XXXV, 16-17): *Se Egli volesse, potrebbe farvi scomparire e creare creazione novella, né questo sarebbe difficie a Dio .*

[36] Da segnalare che nel mondo musulmano medievale, fin dal IX secolo, si tentò di darle basi scientifiche: cf. PINGREE 1987b, il paragrafo "Astrology in Islamic times", pp. 868-871. Si tornerà sull'argomento.

[37] ROSENTHAL 1958, v. III, pp.156-162; 170-246. Nel testo si danno tra [ ] le pp. cui puntualmente si fa riferimento.

> killed because of the unbelief which is antecedent to the practice (of sorcery), or because of their corrupting activity and the resulting corruption of created beings.

Ma tutto ciò si configura come una sorta di pedaggio che l'autore deve pagare per accreditare e dare carattere di serietà alla sua puntigliosa ricostruzione dell'operato del mago o di chi per lui. Come dire che rendere edotto il pubblico di tale operato può essere interpretato come una denuncia del medesimo e una messa in guardia per gli sprovveduti. Certo è che egli ammette che in talune circostanze questa o quella pratica ha avuto l'esito che si proponeva [v. III, pp. 161-162]. E puntualmente, infatti, introduce un paragrafo sugli esercizi magici che la legge canonica considera leciti [v. III, pp. 179-182]. Ciò gli consente, almeno a mio parere, di entrare nel dettaglio e illustrare, con tanto di riferimento alle fonti, che cosa siano malocchio, talismani, quadrati magici, conoscenza delle lettere magiche e del loro potere segreto e quant'altro: una sorta di inventario delle pratiche più ricorrenti se non di manuale per l'uso [v. III, pp. 170-227]. Comunqe, è materiale ideale per postulare comparazioni e paralleli, e ragione per la quale lo si è scelto a referente in questa sede.

Egli scorpora il discorso sull'alchimia in una parte descrittiva[38], in cui riporta un trattatello di Ibn Bishrûn, autore vissuto intorno al 1000, cui demanda, per così dire, il compito di mettere in evidenza ciò che l'alchimia ha di positivo [v. III, pp. 227-246] e un paragrafo dedicato a negare che sia davvero la scienza alchemica a determinare gli effetti che ad essa sono ascritti, ricorrendo a una serie di luoghi comuni [v. III, pp. 267-280]. Mentre è netta la sua confutazione dell'astrologia – scienza dannosa perché destabilizzante nella sua pretesa di ipotecare il futuro e inaffidabile perché parte da presupposti non scientifici [v. III, pp. 258-267] –, il discorso sull'alchimia è ambiguo. Ibn Khaldûn afferma che è falsa

[38] Segue la confutazione della filosofia [v. III, pp. 246-258], e poi quelle dell'astrologia [v. III, pp. 258-267].

l'attribuzione di un'opera alchemica a al-Ghazâlî perché questi non avrebbe potuto «adopt the errors of alchemical theories» [v. III, p. 229], ma rimanda a un paragrafo successivo la denuncia del fatto che «those who assume that the achievements of alchemy are the result of a natural craft are wrong» [v. III, p. 246]. Un'accusa accomuna alchimia e astrologia, quella di non riconoscere Dio come agente universale, sostenendo a conferma nel caso dell'astrologia che gli astri possono influenzare i destini terreni, senza però, contestuamente, ricordare che Dio ne è il vero autore. La confutazione dell'alchimia parte da un'osservazione sociologica: chi la pratica, o tenta di praticarla, è qualcuno incapace di procurarsi da vivere e cerca scorciatoie riprovevoli. Ma l'alchimia è anche altro:

> The truth with regard to alchemy, which is to be believed and which is supported by actual fact, is that alchemy is one of the ways in which the spiritual souls exercise an influence and are active in the world of nature. It may belong among the (miracolous) acts of divine grace, if the souls are good. Or it may be a kind of sorcery, if the souls are bad and wicked [v. III, p. 245].

L'alchimia ha, dunque, uno statuto a sé. Il che dà ragione – e gliela darebbe Ibn Khaldûn – a C. Baffioni quando, a proposito dell'antinomia tra religione e filosofia si chiede

> is it possible to know 'that which changes'? And according to which modalities is the 'inspired knowledge' admitted? The epistemological question – evidently a central one for sciences – is of the highest use within knowledge in 'alchemic creation': a matter which, since it is grounded on a famous qur'anic verse, leads to the legitimation even of magic[39].

Prima di avanzare qualche conclusione, o per meglio dire, la mia ipotesi, va spesa qualche parola sull'incidenza del Corano e

[39] Cf. BAFFIONI 2000, *Introduction*, p. III.

più in generale del fattore religioso su come intendere la magia. Il primo punto da sottolineare è la mancanza di clero nell'islam e la conseguente assenza di un'autorità docente assoluta e universalmente riconosciuta. Il dotto, il *'âlim*, vale a dire il teologo e giurista, quale è al-Ghazâlî, pur tendendo a dominare tutti i saperi, anche quelli profani[40], va distinto dallo scienziato così come dal filosofo in senso proprio: dallo scienziato perché questi sperimenta gli assunti teorici da cui parte, dal filosofo perché la dimostrazione, quand'anche abbia i medesimi obiettivi della teologia (l'esistenza e la natura di Dio, e la finalità della creatura uomo) si avvale del metodo dialettico[41], vale a dire non si fonda sulla Rivelazione, Corano e Sunna. Lo storico, poi, non ha certamente le responsabilità del teologo o del filosofo. La scelta di prendere in considerazione Ibn Khaldûn, oltre a quanto già detto, dipende dal fatto che la fama di cui gode da noi è, secondo me, arbitrariamente fondata su una sua laicità, che certamente esiste, ma non è né eccezionale né soprattutto alternativa a ciò che predica l'ortodossia religiosa.

Infatti, la necessità di spiegare il fenomeno del 'miracolo', attraverso il quale ogni profeta dimostra la veridicità della sua missione, sottende l'analisi sia di al-Ghazâlî sia di Ibn Khaldûn il quale, tra l'altro, premette alla sua già menzionata catalogazione tipologica delle anime l'asserzione che le anime dei profeti hanno «a particular quality which they are prepared to have divine knowledge (...)» [v. III, p. 157].

Comunque, il caso coranico paradigmatico è quello di Mosè quando incontra Faraone sconfiggendo i maghi al suo servizio con atti apparentemente analoghi ai loro (*Cor.*, VII, 103-122). Di tali atti Mosè è solo strumento passivo. Dio è autore unico del miracolo, che funziona da 'prova' della Sua esistenza e onnipotenza. Gesù ne è esempio significativo: nato da madre vergine, capace di

[40] Non a caso MANDEL 1997, p. 71, ricorda che il teologo, ed è il caso di al-Ghazâlî, *deve* sapere di magia, se vuole operare la distinzione teologica tra atto magico e atto miracoloso.

[41] Lo studio più esemplificativo in proposito, è quello di MAHDI 1975.

parlare fin dalla culla, ecc.[42] Per analogia, direi, si attribuiscono miracoli ai grandi Sufi, e ai 'santi' (e ce lo ricorda anche Ibn Khaldûn [v. III, p. 182]), cui vengono riconosciute alcune prerogative individuali che consentono loro, attraverso l'ascesi e il permesso di Dio naturalmente, di realizzare al massimo grado le potenzialità spirituali e fisiche insite nell'essere umano.

Tuttavia, a Muḥammad, se non nella tradizione posteriore, non si attribuiscono miracoli. Gliene si riconosce soltanto uno: la trasmissione del Corano in forma di Parola. Se il suo archetipo celeste sta presso Dio, la sua discesa ha reso la Parola comprensibile, pronunciabile e fruibile da parte di ogni singolo uomo. Tutto ciò non intacca il fatto che tale Parola sia, letteralmente, Parola di Dio. Anzi, ne consegue che partecipano del divino le singole parole che compongono il Corano, e che, intrinsecamente, esse hanno valenze eccezionali. Di qui, la fiducia nel fatto che pronunciarle, scriverle, portarle con sé possa avere effetti benefici. Tali effetti, non la causa che li determina, formalmente sono simili a quelli dell'azione magica diretta al bene. Ancora Ibn Khaldûn, nella sua analitica esposizione dell'operato magico, buono e cattivo, precisa che

> the activity of people who work with words ... is the effect of the divine light and the support of the Lord which they obtain through exertion and the removal (of the veil)

dove 'veil' significa 'parola coranica' [v. III, p. 175].

In questa prospettiva, versetti coranici, scritti su supporti diversi, stoffa, cuoio, ecc., sono spesso portati come amuleti; esiste, non sempre promossa ma per lo più tollerata, una medicina profetica: si cerca la guarigione attraverso la recitazione di brani coranici, scelti in 'armonia' con la malattia da curare. È cosa che, in qualche modo, risponde a una concezione diffusa, che vuole principio fondante del cosmo l'armonia universale: una sorta di riman-

[42] Cf., per es., TOTTOLI 1999; ARNALDEZ 1980.

do tra il qui e l'oltre, l'alto e il basso, il visibile e l'invisibile, che, ovviamente, anche il mago può rivendicare a legittimare il suo operato.

Ciò detto, non si può eludere il passo coranico più esplicito di condanna della magia. Questo fa riferimento al racconto, di origine talmudica, di due angeli che, «decaduti per essersi innamorati di figlie degli uomini, secondo la tradizione sarebbero stati, in punizione, appesi per i piedi in un pozzo di Babilonia da dove insegnerebbero la magia agli uomini»[43]. Ecco i versetti relativi (*Cor.* II, 101-103):

> E quando venne loro un Messaggero da Dio, che confermava la rivelazione data a loro, parte di quei che avevano ricevuto il Libro si gettarono il Libro di Dio dietro le spalle, come se nulla sapessero. Ma seguono le invenzioni dei dèmoni contro il Regno di Salomone. Non fu Salomone un Negatore, bensì i dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia (*siḥr*) e quel che fu rivelato ai due angeli, Hârût e Mârût, a Babilonia, i quali tuttavia non insegnavano nulla a nessuno senza prima dirgli: 'Bada che noi siamo una tentazione, empio non essere dunque!' Gli uomini appresero da loro sortilegi per disgiungere l'uomo dalla sua donna (ma quegli angeli non danneggiavano alcuno se non con il permesso di Dio) e appresero ancora ciò ch'era loro di danno e non di vantaggio, pur sapendo che chi avesse acquistato quell'arte non avrebbe avuto parte nell'altra vita.

Preme sottolineare come azione e condanna ruotino intorno alla ricezione o al rifiuto del Libro, l'interfaccia di quanto appena detto sulle proprietà terapeutiche del Corano. Essenziale anche, nell'economia della denuncia, l'attivo intervento demoniaco, e, speculare, l'avvertimento da parte degli angeli che rivendicano di agire per volontà divina. Comunque, le conseguenze non sono di

[43] Cf. BAUSANI 1955, da cui si cita sia la traduzione del versetto (pp. 12-13) sia il 'Commento', p. 507. Per la visione in proposito di un esegeta del XIII secolo cf. ZAPPA 2007, pp. 49-74.

carattere cosmico, collocandosi sul terreno della quotidianità, quale è la rottura tra marito e moglie, rottura che, come si è già visto per al-Ghazâlî, è considerata uno degli obiettivi più comuni della magia e, data la carica sociale destabilizzante che può derivare dall'eventuale successo dell'attività magica, una buona ragione per scoraggiare il credente a rivolgersi al mago per risolvere i suoi problemi di cuore. Ma non è anatema.

Una sistematica analisi degli altri passi coranici, comunque di minor rilievo rispetto a quello qui riportato, ci condurrebbe troppo lontano. Si dovrebbe, per esempio, analizzare lo statuto dei *jinn*. Sono esseri creati di *fuoco ardentissimo* (*Cor.* XV, 27) che stanno nella gerarchia della creazione a mezza strada tra angeli e uomini, invisibili ma mortali. A loro Dio ha concesso poteri, che gli uomini non hanno, di compiere azioni straordinarie, buone o cattive, ma pur sempre comprese nel progetto divino che li riguarda. Di qui la loro mancanza di responsabilità, se in nome dei loro poteri eccezionali, gli uomini li accostano a Dio e cadono nell'idolatria o ne sono posseduti, fino ad impazzire. Il punto da sottolineare – in piena coerenza con quanto fin qui detto – è che il Corano afferma, senza possibilità di equivoco, il fatto che il musulmano, anche peccatore, deve aver 'fede' nell'assoluta onnipotenza e libertà creatrice di Dio, in quanto, come sintetizza felicemente B. Abrahamov, è: «the only being who brings things into existence»[44].

Tale affermazione, certamente coerente con il dettato religioso islamico, spiegherebbe la mancanza di audacia nella ricerca del nuovo, dell'ignoto, se non fosse che la stessa formulazione paradossalmente può favorire l'atteggiamento opposto: se nulla esiste se non ciò che Dio vuole, tutto quanto viene ad esistere, per qualunque via, implica che Dio lo ha voluto[45].

[44] L'affermazione, per cui cf. ABRAHAMOV 2000, p. 417, si basa sul pensiero di un teologo eccezionale, ma pur sempre buon sunnita ash'arita, Fakhr al-dîn al-Râzî (m. 1209), nonostante la tradizione gli attribuisca qualche ricerca alchemica, apparentemente non coronata dal successo: cf. anche ANAWATI 1965.

[45] G. Tecchiato, che qui ringrazio, mi ha suggerito di effettuare un riscontro su un autore di orientamento fondamentalista, indicandomi un'opera, non citata nella bi-

In qualche modo, è ciò a cui si sono conformati filosofi e scienziati, senza, però, farsene una bandiera ideologica. E qui sta forse uno dei nodi del problema. Nelle società musulmane medievali si sono avuti rari casi di persecuzione per le idee professate, quando queste non mettevano in pericolo il 'sistema islam' nel suo complesso. Il che ha fortemente contenuto l'esigenza di sentirsi appartenenti a un corpo, una categoria specifica, solidale al suo interno per difendersi da un esterno ostile. Non è un caso che la quasi maniacale passione dei musulmani di schedare l'esistente, a partire dalle appartenenze professionali o giuridiche o teologiche o altro, si configura quasi come un esercizio formale, dal momento che la personalità dei singoli non è rappresentata da una sola rubrica.

Non posso che procedere con qualche esempio. Non viene sentita come blasfema, né vissuta come tale dall'autore, l'affermazione di un famoso poeta persiano, molto amato, Niẓâmî di Gangia (m. 1203), che postulava l'esistenza di altri mondi, oltre al nostro[46].

bliografia che segue, *Fatḥ al-Majîd* (l'edizione consultata è a cura dello Shaykh 'Abd al-'Azîz ibn 'Abdallâh ibn Bâz, *Maktaba al-Ta'limî al-Sa'ûdî bi'l-Maghrib*, Rabat s.d.). Tale opera si propone quale 'commento', *Sharḥ*, di un *Kitâb al-tawḥîd*. Due sono i dati interessanti da segnalare: entrambi gli autori sono wahhabiti, il primo, l'autore del *Fatḥ* è al-Shaykh 'Abd al-Raḥmân ibn Ḥasan âl al-Shaykh (m. 1869), il secondo, l'autore del *Kitâb al-tawḥîd* è il fondatore stesso del wahhabismo, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb, che opera nella seconda metà del Settecento, ed è nonno del suo commentatore. Il commento in questione si limita a riportare passi della Sunna profetica e le opinioni di alcuni grandi esegeti e giuristi 'ortodossi' del passato, cui affianca qualche incursione wahhabita, senza esprimere giudizi 'personali'. Quando è in causa la magia, le autorità invocate, in particolare i giuristi, non appaiono favorevoli a salvarla in una sua qualsivoglia forma. Tuttavia è significativo il fatto che a un tema che non è certamente centrale, si dedichi uno spazio abnorme (pp. 291-358) andando relativamente nel dettaglio e trattando capillarmente di temi connessi, quali divinazioni, calcoli astrologici, influsso delle stelle, orchi, volo degli uccelli, ecc., dando al lettore la sensazione che il tema (o la pratica) fosse all'epoca dei due autori talmente popolare da rendere necessaria una capillare refutazione, plausibilmente ancora utile se, come pare, l'opera è spesso ristampata e offerta in omaggio.

[46] Cf. BAUSANI 1971.

Più indicativo ancora, ciò che afferma nel 1156 un letterato persiano, Niẓâmî ʿArûḍî, nella sua opera più importante scritta nei confronti dell'astrologia[47]. È scienza che egli definisce

> sintesi e coronamento di altre tre scienze che devono essere preventivamente assimilate, in quanto imprescindibili: geometria, aritmetica, cosmografia. La geometria è l'arte attraverso la quale si conoscono le posizioni delle linee, le forme delle superfici piane e dei solidi, il rapporto generale che esiste tra misure e figure, e le relazioni che si danno fra esse e dette posizioni e forme. L'aritmetica è l'arte attraverso la quale si conoscono la natura e la proprietà di ogni tipo di numeri, la derivazione dell'uno dall'altro, e relative applicazioni: dimezzamento, raddoppiamento, moltiplicazione, divisione, addizione, sottrazione, algebra. La cosmografia è l'arte attraverso la quale si conoscono la natura delle componenti del mondo superiore e inferiore, le loro forme e posizioni, i loro rapporti reciproci, misure e distanze, e quanto concerne il moto degli astri e dei cieli, e l'armonia delle sfere e degli archi di cerchio che realizzano tali moti. Le relative scienze applicate sono quelle delle effemeridi e degli almanacchi. Solo avendo studiato tutto ciò ci si può occupare di astrologia, applicazione delle scienze naturali caratterizzate dal pronostico, attraverso il confronto delle posizioni reciproche degli astri, dei gradi e dei segni dello zodiaco, gli effetti del loro moto sulle condizioni cicliche del mondo, degli stati terreni, dei regni, delle città, delle nascite, del volger degli anni, delle direzioni, delle decisioni astrologiche e di ogni altro problema connesso. Ma si ricordi anche come sia indispensabile, infine, che l'astrologo sia un uomo puro di anima e di corpo, e di spirito sereno; oltre che, diciamolo, con un briciolo di follia, con un po' di invasamento, e con il dono della divinazione: vere e proprie condizioni *sine qua non*.

[47] Sul letterato in questione cf. MASSÉ 1993. L'opera si intitola *Čahâr Maqâla*, *Quattro Trattati* [ed. M. Moʿin, Tehran 1333/1955], p. 90) riportata in SCARCIA 2009, p. 72.

La sua concezione di che cosa siano le 'scienze naturali' è di tutt'altro segno rispetto a quello indicatoci da al-Ghazâlî. Naturalmente il testo prosegue fornendo prove, fatti alla mano, della veridicità di ciò che vi si afferma: gli eventi che il nostro letterato porta a sostegno della sua definizione sono stati realizzati da uno degli scienziati più 'moderni' che il mondo musulmano abbia conosciuto, al-Bîrûnî (m. dopo il 1050)[48].

Come per la magia, anche per le scienze è sempre alla catalogazione di Ḥâjî Khalîfa che bisogna rivolgersi per avere un'idea d'insieme. Egli dà ben quindici definizioni. Queste, almeno nella presentazione che ne fa A. Bausani[49], vengono attribuite a teologi di diverse scuole. Tuttavia, soprattutto la seconda e la quarta sono tassative: «è conoscenza / ovvero percezione del conosciuto secondo quel che è realmente»; la prima attribuita a una corrente razionalista, la *mu'tazila*, la dichiara «opinione derivata da necessità o prova»; infine come la settima, è: «conferma o prova del conosciuto secondo quello che è». Il dato che emerge è l'indicazione che si deve partire da quello che è, vale a dire – mi pare – quello che ci appare o ci viene mostrato come «quello che è».

Riprendiamo il discorso sulla necessità di fornire prove alla profezia. Si è visto, a grandi linee, come si comportano i teologi. E i filosofi? La materia è delicata. Può essere invocato il principio che l'intelletto può giudicare ciò che è bene e ciò che è male, affermazione su cui possono concordare anche i teologi. Quindi, se il Profeta porta gli uomini alla vera religione e al buon agire, si può dedurre che egli non sia un mistificatore e vada seguito, a prescindere dal miracolo. Vale la pena di riportare il ragionamento 'conciliatorio' di Averroè in proposito, menzionato in un lavoro di B. Abrahamov, cui si è già fatto ricorso:

> (...) if someone genuinely carries out a legislative task and helps institute a regime which stimulates the attainment of happiness among the

[48] Cf. BAUSANI 1974.
[49] Cf. BAUSANI 1987, pp. 214-215.

> general community along with understanding of the religious roots of that happiness and the organization which leads to it, then one is not at the mercy of possible tricksters and illusionists, but one is justified in believing in the divine nature of the message, and consequently the divine inspiration of the messenger[50].

Come dire che, pure per Averroè, il fine, buono o cattivo, anche nel caso di chi ha responsabilità – come i profeti – nei confronti della comunità, incide sullo statuto dell'azione: se il fine è buono non ci sarà manipolazione o imbroglio, e sarà possibile conciliare speculazione teologica e dialettica. In qualche modo, vengono avvalorate le osservazioni relative alla 'scienza' dell'alchimia e dell'astrologia, di cui si è detto. Anzi parrebbe logico che

> any intellectual pursuit could henceforth be indulged uninhibitedly by a Muslim savant without fear of conflict with his religion[51].

Affermazione che si fonda sul presupposto che, ognuno dal suo proprio punto di vista, e partendo da presupposti diversi, sia al-Ghazâlî sia Averroè giungono alla conclusione che non si dia conflitto tra religione e scienza, se si è dei veri credenti. Teoricamente, la via della ricerca è aperta. Rimane che la via percorsa dai musulmani non ha portato a risultati analoghi ai nostri.

La mia ipotesi parte da un paradosso che può plausibilmente tradursi in alcune domande: sul piano religioso, l'autolimitazione è forse una delle possibili ricadute del fatto che Dio, certamente unico Creatore, ha, però, come afferma il testo sacro (*Cor.* II, 30-32), insegnato ad Adamo, in quanto Suo 'vicario' sulla terra, «i nomi di tutte le cose»: una sorta di onniscienza concessa all'uomo *ab initio* che ha comportato la non percezione del limite e, di conseguenza, ne ha impedito il superamento? Un superamento che non si poteva dare non perché contro il volere divino, ma perché

[50] Cf. ABRAHAMOV 2000, p. 417 n. 14.
[51] Cf. LEMAY 2000, p. 575.

Dio non ha concesso a tutti, o non tutti hanno accettato di riconoscere in se stessi, quel «briciolo di follia, con un po' di invasamento», che ha fatto sì che, tanto per citare ancora al-Bîrûnî, in quanto 'serio' astrologo, cioè partendo da ricerche proprie dell'astrologia, ha potuto anticipare, attraverso esperimenti mirati, scoperte di geografia matematica (e non solo) con eccezionale approssimazione rispetto alla strumentazione a sua disposizione?[52]

In termini più espliciti, l'eccesso di rigore scientifico che implica il partire da dati certi per giungere a risultati conseguenti – cosa che gli scienziati musulmani hanno fatto in maniera egregia e spesso pionieristica sulla base dell'assunto che «ciò che è assente/nascosto è deducibile da ciò che è presente/evidente» – è stato (o è diventato nel tempo) ostacolo allo sviluppo della scienza in termini propositivi? Detto altrimenti, l'esito del voler/dover essere troppo 'scientifici' si traduce nel mancato stimolo a ipotizzare ciò che non è – non è ancora – 'quello che è', ma potrebbe diventarlo, unicamente accettando a monte il fatto che la verifica della bontà, o meno, dell'ipotesi la si ottiene solo *a posteriori*, quando e se viene in essere 'quello che non era'?

[52] Cf. Aa.Vv. 1989, pp. 277-280; Saliba 1992, pp. 45-67.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 1989 = voce *Bîrûnî, Abû Rayḥân Moḥammed b. Aḥmed*, in *E. Iranica*, v. IV, fasc. 3 (1989) pp. 274-287.

AA.VV. 2000 = voce *al-Ghazâlî, Abû Ḥâmed Moḥammed*, in *E. Iranica*, v. X, fasc. 4 (2000), pp. 358-377.

AA.VV. 2008 = voce *Ja'far al-Ṣâdeq*, in *E. Iranica*, v. XIV, fasc. 4, 2008, pp. 349-366.

ABRAHAMOV 2000 = B. ABRAHAMOV, *Religion* versus *Philosophy. The Case of Faḫr al-Dîn al-Râzî's Proofs for Prophecy*, in BAFFIONI 2000, pp. 415-425.

AMIR-MOEZZI 2007 = A. AMIR-MOEZZI (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano 2007 [ed. or. fr. Paris 2007].

ANAWATI 1965 = G. C. ANAWATI, in *E.I./2*, s.v. *Fakhr al-Dîn al-Râzî*, t. II, 1965, pp. 770-773.

ARNALDEZ 1980 = R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980.

BAFFIONI 2000 = C. BAFFIONI (a cura di) *Religion* versus *Science in Islam: a Medieval and Modern Debate*, numero monografico di «Oriente Moderno», a. 19 (80), n. s. 3 (2000).

BAUSANI 1955 = A. BAUSANI, *Il Corano*, Firenze 1955.

BAUSANI 1971 = A. BAUSANI, *Niẓâmî di Gangia e la 'pluralità' dei mondi*, «RSO», 46 (1971), pp. 197-215.

BAUSANI 1974 = A. BAUSANI, *Al-Bîrûnî, un grande pensatore del Medioevo Islamico, nel millenario della nascita*, «RSO», 48 (1974), pp. 75-97.

BAUSANI 1987 = A. BAUSANI, *Sulla definizione di 'scienza araba'*, in SCARCIA AMORETTI 1987, pp. 213-218.

BOSWORTH 2000 = C. E. BOSWORTH – J. RUSKA – B. CARRA DE VAUX, s. v. *ṭilsam*, in *E.I./2*, t. X, fasc. 171-172 (2000), pp. 536-538.

BRAGA 1987 = G. BRAGA, *Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo nella Spagna del XII secolo: la valle dell'Ebro*, in SCARCIA AMORETTI 1987, pp. 323-354.

BRAGA 1990a = G. BRAGA – B. SCARCIA AMORETTI, s.v. *Ibn Rušd*, in *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum, nunc*

cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. VI. Fontes: I - J - K, apud Istituto Storico Italiano per il Medio Evo – Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'arte di Roma, Romae 1990, pp. 197-202.

BRAGA 1990b = G. BRAGA – B. SCARCIA AMORETTI, s.v. *Ibn Sînâ* in *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum. VI. Fontes: I - J - K*, apud Istituto Storico Italiano per il Medio Evo – Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'arte di Roma, Romae, 1990, pp. 208-214.

BRAGA – PIRONE – SCARCIA AMORETTI 2002 = G. BRAGA – B. PIRONE – B. SCARCIA AMORETTI, *Note e osservazioni in margine a due mss. Cassinesi (Cass. 4 e 19)*, in L. GATTO – P. SUPINO MARTINI (a cura di), *Studi sulle Società e le Culture del Medioevo, per Girolamo Arnaldi*, Firenze 2002, pp. 73-77.

BURNETT 2001 = S. F. CH. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo*, «Science in Context», 14 (2001), pp. 249-288.

BÜTTGEN *et al.* 2009 = PH. BÜTTGEN – A. DE LIBERA – M. RASHED – I. ROSIER CATACH (a cura di), *Les Grecs, les Arabes et nous: enquête sur l'islamophobie savante*, Paris 2009.

CAPEZZONE 1997 = L. CAPEZZONE, *Ǧâbir ibn Ḥayyân nella città cortese. Materiali eterodossi per una storia del pensiero della scienza nell'Islam medievale*, «RSO», 71 (1997), pp. 99-146.

CAPEZZONE 1999 = L. CAPEZZONE, *The Alids, Scientific Knowledge and Historiographic Concerns, with Special Reference to Astronomy*, in B. SCARCIA AMORETTI – L. BOTTINI (a cura di), *The Role of Sâdât/Ashrâf in Muslim History and Civilization*, «Oriente Moderno», numero monografico 18 (79) n. s., 2 (1999), pp. 429-439.

CAPEZZONE 2008 = L. CAPEZZONE, *Egemonia e autorità nell'analisi del potere di Ibn Khaldûn*, in P. PISI – B. SCARCIA AMORETTI (a cura di) *Religione e politica. Mito, Autorità, Diritto*, Roma 2008, pp. 239-255.

CARUSI 1987 = P. CARUSI, *Teoria e sperimentazione nell'alchimia medievale nel passaggio da Oriente a Occidente*, in SCARCIA AMORETTI 1987, pp. 355-377.

CARUSI 2000 = P. CARUSI, *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, in BAFFIONI 2000, pp. 461-502.

DE SMET 2008 = D. DE SMET, *E. Iranica*, s. v. *Ja'far al-Ṣâdeq*, vol. XIV, fasc. 4, 2008, pp. 349-366.

DOUTTÉ 1908 = E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908 (ried. Paris 1984).

E.I./2 = *Encyclopédie de l'Islam*, 2nd ed., 11 voll., Leiden 1960-2005.

E. Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, 14 voll., New York 1982-.

FAHD 1966 = T. FAHD, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966.

FAHD 1997 = T. FAHD, s. v. *siḥr* in *E.I./2,* t. IX , liv. 157-158 (1997), pp. 590-593.

FIERRO 1992 = M. FIERRO, *The Polemic about the* karâmât al-awliyâ' *and the Development of Ṣûfism in al-Andalus (Fourth/Tenth – Fifth/Eleventh Century)*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 55 (1992), pp. 236-249.

FRANK 1994 = R. M. FRANK, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, London 1994.

GHAZÂLÎ = M. GHAZÂLÎ, *Iḥyà 'ulûm al-dîn*, *Kitâb al-'ilm*, in ABÛ ḤAFṢ SAYYID IBN IBRÂHÎM IBN ṢÂDIQ IBN 'IMRÂN (a cura di), v. I, Dâr al-ḥadîth, Il Cairo 1998.

GLICK 2005 = TH. F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Leiden 2005 [ed. rivista della I ed. del 1979].

GOUGUENHEIM 2008 = S. GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris 2008.

HAMÈS 2007 = C. HAMÈS (a cura di), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris 2007.

KILITO 1988 = A. KILITO, *L'autore e i suoi doppi*, Torino 1988 [ed. fr. 1985].

LEMAY 1992 = R. LEMAY, *Sciences occultes et Islam*, «BEO», 44 (1992), pp. 24-28.

LEMAY 2000 = R. LEMAY, *Religion* vs *Science in Islam. The Medieval Debate around Astrology*, in BAFFIONI 2000, pp. 557-575.

MAHDI 1975 = M. MAHDI, *Science, Philosophy and Religion in al-Farabi's Enumeration of the Sciences*, in J. E. MURDOCH – E. D. SYLLA (a cura di), *The Cultural Context of Medieval Learning.* Proceedings of the First International Colloquium on

Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages, September 1973, «Boston Studies in the Philosophy of Science», 26 (1975), pp. 113-147.

MALVEZZI 1956 = A. MALVEZZI, *L'islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956.

MANDEL 1997 = G. MANDEL, *La magia nell'Islâm*, Milano 1997.

MANDEL 2004 = G. MANDEL, *Il Corano*, 2004.

MANZANO MORENO 2000 = E. MANZANO MORENO, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid 1991.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ 2000 = J. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ – O. DE LA CRUZ PALMA, *Las tradicciónes arabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable*, in M. D. BORDEUS – E. REAL – J. M. VERDEGAL (a cura di), *Las órdenes militares: Realidad e Imaginario*, Castellón de la Plana 2000, pp. 285-295.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ 2005 = J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Finalidad de la prima traducción latina del Corán*, in M. BARCELÓ – P. BÁDENAS DE LA PEÑA – J. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ (a cura di), *Musulmanes y Cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona 2005, pp. 71-77.

MASSÉ 1993 = H. MASSÉ, s. v. *Niẓâmî 'Arûḍî*, in *E.I.2*, t. 8, liv. 131-132 (1993), pp. 77-78.

PAGANI 2007 = S. PAGANI, *Renewal before Reformism. 'Abd al-Ghânî al-Nâbulusî's Reading of Ahmad Sirhindî's Ideas on Tajdîd*, «Journal of the History of Sufism», 5 (2007) pp. 291-317.

PAGANI 2009 = S. PAGANI, *Sufismo, "neo-sufismo" e confraternite musulmane: il confronto con il mondo moderno*, in G. FILORAMO (a cura di) *Le religioni e il mondo moderno*, 3, R. TOTTOLI (a cura di) *Islam*, Torino 2009, pp. 29-68.

PINGREE 1987a = D. PINGREE, *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in SCARCIA AMORETTI 1987, pp. 57-102.

PINGREE 1987b = D. PINGREE s. v. *Astrology and Astronomy in Iran*, in *E. Iranica*, vol. II, fasc. 8, 1987, pp. 868-871.

ROSENTHAL 1958 = F. ROSENTHAL, *The Muqaddima. An Introduction to History*, 3 voll., Bollingen Series XLIII, New York 1958.

ROSENTHAL 1970 = F. ROSENTHAL, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970.

SALIBA 1992 = G. SALIBA, *The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society,* «BEO», 44 (1992), pp. 45-68.

SCARCIA 2009 = G. SCARCIA, "*Intorno a una recuperata citazione evangelica di Biruni*", in *Uno sguardo sull'esoterismo islamico*, «HIRAM. Rivista del Grande Oriente d'Italia», 2 (2009), pp. 71-76.

SCARCIA AMORETTI 1994 = B. SCARCIA AMORETTI, *Sciiti nel mondo*, Roma 1994.

SCARCIA AMORETTI 1987 = B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987.

SÉNAC 2000 = PH. SÉNAC, *La frontière et les hommes (VIII^e – XIII^e siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ébre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris 2000.

SÉNAC 2002 = PH. SÉNAC, *Les Carolingiens et al-Andalus (VIII^e – IX^e siècles)*, Paris 2002.

TOTTOLI 1999 = R. TOTTOLI, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia 1999.

TUCZAY 2006 = CH. TUCZAY, *Esoterismo e magia nel medioevo. Stregoneria, esorcismi, sortilegi e incantesimi: il lato più oscuro dell'età di mezzo*, Roma 2006 (ed. or. 2003).

URVOY 1973 = D. URVOY, *Sur l'évolution de la notion de jihâd dans l'Espagne musulmane*, «MCV», 9 (1973), pp. 335-371.

WITKAM 1979 = J. J. WITKAM, *An Arab Treatise on Hemerology Ascribed to Ǧa'far al-Ṣâdiq*, «Arabica», 26 (1979), pp. 100-102.

YATES 1976 = FR. A. YATES, *L'illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Torino 1976 [ed. or. 1972].

YATES 1981 = FR. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1981 [ed. or. 1964].

ZAMBELLI 1995 = P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Venezia 1995.

ZAPPA 2007 = F. ZAPPA, *La magie vue par un exégète du Coran: le commentaire du verset de Harût et Marût par al-Qurtubî (XIII^e siècle)*, in HAMÈS 2007, pp. 49-74.

Silvia Scipioni

Un codice heinsiano di Ovidio: *Farnesianus* e *Parmensis*?

Nel 1765 Paolo Maria Paciaudi acquistava, per la ricostituenda biblioteca di Parma, un lotto di manoscritti che comprendeva i seguenti titoli[1]: *Caesaris Commentarii in pergamena in Fol.*[2]*; Eusebius Praeparatio Evangelii in pergamena in Fol.*[3]*; Petrarca de Viris illustribus in pergamena con 30 miniature in Fol.*[4]*; Revelationes s. Brigittae in pergamena in Fol.*[5]*; De schismate figurato in pergamena in Fol.*[6]*; Notitia Imperii con 54 figure colorate in Fol.*[7]*; Dante scritto poco dopo la sua morte in Fol.*[8]*; Ovidius con miniature in pergamena in 4°; Petrarca Eclogae latinae in pergamena in 4°*[9]*; Sei tomi di opuscoli di*

[1] Parma, Archivio di Stato, Computisteria Borbonica, Busta 711. La città era rimasta priva della biblioteca di corte in seguito al trasferimento delle collezioni farnesiane a Napoli, voluto nel 1734 da Carlo III di Borbone.

[2] L'attuale segnatura del codice è Parma, Biblioteca Palatina, ms. Parm. 1279.

[3] Ms. Parm. 1028.

[4] Ms. Parm. 1190.

[5] Ms. Parm. 870.

[6] Ms. Parm. 1194.

[7] Ms. Parm. 1280.

[8] Ms. Parm. 1060.

[9] Ms. Parm. 1648.

autori del secolo XV° in 8°[10]*; De Fabrica mundi Libro di antichissima edizione e rarissimo*[11].

L'acquisto venne fatto con molta discrezione da Paciaudi, che nella lettera conservata in allegato all'elenco e indirizzata verosimilmente al Treillard[12] scrive[13]:

> Mon cher Monsieur,
>
> Le Prieur des Augustins de Parme, qui est un trés honnet homme, et qui sent ce que l'on doit au Sovrain du Païs, vient de me rendre un trés important service. Vous sçavez qu'il n'y a rien de si difficile, que de trouver des Manuscrits, pour la raison que ce n'est que dans les anciennes bibliotheques qu'ils existent, et ceux qui les possedent, les gardent soigneusement. Or il a eu la complaisance de m'en ceder douze les plus beaux qu'il y avoit au Convent. Mais a condition que de cet affaire personne en seroit instruite, excepté Mr. le Marquis de Felino[14]; pour eviter toutes les tracasseries, que le Moynes pourroient lui faire pour cette cession. J'en parlerai a S. G. d'abord que les dits manuscrits seront bien relies, a fin qu'il n'ignore point ce que le P. Dall'Argine a fait pour nous. Je ne lui donnerai de toute cette belle, et rare marchandise, que 24 Sequins, et quelques livres, que nous avons doubles. Tout autre en demanderoit 50, parce qu'il vallent bien de l'argent. Dans ma note

[10] L'identificazione dei manoscritti non è semplice, dato che non hanno mantenuto segnature progressive; è possibile che cinque di essi vadano identificati con gli attuali mss. Parm. 26, 28, 27, 259, 283, tutti entrati con Paciaudi e corrispondenti per formato e indicazione di contenuto alla voce dell'elenco; va notato però che l'elenco del contenuto del codice presente in testa al ms. Parm. 28 riporta la dicitura «Opuscola tomo VIII», e che tale titolo è ribadito sul dorso del volume; questo può significare che ai sei volumi se ne aggiunsero altri, o che i sei volumi siano stati smontati e ricomposti diversamente. Si tratta di manoscritti compositi, che presentano alternanze di mani diverse.

[11] Probabilmente l'*Atlas sive Cosmographicae meditationes de Fabrica mundi* di Mercatore, nell'edizione del 1595 (Parma, Bibl. Palatina, Q. I. 16797), la cui legatura è stata rifatta alla metà del Novecento, ma registrato su una schedina nel catalogo a schede mobili dell'epoca di Paciaudi.

[12] François Treillard, segretario del Duca di Parma Filippo di Borbone.

[13] Si trascrive la lettera nella forma in cui compare, senza correzioni o normalizzazioni ortografiche.

[14] Guillaume Du Tillot, primo ministro del ducato di Parma.

> j'ai marqué les titres des Manuscrits, mais point le nom de la personne, de qui je lés ai reçu, pour ne pas causer du mal au dit Pere Prieur.
> Je vous prie de me faire tenir le 24 sequins avant dimanche: jour que nous avons fixé pour arranger nos affaires, et quand je compte de payer mes detes au P. dall'Argine. Ne l'oubliez pas; il a eu cette bonté pour nous, il est juste de ne pas lui faire attendre son argent. Adieu mon cher Monsieur.

In calce all'elenco di codici si trova la ricevuta di pagamento sottoscritta da Paciaudi:

> Oggi 8 Febraio 1765 attesto io sottoscritto di essere stato rimborsato dei 24 zecchini romani da me sborsati, dico ventiquattro da Mr. Treillard deputato ai pagamenti, che riguardano la reale Biblioteca. In fede, etc.

Dalla lettera ricaviamo dunque che i codici si trovavano presso il convento degli Eremitani di Sant'Agostino di Parma, il cui priore Tommaso Dall'Argine li cedette a Paciaudi in cambio di una somma ritenuta dallo stesso Paciaudi modesta rispetto al loro reale valore. Paciaudi si preoccupò che l'operazione fosse tenuta nel più stretto riserbo per non causare problemi al priore; che però dovette avere comunque qualche noia per questa vendita, poiché se ne lamenta ancora molti anni dopo quando, parlando di sé in una lettera scritta allo stesso Paciaudi, dice:

> (…) essendo stato ripreso acremente, che non è più il tempo di Mr. du Tilott, ora di dissipatore del convento di Parma, per via de connotti manoscritti, ora del convento di Chiavenna Landi (…) [15].

Tra i titoli che compaiono nell'elenco dei codici acquistati da Paciaudi, notiamo un manoscritto di Ovidio, in pergamena e miniato, di formato in-4°. Un codice contenente Ovidio è registrato

[15] La lettera è datata Rimini, 11.9.1779 (Parma, Biblioteca Palatina, Epistolario Parmense, cass. 74).

nel *Catalogo dei manoscritti della Real Biblioteca*, un catalogo sistematico redatto dal Francini[16], *indicis descriptor* della Parmense, nel quale i manoscritti, classificati per materia, sono numerati progressivamente e sommariamente descritti con autore, titolo, materiale, datazione e formato; in aggiunta alla numerazione progressiva, che fa di questo catalogo anche una sorta di inventario o di elenco di consistenza, ad ogni *item* è stata affiancata successivamente anche la segnatura, composta da un numero romano e da una cifra araba. Questa segnatura si ritrova ancora oggi, preceduta dalle lettere CC, nei talloncini apposti sulla controguardia anteriore dei manoscritti entrati a quell'epoca; essa è inoltre trascritta a fianco dei singoli titoli nell'antico catalogo topografico dei manoscritti, anch'esso redatto dal Francini e pertanto coevo al precedente, che segnalava la posizione di ogni codice all'interno degli scaffali, e nel noto catalogo a schede mobili, anch'esso coevo[17].

Tornando al catalogo sistematico, il manoscritto ovidiano vi è registrato all'interno della classe dei *Poetici* e contrassegnato dal nr. 334; diversamente però da quanto appena detto, accanto alla voce di catalogo che lo individua non viene riportata alcuna segnatura. Un riscontro effettuato sul topografico ha confermato che, in quest'ultimo, il codice ovidiano non è presente, così come non è presente nel catalogo a schede mobili dei manoscritti. Esso dunque, subito dopo essere stato registrato nel catalogo sistematico, 'scompare'; nei cataloghi coevi, in quelli successivi e, quel che è più significativo, nei fondi attualmente conservati nella Biblioteca Palatina di Parma, del codice ovidiano non ci sono più tracce[18].

[16] Giacomo Francini, la cui collaborazione alla redazione dei cataloghi della Biblioteca venne caldeggiata dallo stesso Paciaudi, che ne lodava l'abilità calligrafica, la velocità e la capacità di scrivere correttamente il greco, il latino e il francese.

[17] Il catalogo a schede mobili fu successivamente aggiornato, ma le schedine dell'epoca di Paciaudi, molte delle quali redatte dallo stesso Francini, sono riconoscibili. Si noti che anche il numero che fa riferimento al catalogo sistematico è trascritto sui codici, in genere al f. Iv, altre volte anch'esso sulla controguardia anteriore.

[18] Non si tratta dell'unico caso: nel catalogo sistematico, all'interno della classe dei *Poetici*, al nr. 318 è registrata anche questa voce: *Pindari ode quatuordecim. Euripidis Hecuba, Orestes, Phoenissae, omnia grece scripta per Francisc. Dulcinium cum notis in-*

Nel catalogo sistematico la voce relativa al codice ovidiano è la seguente: *Ovidii Heroides, Amorum Libri III, de Remedio Amorum, et Fastorum. Io. de Idro scr. Cod. membr. saec. XV in 4°*. Per quanto sintetica, l'indicazione offerta dalla voce ci consente di puntualizzare alcune cose. Innanzitutto, che il codice era membranaceo e in 4°, cosa che rende pressoché certa l'identificazione con il codice ovidiano descritto nell'elenco dei manoscritti acquistati da Paciaudi[19]. Inoltre, la voce riporta la *subscriptio*, attraverso la quale siamo in grado di individuare il copista. *Io. de Idro*, infatti, è sicuramente da identificare con Giovanni Nardi Fusci di Itri, un copista che lavorò per Niccolò Modrussiense nel Quattrocento[20]; vista la committenza dei codici, è lecito supporre che la sua attività si sia svolta a Roma o in aree limitrofe, anche se nei suoi manoscritti non è mai segnalato il luogo di copia. Di Giovanni Nardi sono noti diversi codici[21]; quelli sottoscritti sono il Vaticano latino 2372[22], contenente il *De Medicina* di Celso e finito di scrivere il 19 novembre 1466 (al f. 130v: «Anno domini M°CCCC°LXVI° decimo nono decima – poi corretto in *vygesima* – quarta ora novembris

terlinearibus. Cod. chart. saec. XV. Il manoscritto è identificabile in quello attualmente conservato alla Biblioteca Comunale Teresiana di Mantova con segnatura ms. 84 (A.III.20), contenente esattamente i testi menzionati e copiato a Milano il 28 gennaio 1496 da Fragkivsku "Doulkivgno"; cf. MARTINI 1893-1902, I, 367-369; VOGEL – GARDTHAUSEN 1909, p. 423.

[19] A conferma di questa identificazione si deve notare che l'altro manoscritto ovidiano entrato con Paciaudi, regolarmente registrato nei tre cataloghi menzionati e ancora presente nel fondo Parmense della Biblioteca Palatina, è il ms. Parm. 848, un codice delle sole *Heroides*, acefalo; esso è inoltre privo di decorazione, se si eccettuano alcune iniziali filigranate, mentre quello citato nell'elenco dei codici acquistati da padre Dall'Argine viene definito 'con miniature'.

[20] Sul copista e la sua attività si vedano CHERUBINI 1980 e CALDELLI 2006, pp. 26 n. 6, 43 n. 109, 115.

[21] La biblioteca del Modrussiense finì in parte alla chiesa di S. Maria del Popolo e di qui all'Angelica, in parte alla Vaticana, dove nel 1481 confluirono i codici di fattura più elegante, tra i quali anche quelli copiati da Giovanni. Alla sua mano, oltre ai codici sopra elencati, sono attribuiti anche i mss. Roma, Bibl. Angelica, ms. 577 e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1752.

[22] Una descrizione del codice in *MCL* 1991, pp. 554-555; CHERUBINI 1980, pp. 53-56.

Iohannes Nardi de Fuscis de Itro scipsit [*sic*]»); il Vat. lat. 1532[23], contenente le *Noctes Atticae* di Aulo Gellio (al f. 139r: «Hoc opus scripsit Iohannes Nardi Fusci de Itro feliciter etc.»); il Vat. lat. 1539[24], contenente i *Saturnalia* di Macrobio (al f. 146r: «Deo gratias semper dicamus Deo gratias. Scriptum per me Iohannem de Itro»); il Vat. lat. 1756[25], contenente le *Orationes in M. Antonium* di Cicerone (al f. 80v: «Deo gratias. Hoc opus scriptum per me Iohannem de Itro etc.»); il Vat. lat. 1762[26], contenente la *Institutio Oratoria* di Quintiliano (al f. 128v: «Iohannes de Idria id est de Itro scripsit» e al f. 233r: « Hoc opus scripsit Iohannes Nardi Fusci de Itro»); il ms. Chicago, University Libr. 10[27], contenente il *Super libro Methaurorum Aristotelis* di Blasio Pelacani da Parma (al f. 37v: «Expliciunt quaestiones super libro methaurorum … conplete et scripte per magistrum Iohannem de medicis de Ytro»); infine, il ms. Oxford, Bodleian Libr., Canon. Class. Lat. 15[28], contenente opere di Ovidio. Quest'ultimo codice è un manoscritto del sec. XV, in pergamena, miniato[29], contenente esattamente i testi menzionati nel catalogo sistematico del Francini, in identico ordine[30]; soprattutto, al f. 144v reca la prima sottoscrizione: «Finis Remedii Lib. Io de Itro S.» e al f. 222v, in calce al volume, la seconda: «Fi-

[23] *CMO* 1973, p. 407 nr. 10729; il codice è descritto in NOGARA 1919, pp. 49-50; *MCL* 1991, pp. 106-107; CHERUBINI 1980, pp. 42-48; SCIPIONI 2003, pp. 128-130.

[24] NOGARA 1919, p. 53; *MCL* 1991, p. 112; *CMO* 1973, p. 407 nr. 10732; CHERUBINI 1980, pp. 48-50.

[25] NOGARA 1919, p. 222-223; *MCL* 1991, pp. 371-372; CHERUBINI 1980, pp. 51-52.

[26] *CMO* 1973, p. 407 nr. 10733; NOGARA, cit., p. 225-226; *MCL* 1991, pp. 377-378; CHERUBINI 1980, pp. 52-53.

[27] *CMO* 1973, p. 384 nr. 10544; DE RICCI – WILSON 1940, I, p. 555; CHERUBINI 1980, pp. 61-63; su quest'ultimo manoscritto esistono dubbi circa l'esattezza dell'identificazione con il nostro copista.

[28] *CMO* 1973, p. 96 nr. 8192 e p. 407 nr. 10730; COXE 1854, coll. 115-116; CHERUBINI 1980, pp. 57-61.

[29] La miniatura è stata attribuita a Giuliano Amadei da Cherubini (CHERUBINI 1980, p. 57) sulla base di osservazioni sulla decorazione fatte da RUYSSCHAERT 1968, pp. 257-267; sul miniatore si veda anche MARCON 2004, pp. 10-13.

[30] Cioè *Epistolae* (= *Heroides*), *Amorum libri III*, *Ars Amandi* – non citata dal Francini, ma non segnalata neppure nel catalogo di Coxe – *De remedio amoris*, *Fasti*.

nis. Deo laus. Io. de Itro scr.»: quest'ultima è dunque identica a quella trascritta dal Francini nel catalogo sistematico. La perfetta coincidenza dell'espressione, fatta eccezione per la *d* di *Idro* anziché *Itro,* non sembra trascurabile se consideriamo che, come si è visto, nelle sottoscrizioni Giovanni usa formule sempre diverse. Credo di poter dunque affermare con una buona dose di sicurezza che il manoscritto ovidiano citato nell'elenco dei manoscritti acquistati da Paciaudi, e provenienti dal convento degli Eremitani di Parma, sia identificabile con il codice attualmente conservato alla Bodleiana. Quest'ultimo fa parte del fondo canoniciano: proviene dunque dalla ricchissima biblioteca appartenuta al gesuita Matteo Luigi Canonici, il grande bibliofilo e collezionista, biblioteca il cui nucleo principale confluì per acquisto alla Bodleiana nel 1817. Canonici fu a Parma per diverso tempo, nel Collegio di San Rocco e nel Collegio dei Nobili, presso il quale ricoprì anche la carica di *Academicus*; vi tornò anche in seguito, quando, nonostante le sue resistenze, venne nominato bibliotecario della biblioteca Parmense come successore di Ireneo Affò nel 1798 e dove, esonerato dall'incarico per sua stessa richiesta l'anno successivo, rimase come bibliotecario *ad interim* fino al 1803[31]. Ma come ottenne Canonici il manoscritto ovidiano? Forse lo ebbe direttamente da Paciaudi, in cambio o come dono. Può sembrare strano che Paciaudi si privasse, poco dopo averlo acquistato, di un codice di Ovidio, per di più di elegante fattura e impreziosito da miniature[32], considerando anche che non si trattava di un 'doppio'[33]. Paciaudi poteva avere però motivo di voler ricompensare Canonici, per l'impegno e la collaborazione che il gesuita dimostrava nell'opera di ricostituzione

[31] Cf. MEROLLE 1958 e VIANELLO 1975.

[32] Cherubini giudica il codice «il prodotto più elegante di tutta la produzione finora rinvenuta di Giovanni di Itri» (CHERUBINI 1980, p. 57).

[33] La stessa lettera sopra trascritta testimonia l'uso di Paciaudi di utilizzare lo scambio di libri per incrementare le raccolte della biblioteca, ma in questo caso egli si privò del più prezioso tra i due codici ovidiani che aveva a disposizione: per le caratteristiche dell'altro manoscritto ovidiano entrato con Paciaudi si veda quanto scritto sopra, n. 19.

della biblioteca parmense[34]. Basti qui ricordare che il 19 aprile del 1765 – dunque nello stesso anno dell'acquisto dei codici degli Eremitani – Canonici firma una ricevuta con la quale dichiara di aver ricevuto da Paciaudi 40 zecchini romani per manoscritti in pergamena; l'elenco dei manoscritti venduti da Canonici è il seguente: *S. Ildefonso Toletano in 4° del secolo X°*[35]; *Messale antico della chiesa di Reggio in fol.*[36]; *Breviario, e Salterio antico de' Canonici di S. Sepolcro in 4°*[37]; *Leggenda di S.ta Caterina di Siena in 4°*[38]; *Pentateuco ebraico in 4°*[39]; *Aristotile de secretis secretorum in 4°*[40]; *Cicerone opuscoli in 8°*[41]; *Giovenale in 4°*[42]; *Epistole di Cicerone in 4°*[43]; *Tutti sono con figure di vario colore, e ornamenti dorati*. È proprio a Canonici, dunque, che si deve l'ingresso in biblioteca di alcuni dei pezzi tra i più importanti fra quelli tuttora conservati in Palatina.

Tornando al codice oxoniense, il catalogo dei manoscritti miniati della Bodleiana redatto da Pächt e Alexander[44] lo segnala come proveniente dalla biblioteca farnesiana. Una mia indagine diretta sul codice non ha rivelato tracce che potessero confermare questa origine; la legatura è fine-settecentesca, in marocchino ros-

[34] In un documento datato 24 aprile 1764 Paciaudi chiede a Treillard di rimborsare Canonici per spese fatte su sua commissione «in serviggio ed utilità di detta R. Biblioteca» (Parma, Arch. di Stato, Computisteria Borbonica, busta 711). Una parte della raccolta libraria messa insieme da Canonici a Parma fu invece incamerata nel 1768, in seguito alla soppressione dell'Ordine dei Gesuiti: fu lo stesso Paciaudi a occuparsi della ricognizione dei libri presenti nel Collegio de' Nobili e nel convento di S. Rocco (Parma, Arch. di Stato, *ibid.*, lettera di Paciaudi del 4 maggio 1768).

[35] Parma, Bibl. Palatina, ms. Parm. 1650.

[36] Ms. Parm. 851.

[37] Mss. Parm. 141-142.

[38] Ms. Parm. 76.

[39] Verosimilmente il ms. Parm. 13, per la legatura analoga agli altri.

[40] Ms. Parm. 145.

[41] Ms. Parm. 1393.

[42] Non sono completamente sicura che sia identificabile con il ms. Parm. 1445; questo, entrato comunque nello stesso periodo e presente nei due cataloghi redatti dal Francini, è attualmente l'unico manoscritto in pergamena contenente Giovenale, ma il formato sarebbe stato indicato piuttosto come *in-8°*; la legatura, pur dell'epoca, è inoltre diversa da quella degli altri codici, anche se quest'ultimo elemento non è probante.

[43] Il manoscritto non è più presente.

[44] PÄCHT – ALEXANDER 1970, p. 35 nr. 359 e tav. XXXIV.

so decorato in oro, e non ci sono tracce che possano rinviarci a precedenti sedi conservative[45]. La provenienza farnesiana del codice è infatti stata dedotta da alcuni studiosi moderni sulla base dell'analisi delle collazioni eseguite su vari codici dal filologo olandese Nicolaus Heinsius per la preparazione della propria edizione delle opere ovidiane, che fu poi stampata ad Amsterdam negli anni 1658-1661[46]. Per annotare le collazioni, Heinsius si servì di una copia dell'edizione elzeviriana in tre volumi delle opere di Ovidio, stampata nel 1629 e curata dal padre Daniel Heinsius, copia anch'essa conservata ora alla Bodleiana[47]. Tra i molti manoscritti ovidiani esaminati e utilizzati N. Heinsius menziona un *codex Farnesianus membranaceus recens*: l'identificazione di questo manoscritto con il bodleiano, proposta da Munari[48] e ripresa poi da Lenz[49], non risulta sia stata messa in discussione da studi più recenti.

[45] Purtroppo non ho trovato indicazioni neppure del passaggio del codice a Parma; nel ms. non è trascritto il numero corrispondente al catalogo sistematico del Francini, che come si è già detto, nei codici conservati alla Palatina è normalmente riportato a penna sul *verso* di una delle carte di guardia anteriori dei manoscritti; questa mancanza può essere dovuta al rifacimento della legatura o, più semplicemente, è possibile che il codice, registrato nel catalogo ma poi rimasto fuori dalla collezione della Parmense, non sia stato più contrassegnato con la relativa numerazione.

[46] *Operum P.Ovidii Nasonis editio nova*, Nic. Heinsius Dan. F. recensuit ac notas addidit, Amstelodami, ex officina Elzeviriana 1661, 3 voll. (I = 1658; II = 1659; III = 1661).

[47] Oxford, Bodleian Library, Auct. S. V 7-9.

[48] Cf. MUNARI 1949, p. 161-163; MUNARI 1957, p. 100. In Bodleian Library, Auct. S. V. 7, cioè nel primo dei tre volumi dell'edizione elzeviriana di Ovidio, nell'elenco manoscritto dei codici delle *Heroides* collazionati, Heinsius menziona il manoscritto come *Alter Farnesianus membranaceus recens*; a p. 129, nell'elenco dei codici degli *Amores*, lo definisce *Farnesianus membranaceus*; nell'elenco dei manoscritti dell'*Ars* a p. 205 viene definito *Farnesianus recens*; in quello dei codici dei *Remedia* a p. 273, *Alter Farnesianus membranaceus recens*; nel terzo volume dell'edizione elzeviriana (Bodl. Auct. S. V. 9), sul foglio di guardia, Heinsius elenca i codici dei *Fasti* collazionati e quello attualmente identificato nel canoniciano è quello che Heinsius definisce *Membr. Farnes. recens*. Le identificazioni di Munari riprendono in parte quelle già proposte da ALTON 1926, in part. p. 104 n. 5; cf. anche WORMELL 1959.

[49] LENZ 1953, p. 76; LENZ 1965, pp. 103-104 e p. 115.

All'epoca in cui N. Heinsius si recò a Roma per collazionare codici ovidiani, la biblioteca farnesiana non era ancora stata trasferita a Parma; fu dunque lì che Heinsius poté vedere i manoscritti[50].

Questo codice arrivò dunque da Roma a Parma, con ogni probabilità insieme al resto delle collezioni provenienti da Palazzo Farnese, ma non seguì poi le vicende della biblioteca farnesiana e non venne dunque trasferito a Napoli nel 1734[51]; entrò invece, in modi

[50] La data del trasferimento a Parma di una parte cospicua della biblioteca non è certa. A proposito della Farnesiana, Gronovius nel 1645 scrive ad Heinsius: «Farnesiana in palatio Ducis Parmensis ibidem celebratissima, sed eadem, cum omnibus illic, occlusissima» (BURMAN 1727, ep. CXXXI, pp. 163-164). Nel 1646, Heinsius scrive così a Gronovius: «Romam ubi venero, ad Farnesianam aditus fortassis erit. Fratrem enim Ducis in collegium Cardinalium adscitum, literae, quae ex Italia proxime in hanc urbem venere, docent» (*ibid.*, ep. CXXXII, pp. 164-165); nel 1652, allo stesso, da Roma: «Ego matutinas horas et Langermannus Vaticanae damus. Me Ovidius, illum Theocritus exercet: illi enim auctori, quem unice in deliciis habet Augusta, ut manus admoveret, auctor fui. De Callimacho etiam cogitat. Si quid Palatina mihi suppeditabit bibliotheca, uni Ovidio totum me dabo. De Farnesiana, Sfortiana et Altempsiana inspiciendis spes quoque facta. Nam Barberina, quam ipse Cardinalis, Princeps humanissimus, mihi obtulit, vix quicquam habet, quod meis usibus possit inserire» (*ibid.*, ep. CCXXXVI, p. 289). Circa il trasferimento della biblioteca a Parma, Fossier sembra propendere per una datazione intorno al 1649 («La disparition du Cardinal Odoardo et de son bibliothécaire en 1600, amena pour la bibliothèque une longue période de décadence aggravée par le transfert des livres à Parme, vers 1649»: FOSSIER 1982, p. 11), anteriormente dunque alla data dell'ultima epistola di Heinsius citata sopra. Della biblioteca esiste però un inventario redatto nel 1653, in occasione della consegna della 'libraria' da parte di Bartolomeo Faini a Innocenzo Sacchi. L'inventario del 1653, attualmente conservato a Parma (Parma, Arch. di Stato, Raccolta Manoscritti 86) e descritto da P. Bourdon e R. Laurent-Vibert (BOURDON – LAURENT-VIBERT 1909, pp. 147-148) testimonia in maniera esplicita che la sua compilazione era avvenuta «in Roma nel Palazzo detto di Farnese»; in esso viene inoltre citato un altro inventario, redatto tre anni prima, una copia del quale era stata inviata da Roma a Parma: ulteriore conferma, questa, che almeno fino al 1649-50 la biblioteca non era stata ancora spostata da Roma. Lo stesso Fossier peraltro, citando l'inventario, suppone che «a cette époque les collections des cardinaux Farnèse n'avaient pas encore pris le chemin de Parme» (FOSSIER 1982, p. 4). In un documento del 1727 (cf. BOURDON – LAURENT-VIBERT, p. 153) si dice che «In tempo de Serenissimi SSi Cardinali Farnesi [...] i libri più scelti, e migliori furono già trasportati in Parma, e particolarmente i manoscritti ...»: anche da questo documento non si riesce perciò a ricostruire il momento esatto del trasferimento. È verosimile comunque che esso vada collocato intorno al 1653, e non anteriormente a questa data, e che il nostro codice abbia raggiunto Parma insieme al resto della biblioteca farnesiana, anche se una parte dei libri rimase a Roma e si disperse poi in altri modi.

[51] Ed è proprio a Napoli che troviamo altri *codices farnesiani* utilizzati da Heinsius per l'edizione dei *Fasti* (LENZ 1965, p. 115).

e tempi che non possiamo precisare, nella biblioteca del convento degli Eremitani[52]; di lì confluì per un brevissimo lasso di tempo, come si è visto, nella raccolta che Paciaudi metteva insieme proprio per ricostruire la Biblioteca Regia parmense, dopo il trasferimento della farnesiana a Napoli, per entrare poi in possesso di Canonici. Il resto è storia nota.

[52] L'inventario dei libri della biblioteca degli Eremitani attualmente conservato all'Archivio di Stato di Parma è quello redatto in occasione della soppressione dell'ordine, avvenuta nel 1805, ed è pertanto posteriore all'acquisto del codice fatto da Paciaudi.

BIBLIOGRAFIA

ALTON 1926 = E. H. ALTON, *The* Zulichemianus*,* Mazarinianus *and Other MSS of the Fasti of Ovid*, «Hermathena», XX, nr. 44 (1926), pp. 101-118.

BOURDON – LAURENT-VIBERT 1909 = P. BOURDON – R. LAURENT-VIBERT, *Le Palais Farnèse d'après l'inventaire de 1653*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 29 (1909), pp. 145-198.

BURMAN 1727 = P. BURMAN, *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum. Tomus III quo Nicolai Heinsii, J. Fr. Gronovii* [...] *epistolae maximam partem mutuae exhibentur*, Leidae 1727.

CALDELLI 2006 = E. CALDELLI, *Copisti a Roma nel Quattrocento*, Roma 2006.

CHERUBINI 1980 = P. CHERUBINI, *Giovanni da Itri: armigero, fisico e copista*, in C. BIANCA *et al.* (a cura di), *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*. Atti del seminario, 1-2 giugno 1979, Città del Vaticano 1980, pp. 33-63.

CMO 1973 = Bénédictins du Bouveret, *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI*e *siècle*, III, Fribourg 1973.

COXE 1854 = H. O. COXE, *Catalogi Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*. III: *Codices Graecos et Latinos Canonicianos complectens*, Oxonii 1854.

DE RICCI – WILSON 1940 = S. DE RICCI - W. J. WILSON, *A Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, New York 1940.

FOSSIER 1982 = F. FOSSIER, *La bibliothèque Farnèse. Étude des manuscrits latins et en langue vernaculaire* (*Le palais Farnèse*, III.2), Rome 1982.

LENZ 1953 = F. W. LENZ, *Die Wiedergewinnung der von Heinsius benutzten Ovidhandschriften in den letzten fünfzig Jahren*, «Eranos», 51 (1953), pp. 66-88.

LENZ 1965 = F. W. LENZ, *Die Wiedergewinnung der von Heinsius benutzten Ovidhandschriften II,* «Eranos», 62 (1965), pp. 98-120.

MARCON 2004 = S. MARCON, *Amadei, Giuliano*, in M. BOLLATI (a cura di), *Dizionario biografico dei miniatori italiani, secoli IX-XVI*, Milano 2004, pp. 10-13.

MARTINI 1893-1902 = E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milano 1893-1902.

MCL 1991 = *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane.* Catalogue établi par É. PELLEGRIN *et al.*, III.1, Paris 1991.

MEROLLE 1958 = I. MEROLLE, *L'abate Matteo Luigi Canonici e la sua biblioteca*, Roma-Firenze 1958.

MUNARI 1949 = F. MUNARI, *Codici heinsiani degli «Amores»*, «SIFC», 24 (1949), pp. 161-165.

MUNARI 1957 = F. MUNARI, *Manoscritti ovidiani di N. Heinsius*, «SIFC», 29 (1957), pp. 98-114.

NOGARA 1919 = B. NOGARA, *Codices Vaticani Latini.* III. *Codd. 1461-2059*, Roma 1919.

PÄCHT – ALEXANDER 1970 = O. PÄCHT – J. J. ALEXANDER, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library Oxford*. II. *Italian School,* Oxford 1970.

RUYSSCHAERT 1968 = J. RUYSSCHAERT, *Miniaturistes «romains» sous Pie II*, in *Enea Silvio Piccolomini – Papa Pio II*. Atti del convegno per il quinto centenario della morte e altri scritti raccolti da D. MAFFEI, Siena 1968, pp. 245-282.

SCIPIONI 2003 = S. SCIPIONI, *I codici umanistici di Gellio*, Roma 2003.

VIANELLO 1975 = N. VIANELLO, *Canonici, Matteo Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XVIII, Roma 1975, pp. 167-170.

VOGEL – GARDTHAUSEN 1909 = M. VOGEL – V. E. GARDTHAUSEN (bearb. von), *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909.

WORMELL 1959 = D. E. W. WORMELL, *The Identification of the Manuscripts of Ovid's* Fasti *Known to Heinsius*, «Hermathena», 93 (1959), pp. 38-62.

FABIO SIMONELLI

Il santuario di Santa Maria di Canneto in Valcomino

La chiesa, situata presso le sorgenti del fiume Melfa nel Comune di Settefrati, sorge su un'area che fin dal IV-III secolo a.C. era consacrata al culto pagano di una divinità femminile, la dea Mefite, implorata per la fecondità dei campi, degli animali e per la fertilità muliebre[1].

Secondo una tradizione tramandata oralmente, e altresì conosciuta attraverso una sorta di 'edizione' curata da padre Beda nel 1894, la pastorella Silvana avrebbe incontrato in montagna una «nobile signora» che le chiede di riferire al parroco del paese che venga edificato in quel luogo un santuario. La pastorella non può recarsi in paese perché deve abbeverare le sue pecore, allora la «nobile signora» compie il miracolo di far sgorgare una sorgente con il semplice tocco di una roccia. La piccola Silvana scende al paese e i suoi concittadini salgono al Canneto dove scoprono l'acqua e trovano al posto della visione della Madonna una statua della stessa che nonostante tanti sforzi non riescono a trasportare a Settefrati perché diventa troppo pesante: decidono così di costruire proprio in quel luogo, al Canneto appunto, il santuario dove venerarla[2].

[1] Sulla storia del santuario si vedano per tutti i contributi fondamentali di: ANTONELLI 1969 (cui si è fatto ampio riferimento in queste pagine); ANTONELLI 1981, nr. 203, p. 168; ANTONELLI 1986. In merito al ruolo svolto dal fiume Melfa nel sistema idrografico della Valle di Comino cf. TUTINELLI – VISOCCHI 1998; cf. inoltre BERANGER 1985, pp. 175-210; BERANGER 1992; si vedano inoltre gli studi pubblicati nel volume BOESCH GAJANO – SCORZA BARCELLONA 2008: CACIORGNA 2008, p. 12; PASSIGLI 2008, p. 53; VIOLI 2008, pp. 394, 396-397, 399-400.

[2] Sulla leggenda tramandata da padre Beda si veda MARSELLA 1928, pp. 32-34; sul *topos* della fondazione cf. PROFETA 1970. Per uno stato dell'arte circa gli studi sui santuari in Italia si vedano: CRACCO 2002, *passim*; TOSTI 2003, *passim*; VAUCHEZ 2007, con particolare riferimento al contributo di CRACCO 2007.

Una chiesa di Santa Maria di Canneto è ricordata fra i possedimenti del monastero di San Vincenzo al Volturno in tre documenti del *Chronicon Vulturnense* del monaco Giovanni, datati rispettivamente maggio 715 e aprile 775: si tratterebbe in questi due primi casi di diplomi imperiali carolingi – ricostruiti col supporto di documenti posteriori –; il terzo documento è una bolla variamente attribuita a Pasquale I (819) e/o Pasquale II (1104) e considerata comunque spuria dalla critica diplomatica[3].

Tuttavia, pur non essendo storicamente certa questa prima 'fase documentaria', può essere alquanto verosimile che la chiesa dovesse realmente esistere prima del 1120 – epoca in cui il monaco Giovanni compilò il *Chronicon* –, sotto la sfera d'influenza dei benedettini volturnensi: non a caso questi ultimi possedevano nella Valle di Comino le chiese di San Donato, al di qua del Melfa, e di San Valentino e di San Mauro sulle rive del Mollarino. Nondimeno si può supporre che la zona sottoposta – a partire almeno dalla seconda metà del sec. X – all'autorità della dinamica famiglia dei conti dei Marsi sia stata interessata da una politica di fondazioni religiose che però, nel caso del santuario di Canneto, non ha lasciato alcuna specifica traccia scritta[4].

La prima notizia certa relativa alla presenza di una comunità monastica a Canneto è attestata da un rescritto di Niccolò IV (1277-1280) del 13 dicembre 1288 diretto *abbati et conventui monasterii Sancte Marie de Canneto ordinis sancti Benedicti, Sorane diocesis*; in quell'occasione i religiosi si erano rivolti al pontefice per avere conferma della regola benedettina, già concessa dal vescovo di Sora Pietro Gerra: stando a quanto dice il documento, la richiesta dovette essere inoltrata tra il 1267 ed il 1278, quando Pietro

[3] Tale lo considera KEHR 1961, p. 248 n. 6; per l'edizione dei documenti del *Chronicon Vulturnense* si veda FEDERICI 1925, doc. nr. 10, pp. 140-144; doc. nr. 19, pp. 183-186; doc. nr. 54, pp. 281-286.

[4] Cf. ANTONELLI 1986, pp. 87-88; sul ruolo svolto dai conti dei Marsi si veda il puntuale studio di SENNIS 1994.

Gerra, ora arcivescovo di Monreale, era vescovo della diocesi di Sora (*tunc Soranus episcopus*)[5].

Prima di allora esisteva dunque una comunità di chierici che officiava comunque la chiesa ed era alle strette dipendenze del vescovo diocesano. Lo stesso vescovo, col consenso del capitolo della Chiesa di Sora, aveva decretato che bisognava assegnare al monastero tutta la porzione di decime, spettante a lui e ai suoi successori, e che gravava sui beni che lo stesso monastero possedeva allora e che avrebbe posseduto in seguito: doveva costituire questo il primo nucleo fondiario dell'abbazia, di consistenza ragionevole, peraltro, visto che la Curia diocesana di Sora vi aveva imposto una decima annua[6].

Il documento rivela quindi, per la seconda metà del secolo XIII, la presenza *in loco* di un monastero officiato da benedettini, il cui titolo derivava dalla vicina chiesa intitolata a S. Maria di Canneto: ed il motivo di questa 'aggregazione' va sostanzialmente ricercato nelle decisioni prese dal IV Concilio Lateranense del 1215, che «per evitare confusione nella Chiesa» proibiva la formazione di nuovi ordini religiosi, stabilendo che ogni nuova 'aggregazione' dovesse essere ricondotta alle regole già esistenti ed approvate[7].

L'importanza e la consistenza del beneficio, e quindi della rendita fondiaria, di cui si è detto poco sopra, riaffiora non poco tempo dopo, allorché agli inizi del secolo XIV (1308-1310) il monastero versa alla Sede apostolica la somma annua di un'oncia e sei tarì[8].

[5] Città del Vaticano, Archivio segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), *Registro Vaticano 44*, nr. 351, f. 80v (per l'edizione parziale cf. Langlois 1904, nr. 537, p. 105). Pietro Gerra aveva retto la diocesi di Sora precisamente dal 20 aprile 1267 al 2 agosto 1278, allorché venne trasferito in quella di Rieti fino al 1286, quando divenne arcivescovo di Monreale; durante quest'ultimo periodo, su incarico di Onorio IV, divenne nuovamente amministratore della diocesi di Sora che rimase vacante dal 1286 al 1295 (Marsella 1935, pp. 81-82; Antonelli 1969, p. 141; Id. 1986, p. 90).

[6] Cf. Antonelli 1986, pp. 89-90, 93; Id. 1969, pp. 139-140.

[7] Cf. Antonelli 1986, p. 90 e n. 199. Il monastero, inoltre, come attesterebbero i ruderi superstiti, sorgeva a lato della chiesa (Antonelli 1986, p. 89 e n. 190); sulla sua struttura giuridico-organizzativa, seppure con riferimento ad un periodo anteriore, si veda Grossi 1957, *passim*.

[8] Cf. Inguanez – Mattei Cerasoli 1962, p. 17, nr. 153.

All'epoca dell'abate Giacomo (1323-1348) il monastero subì l'abuso di Giovanni *de Spinatia* che, *pro se ac abbate Iohanne Asi, abbate Stephano Landulfi, / abbate Iohanne de Fontanis, abbate Blasio, do(m)pno Adenulfo Ray(naldi) / Cortescia, Iohanne Francisci monasterio Sancte Marie de Canneto et do(m)pno Nicolao / Laurentii de Septe(m)fratribus pro representactione licterarum»* estorse la somma di dodici tarì[9].

In realtà, le contribuzione obbligatorie non erano finite, se ancora l'11 novembre 1347 l'abate di Canneto, tramite Tommaso, monaco del suo stesso monastero, versava alla Sede apostolica la somma di sei tarì per la metà della decima che avrebbe dovuto già saldare nella recente festa di Ognissanti[10].

Il 28 settembre 1392, la comunità, costituita da Giacomo di Angelo, abate e rettore del monastero, e dai confratelli Biagio Macerelle, Pal[...], Nicola e Biagio di Stefano da Settefrati, aveva lasciato il monastero per trasferirsi nella contrada La Canala, più vicina allo stesso paese di Settefrati. Ed è proprio in quella data che a Settefrati i monaci, nella necessità di costruire ex-novo una casa, vendono a Loffo di Tommaso di Corrado un orto sito nello stesso territorio di Settefrati, in località Pede della Castellana, al prezzo di dodici tarì; e ciò grazie alla facoltà di poter alienare fino alla somma di cinque once d'argento, in cambio di altro utile al monastero, concessa loro il 9 ottobre 1388 dal vescovo di Sora Pietro Corsario (1378-1397)[11].

Dopo il 1392 si torna ad avere notizie nel 1473, quando il monastero, dipendenza ormai dell'abbazia di Montecassino, versava a questo cenobio la somma di quattro ducati[12].

[9] ASV, *Instrumenta miscellanea*, nr. 7165 (fascicolo cartaceo non cartulato); sul vescovo cf. MARSELLA 1935, pp. 88-89.

[10] ASV, Camera apostolica, *Collectoriae 221*, f. 119r.

[11] Montecassino, Archivio dell'Abbazia (d'ora in poi AMC), aula II, caps. XXXVIII, doc. nr. 1490 (per il regesto cf. LECCISOTTI 1964, pp. 287-288); si veda inoltre ANTONELLI 1986, pp. 94-95; sul vescovo cf. MARSELLA 1935, pp. 95-97.

[12] AMC, aula III, *Registrum III Iohannis de Aragonia 1473*, f. 167r: «Pro pensione Sancte Marie de Canneto ducatos 4». Nell'indice del registro (*Inventarium tertii registri*

Il 25 novembre 1475 Bartolomeo Roverella e Giuliano della Rovere, cardinali preti rispettivamente di San Clemente e di San Pietro in Vincoli, con la lettera *Deum placare* concedono – su richiesta dell'abate commendatario di Santa Maria di Canneto Francesco *de Vulpinis* – cento giorni di indulgenza ai visitatori che vi si rechino ogni anno, in pellegrinaggio, nei giorni dell'Assunzione, dell'Ottava dell'Assunzione, della natività della Vergine, di quella di s. Giovanni e della dedicazione della chiesa, dai primi ai secondi vespri, ed offrano il loro obolo per il restauro della chiesa *monasterii colapsi*[13].

Dunque all'«alba della crisi dell'età moderna», come già per Montecassino, anche per Canneto il regime della commenda rende la situazione economico-finanziaria del piccolo monastero assai precaria, visto che quasi sempre gli stessi abati commendatari, lontani dalla commenda assegnata loro, non erano intenti alla cura di quell'ufficio[14].

A due anni dalla commenda di Francesco *de Vulpinis*, il 2 agosto 1477 il cardinale commendatario di Montecassino Giovanni d'Aragona nominava abate di Santa Maria di Canneto il chierico Innico *de Aramaiona*, della diocesi di Calahorra in Spagna, suo *familiaris et stabilis commensalis*: per compensarlo dei servizi prestatigli gli conferiva non solo i beni e la chiesa di Santa Maria di Canneto, nelle pertinenze di Settefrati, ma anche quelli di San Martino, San Marco e Santa Lucia di Arpino, tutte chiese rurali, senza cura d'anime ed immediatamente soggette all'abbazia di Mon-

domini Iohannis de Aragonia commendatarii sacri monasterii Casinensis) però è indicata come «<Sancta> Maria de Canneto in Trinio».

[13] AMC, aula II, caps. IV, cassetto I, doc. nr. 6 (per il regesto cf. LECCISOTTI 1964, p. 74). Il documento è molto importante perché attesterebbe, già da un'epoca molto antica, la consuetudine del pellegrinaggio che, con molta probabilità, non era come oggi limitato al solo mese di agosto, ma doveva svolgersi in modi sicuramente diversi e in diversi momenti dell'anno: circa l'origine comunque preromana del pellegrinaggio, si vedano, seppure in riferimento alla Trinità di Vallepietra, con cui Canneto peraltro ha molti punti di contatto in rapporto alla tipologia degli eventi strettamente legati al culto, BRELICH 1953-1954, pp. 49-50 e TOMEI 1983, pp. 9-10.

[14] Sulla questione cf. LECCISOTTI 1960(da cui è tratta la citazione) e ID. 1960-1964, ora in DELL'OMO 1992, pp. 15-114; ed ancora ANTONELLI 1986, p. 99.

tecassino, rimaste vacanti dopo la morte dell'abate Giacomo da Veroli, loro ultimo beneficiario[15].

Il 19 maggio 1530 Federico *de Manlion*, appena nominato abate a sua volta, rinunciava alla chiesa di Santa Maria di Canneto e a tutti i benefici ad essa connessi; la ratifica della rinuncia porta la data del giorno successivo, il 20 maggio[16]: non fu però una rinuncia pacifica. Infatti, benché il 20 maggio l'economo e procuratore del monastero di Montecassino don Angelo di Castel di Sangro prendesse regolarmente possesso del beneficio di Canneto, il giorno successivo il priore don Angelo di Cava designava il nobile napoletano Tiberio Siripando, abitante di Settefrati, a prendere possesso della chiesa di Canneto insieme alle consuete chiese di San Martino, San Marco e Santa Lucia di Arpino[17]. È molto probabile che entrambe queste ultime investiture non fossero valide, evidentemente per motivi giuridico-amministrativi, tanto che la questione fu riproposta all'abate di Montecassino don Cristoforo d'Alessandro che il 19 luglio 1530 reintegrò don Federico nel possesso di Santa Maria di Canneto insieme ai citati benefici di Arpino, nominandolo procuratore e gestore degli stessi, con l'obbligo di corrispondergli ogni anno sei ducati sui frutti di queste prepositure[18]; come risulta però da un documento del 15 gennaio 1532, benché quella di Settefrati fosse *ecclesia monialis monasterii sacri Casinensis*, doveva altresì corrispondere la somma di venti carlini alla Curia di Sora, a titolo di imposta sui beni goduti dai prepositi di Canneto[19].

[15] AMC, aula III, *Registrum I Iohannis de Aragonia 1471-1486*, ff. 82v-83r e 115v-116r (Napoli, 2 agosto 1477); si vedano inoltre MATTEI CERASOLI 1929, p. 289 (si noti che qui la data del documento è interpretata al 7 agosto, ora in DELL'OMO 1992, pp. 285-299); ANTONELLI 1969, pp. 154-156.

[16] AMC, aula II, caps. XXXVIII, fasc. I «S. Maria di Canneto», atto notarile in copia semplice (per cui cf. LECCISOTTI 1972, p. 290).

[17] AMC, aula II, caps. XXXVIII, fasc. I «S. Maria di Canneto», atti notarili in copia semplice rispettivamente del 20, 21 e 22 maggio 1530.

[18] AMC, aula II, caps. XXXVIII, doc. nr. 1485 (per il regesto cf. LECCISOTTI 1972, p. 285); si veda inoltre ANTONELLI 1969, pp. 157-165.

[19] AMC, aula II, caps. XXXVIII, fasc. I «S. Maria di Canneto».

Nel febbraio del 1533 don Federico rimette definitivamente nelle mani dell'abate cassinese la prepositura di Canneto, affidata a Pompilio Naro che, fra alterne vicende, la mantenne dal 21 febbraio di quell'anno fino al 1568[20].

A Pompilio Naro successe, con nomina del 30 novembre 1568, don Pietro Tutinelli di Atina che però pochi mesi dopo, il 10 dicembre 1568, rinunciò all'incarico[21].

Con molta probabilità era comunque intenzione della Santa Sede nominare qualcuno diverso da Tutinelli, se ancora prima della sua rinuncia, in data 5 dicembre 1568, venne eletto abate commendatario di Canneto don Marco Antonio *de Florentiis*: nella lettera di nomina, peraltro, si fa espressa menzione del suo successore nella persona di Pompilio Naro[22].

È da credere, però, che molto verosimilmente la nomina di don Marco Antonio *de Florentiis* fosse impugnata, se tre anni dopo, con una lettera del 24 marzo 1571, Pio V gli confermava fra l'altro nuovamente anche i beni di Canneto e le chiese di Arpino (San Martino, San Marco e Santa Lucia)[23].

La piccola comunità monastica, ormai nella prima metà del sec. XVI, non doveva più abitare il luogo, se Prudentio nella descrizione di Alvito e del suo contado, a proposito di Settefrati, così descrive la chiesa nel 1542

> (...) ben fabricata e con buone stantie: è luoco molto atto alla solitudine per uno eremita. Se visita spesso et devotamente da convicini, et vi

[20] AMC, aula I, *Registrum I congregationis 1505-1543*, f. 110r; si vedano inoltre Antonelli 1969, pp. 165-166 e Vircillo Franklin 1996b, p. 512.

[21] AMC, aula II, caps. XXXVIII, fasc. I «S. Maria di Canneto»: il documento qui presente in originale è altresì trascritto nel *Registrum II congregationis 1542-1647*, ff. 161v-162r (aula I); si veda inoltre Antonelli 1969, pp. 166-169.

[22] ASV, *Registro Vaticano 2010*, ff. 110r-112v («Pro Marco Antonio Florentio procuratio 4^{or} sine cura ecclesiarum Soran(e) dioc(esis)»); ed ancora Antonelli 1969, pp. 169-172.

[23] ASV, *Registro Vaticano 2013*, ff. 117v-120v («Nova provisio septem sine cura ecclesiarum ac perpetue cap(ella)nie Soran(e) et / Perusin(e) ac Clusin(ensis) d(iocesis) ac commenda trium monasteriorum Assissinat(is) et Sorane d(iocesis) pro Marco Antonio Florentio»); ed ancora Antonelli 1969, pp. 172-175.

> sono assai sante reliquie, con un pezzetto del legno della santissima croce, dove il nostro Redentore fu chiovato e morì per noi[24].

Il Concilio di Trento (1545-1563) con il decreto *De clericorum seminarum* del 15 luglio 1563 creò di fatto l'«istituto» del Seminario che avrebbe dovuto provvedere all'educazione dei futuri ministri della Chiesa. Il vescovo di Sora Tommaso Gigli (1561-1577) istituì quello della sua Diocesi che risulta già fondato il 7 giugno 1565; poiché il Concilio faceva obbligo anche ai conventi e agli ospizi esenti di contribuire al suo mantenimento, il vescovo Gigli vi unì subito un certo numero di benfici fra cui anche la chiesa di Santa Maria di Canneto che ora entrava a far parte della Diocesi di Sora non solo da un punto di vista giuridico, ma anche più strettamente amministrativo[25].

Da un punto di vista documentario invece la notizia sicura circa la dipendenza di Canneto dalla Diocesi di Sora risale al 1619, come dimostra il coevo «Inventario delle terre della venerabile chiesa di Santa Maria di Canneto, beneficio del Seminario di Sora, fatta da don Giulio Annicchino arciprete di Settefrati nell'agosto 1619», dove compaiono beni nel territorio di Settefrati, Picinisco, Alvito, Gallinaro e Posta Fibreno[26].

Una dipendenza attestata anche da una serie di contratti di livello – importanti perché dimostrano quanto ampi fossero i beni del santuario –, che coprono un arco cronologico abbastanza vasto, partendo dal 1677 per arrivare al 1830: data questa dell'ultimo atto di locazione triennale precedente l'incameramento nel

[24] G. PRUDENTIO d'ALVITO, *Descrittione d'Alvito et suo contato raccolta parte dal trovato, parte dal visto et parte dallo inteso (1574)*, in SANTORO 1908, p. 242. Di lì a poco peraltro sarebbe sopraggiunta la soppressione di Innocenzo X con la bolla *Instaurandae regularis disciplinae* del 15 ottobre 1652: dopo un censimento degli ordini religiosi si impose loro una ristrutturazione forzata che prevedeva, fra l'altro, la chiusura delle piccole comunità e l'incameramento dei beni ex-conventuali nelle rispettive diocesi a favore dei seminari (sulla complessa questione si veda BOAGA 1971, *passim*).

[25] La notizia è riportata da ANTONELLI 1969, pp. 177-178; sul vescovo cf. MARSELLA 1935, pp. 139-148. Il santuario di Canneto rimase legato giuridicamente al seminario di Sora fino al 1972 (cf. ANTONELLI 2002, p. 41).

[26] Cf. ANTONELLI 1969, pp. 178-179.

demanio dello Stato del 1877 che precedette la successiva vendita all'asta di tutti i beni eccelsiastici[27].

Meta quindi di pellegrinaggi attestati già nel 1475 – come detto poc'anzi –, e ancora nel 1608 quando gli abitanti di San Donato Val di Comino vi si recarono per impetrare la pioggia: (...) *Cives Sancti Donati, quibus siccitas pluribus nocebat, beatam Virginem Mariam, ubi in Canneto pie colitur oratum accesserunt* (...)[28], deve l'origine o comunque la più antica notizia relativa alla festa del 22 agosto al 1639: una festa descritta infatti per la prima volta nella relazione redatta il 1° luglio di quell'anno dall'arciprete don Michele Cardelli, in occasione della visita pastorale del vescovo Felice Tamburelli (1638-1656)[29].

A partire dalla prima metà del sec. XVII le notizie relative alla chiesa cominciano ad essere molto sporadiche: le uniche informazioni si possono desumere dalle *relationes ad limina Apostolorum* dei vescovi della diocesi di Sora – alcune delle quali vanno ricordate per le notizie che offrono circa lo stato della chiesa e le decisioni prese in merito alla sua amministrazione –, dal maggio 1642 all'ottobre 1877, data in cui si procede alla confisca dei beni, come sopra accennato, da parte del demanio[30].

Nella relazione che seguì la visita pastorale del 1710 del vescovo Matteo Gagliani (1703-1717) si precisa che tanto la chiesa, quanto la statua della Madonna, che qui viene citata per la prima volta, necessitano di restauri[31]. Poco dopo dovettero essere ese-

[27] Cf. Marsella 1928, p. 48 e p. 77 n. 35; Antonelli 1969, pp. 179-180. Sul tema della soppressione si vedano gli studi di Miele 1973.

[28] Vircillo Franklin 1996a, p. 361; Rizzello – Sorrentino 1993, p. 387.

[29] Cf. Antonelli 1969, pp. 182-183; Beranger 1992, p. 86; sul vescovo cf. Marsella 1935, pp. 166-169.

[30] Cf. Antonelli 1969, pp. 191-193.

[31] Antonelli 1969, p. 192; sul vescovo cf. Marsella 1935, pp. 180-195. La statua potrebbe risalire al XII-XIII sec. ed essere inquadrata nella produzione di area abruzzese bizantineggiante; essa fu realizzata in un unico tronco di tiglio lavorato solo nella parte anteriore, con la parte inferiore del corpo ricoperta di gesso policromo, come se fin dall'origine fosse riposta all'interno di una nicchia, risultando visibile solo di fronte. Effettivamente nel 1693 venne collocata all'interno di una nicchia di «pietra colorata e intarsiata» fatta costruire da Cristoforo Bartolomucci di Picinisco in segno di ringrazia-

guiti dei restauri, se nella visita del 29 maggio 1751 il vescovo Antonio Correale (1748-1764) affermò che la chiesa, di pertinenza della diocesi di Sora, aveva comunque una discreta architettura[32].

In un documento del 13 agosto 1752 è esplicitamente detto che per dare ristoro ai pellegrini

> si sono piantate baracche, macelli e tauerne in cui sono venduti ai cittadini di essa corte <*scilicet* Atina> tutti li necessari commestibili senza alcuna contradizione e disturbo[33].

I fedeli all'uscita dalla chiesa erano soliti portarsi alle sorgenti del fiume Melfa ed attraversarne le acque in segno di penitenza per nove volte: preoccupato che tale usanza potesse «degenerare in atti non consoni alla religiosità del sito», nel 1767 il vescovo di Sora Tommaso Taglialatela (1765-1768) comminò la scomunica a tutti coloro che avessero attraversato le acque con la speranza di ottenere indulgenze[34].

Così nel 1853 è ancora descritta la festa e l'antico pellegrinaggio:

> Il santuario di Canneto posto nella parte montuosa del territorio di Settefrati, piccola terra del Distretto di Sora, ma assai conta per frate Alberico che vi nacque, nasconde la sua origine fra le tenebre dell'antichità; ma quell'aura sacra che esso ispira, e che al cuore più eloquentemente di ogni storico monumento, dice che quivi ha dovuto senza dubbio rifulgere la luce di un prodigio.

mento alla Madonna (MARSELLA 1928, pp. 48-49). Ancora nel 1874, secondo la relazione redatta dall'abate Terenzio ed indirizzata alla Curia arcivescovile di Sora, la statua era nell'altare di fianco a destra in «un armadio di legno ben lavorato ed intagliato con finimento a corona, chiuso nei laterali e nel davanti a cristalli, con di sotto la custodia dello stesso legno ed intaglio [...]» (per la parziale trascrizione si veda ANTONELLI 1969, p. 271; e ancora BERANGER 1992, pp. 91-94; TAVERNESE 2005).

[32] Cf. VIRCILLO FRANKLIN 1996a, p. 80; sul vescovo cf. MARSELLA 1935, pp. 196-201.

[33] Il documento, già conservato nell'Archivio storico del Comune di Settefrati ed ora non più esistente, era conosciuto da MARSELLA 1928, pp. 50-51.

[34] MARSELLA 1928, p. 51; BERANGER 1992, pp. 88-89; sul vescovo cf. MARSELLA 1935, pp. 202-205.

In mezzo a folto bosco, bello solo nel suo orrore, fiancheggiato da vallea nel cui imo fondo odesi un fragore continuato come di vento impetuoso, fra montagne che a misura che si scorrono con lo sguardo sembrano la loro cima e quasi sdegnare di esser raggiunte dall'occhio, con dolce sorpresa si presenta ad un tratto un piccol tempio. Esso è posto sull'ingresso di ridente prato, che distendesi fra una catena di monti, i quali lo cingono e lo rinserrano a guisa di un vasto anfiteatro. Dal lato orientale, a piedi di un gran sasso tagliato a picco, scaturisce limpida e freschissima vena di acqua, la quale, serpeggiando placidamente per quel prato, sfugge per un seno, e torcendosi fra burroni, e rompendosi tra smisurati macigni ammassati l'un sopra l'altro come da mano gigantesca, forma graziosissime cadute, e grotte vestite di muschio, e laghetti ombreggiati dal faggio, dall'acero, dall'acrifoglio e dal tiglio che olezza del profumo dei suoi fiori. È questa la sorgente del Melfa.

Quel tempio, per l'innanzi corroso dalle ingiurie delle nevi e degli aquiloni, ora ristaurato per le solerti cure di quel vicario curato d. L. Venturini, appare bello e maestoso con bell'ordine di pilastri e di archi a tre navi; ma uno de' più vaghi suoi ornamenti è una piccola campana, attestato di divozione alla Vergine del cuore religioso dell'augusto nostro sovrano, che ivi accogliesi tra le benedizioni per le sue munificenze nel far rivivere in que' luoghi le antiche miniere di ferro[35].

Essa dalla basolina posta sull'attico del prospetto fa risuonare il suo squillo non pria udito tra quelle balze, ed annunzia ai fedeli la celebrazione dell'Eucaristico sacrificio tra le emozioni della più tenera pietà.

È a questo santuario che a stuolo a stuolo vengono pellegrini da lontassimi paesi cantando le lodi della Vergine, che destano nell'animo di chi le ascolta un purissimo diletto. Al primo vedere il sacro edificio, il grido di *evviva* alla gran Vergine si alza unanime, come un dì i crociati dalle alture dell'antica Tolemaide ripetevano: "Gerusalem, Gerusalem". Scalzi ne' pie-

[35] La costruzione, su progetto dell'architetto napoletano Mario Gioffredo, iniziò nel 1774 e dovette terminare verosimilmente intorno al 1785; ceduta allo Stato nel 1798, fu chiusa dieci anni più tardi per la cattiva qualità del ferro prodotto (sulle miniere nella piana di Settefrati cf. Rubino 1990, pp. 126-134).

> di si trascinano sulle ginocchia fin presso l'altare, ove col volto sulla polvere adorano la Vergine in un antichissimo simulacro ivi esposto, ed ai singhiozzi ed al tenero lor pianto vedesi spesso dall'occhio anche dell'incredulo, in un momento di silenzio delle sue passioni, apparire involontaria la lagrima.
> Uno spettacolo ancor più sublime presentasi al ritorno della statua dal santuario di Settefrati. Bella come l'aurora che sorge, la Vergine si affaccia sulla vetta del vicino monte. Tosto un concitato fragore di mortai, ed il festivo suono di sacri bronzi e di musicali strumenti La saluta, ad annunzia al popolo in mezzo ad un palpito di gioja devota che la Vergine è già apparsa; ed in questo alzasi un bisbigliare confuso, un destarsi, un correre alle alture; ed ecco, ecco là la Madonna che torna, e la Madonna ripete ogni labbro, e la Madonna additano ai loro pargoli le madri, e la Madonna odesi balbettare ancor da quei labbricciuoli, e la commozione divien generale. Intanto la vergine in mezzo ad un vivissimo chiarore di faci che fanno scomparire le tenebre della notte, ed a scherzosi fuochi artificiali, fra gli inni sacri de' sacerdoti, delle confraternite e del popolo, che siegue il corteggio, procede maestosa sotto ricco baldacchino. Nel celeste sorriso del Suo volto sembra contenta dei voti e delle adorazioni tributate a Suoi piedi nel santuario, e delle grazie prodigate dal materno Suo cuore a rimeritar la divozione dei suoi figli[36].

L'edificio ha subito nel corso dei secoli a più riprese diversi interventi di restauro che in vario modo hanno modificato l'antico assetto dell'impianto architettonico medievale; i primi si possono far risalire all'epoca della prepositura di Federico *de Manlion* (1530-1533) che avrebbe

> riparato la chiesa et l'habitationi et fabricatovi di molto altre stanze et accomodato et acconcio ogni cosa, acciò che li populi non perdessero la

[36] *Poliorama* 1853, pp. 106-107. Una particolareggiata descrizione della festa si può leggere anche nel racconto di un viaggiatore inglese di metà Ottocento (cf. MANCINI 1853, pp. 302-305).

> devotione che avevano a quella chiesa et che non si perdessero molte reliquie [...][37].

Altri lavori vennero effettuati dopo la visita del vescovo Felice Tamburelli del 29 maggio 1642: dalla relazione che ne seguì si legge che

> l'esimio visitatore diede mandato di asportare l'altare maggiore presso la parete e di ampliarlo alquanto, di demolire due altari e di riparare la parete posteriore[38].

I successivi interventi di restauro sono poi attestati soltanto dalla seconda metà dell'Ottocento. Nel 1852, grazie all'intervento dell'abate di Picinisco don Luigi Ferri presso il vescovo di Sora Giuseppe Maria Montieri (1838-1862), fu possibile utilizzare le rendite del seminario per restaurare la chiesa[39]. Pochi anni più tardi, nel 1857, il santuario, grazie alla munificenza di Ferdinando II, venne ampliato con la costruzione di tre navate ed un ospizio per i pellegrini[40].

Nel 1894 venne realizzato il più grande ospizio per i fedeli, grazie all'interessamento di Agnese Massarella che raccolse il denaro elargito dai fedeli e gli oggetti costituiti da doni votivi d'oro e d'argento, mentre nel 1924 la chiesa venne dotata di una nuova facciata in calcare locale su disegno dell'architetto Arnaldo Bianchi di Roma: a quest'epoca deve risalire la demolizione dell'originario nartece riferibile al sec. XVI costruito con tre archi e volte a pietra. Dopo la seconda guerra mondiale si realizzò una nuova abside

[37] AMC, aula II, caps. XXXVIII, fasc. I «S. Maria di Canneto» (relazione manoscritta senza data); ed ancora Antonelli 2002, pp. 43-44.

[38] Il testo della relazione è riportato da Antonelli 1969, pp. 191-192.

[39] Cf. Lauri 1910, p. 26.

[40] Lo attestava un'iscrizione posta sull'architrave della porta centrale della chiesa, ora purtroppo non più esistente: «Templum hoc a saeculis Deipare de Canneto uti traditur miraculis dicatum vetustate iam collabente ex populi Septemfratrum devotione ac pientissimi regis nostri Ferdinandi II munificentia ut vides fuit reedificatum A(nno) D(omini) 1854» (il testo dell'iscrizione è riportato da Marsella 1928, p. 78 n. 40; ed ancora pp. 56-57).

progettata dall'architetto Umberto Capocci. La ristrutturazione generale del santuario iniziò nel 1978. E fu così che la costruzione di una più grande casa del pellegrino – peraltro già progettata nel 1937 e poi bloccata per evidenti motivi di vincolo architettonico e paesaggistico –, insieme a quella del nuovo santuario portata a compimento nel 1993, ha definitivamente mutato lo scenario di tutta la Valle di Canneto[41].

Attualmente il santuario è amministrato da un rettore della diocesi di Aquino-Sora-Pontecorvo[42].

[41] Marsella 1928, p. 56; Beranger 1992, p. 86; Antonelli 2002, pp. 46-47.

[42] Le sedi vescovili di Pontecorvo e Sora furono unite a quella di Aquino rispettivamente il 23 giugno 1725 e il 27 giugno 1818 (cf. Ritzler – Sefrin 1952, p. 94; Ritzler – Sefrin 1968, p. 350; da ultimo Dell'omo 2008, p. 91).

Bibliografia

Antonelli 1969 = D. Antonelli, *Il Santuario di Canneto (dalle origini ai nostri giorni). Studio critico-storico*, Casamari 1969.

Antonelli 1981 = D. Antonelli, *S. Maria di Canneto*, in F. Caraffa (a cura di), Monasticon Italiae. *Roma e il Lazio*, Cesena 1981 (Repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani a cura del Centro storico benedettino italiano, 1), nr. 203, p. 168.

Antonelli 1986 = D. Antonelli, *Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel medioevo (secc. VIII-XV)*, Sora 1986.

Antonelli 2002 = D. Antonelli, *La Valle di Canneto pagana e cristiana*, in *Storia della Valle di Comino. Conferenze tenute dai soci nelle conviviali*, Cassino 2002, pp. 31-60.

Beranger 1985 = E. M. Beranger, *Primi risultati di una indagine sulla conservazione e trasformazione dei monumenti romani nell'età di mezzo nelle province di Frosinone e Latina*, in L. Gulia – A. Quacquarelli (a cura di), *Antichità paleocristiane e altomedievali del Sorano*. Atti del Convegno di studi, Sora, 1-2 dicembre 1984, Sora 1985, pp. 175-210.

Beranger 1992 = E. M. Beranger, *Il santuario di Canneto a Settefrati*, in A. Ravaglioli (a cura di), *Santuari cristiani del Lazio*, «Lunario Romano», 21 (1992), pp. 77-100.

Boesch Gajano – Scorza Barcellona 2008 = S. Boesch Gajano – F. Scorza Barcellona (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma 2008 (Chiese d'Italia, 3).

Boaga 1971 = E. Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971 (Politica e storia, 26).

Brelich 1953-1954 = A. Brelich, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, «SMSR», 24-25 (1953-1954), pp. 36-59.

Caciorgna 2008 = M. T. Caciorgna, *Confini geografici e confini pubblici attraverso l'osservatorio del santuario*, in Boesch Gajano – Scorza Barcellona 2008, pp. 3-21.

Cracco 2002 = G. Cracco (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Bologna 2002 (Istituto trentino di cultura. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 58).

Cracco 2007 = G. Cracco, *La grande stagione dei santuari mariani (xiv-xvi secolo)*, in A. Vauchez (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome 2007 (Coll. EFR, 387), pp. 17-44.

Dell'Omo 1992 = M. Dell'Omo (a cura di), *Montecassino nel Quattrocento. Studi e documenti sull'abbazia cassinese e la «Terra S. Benedicti» nella crisi del passaggio all'età moderna*, Montecassino 1992 (Miscellanea Cassinese, 66).

Dell'Omo 2008 = M. Dell'Omo, *Pontecorvo*, in *Le Diocesi d'Italia*, III, Torino 2008.

Federici 1925 = V. Federici (a cura di), *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, I, Roma 1925 (Regio Istituto storico italiano per il medio evo. Fonti per la storia d'Italia, 58).

Grossi 1957 = P. Grossi, *Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, n. s., 1, Firenze 1957 (Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Giurisprudenza, n. s., 1).

Inguanez – Mattei Cerasoli 1962 = M. Inguanez – L. Mattei Cerasoli (a cura di), *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi, 97).

Kehr 1961 = P. F. Kehr, *Italia pontificia sive repertorium et litterarum a Romanis pontificibus ante annum MCLXXXXVIII Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum ...*, VIII, Berolini 1961 (Regesta pontificum Romanorum. Regnum Normannorum-Campania).

Langlois 1904 = *Les registres de Nicolas IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican par* E. Langlois, I, Paris 1904 (BEFAR, 1).

Lauri 1910 = A. Lauri, *Settefrati ed il santuario di Canneto nella leggenda e nella storia*, Sora 1910.

Leccisotti 1960 = T. Leccisotti, *Aspetti della crisi dell'età moderna a Montecassino*, «Archivio storico di Terra di Lavoro», 2 (1960), pp. 133-137, ora ripub-

blicato come studio unico insieme al successivo in Dell'Omo 1992, pp. 15-114.

Leccisotti 1960-1964 = T. Leccisotti, *Aspetti della crisi dell'età moderna a Montecassino*, «Archivio storico di Terra di Lavoro», 3 (1960-1964), pp. 173-212, ora ripubblicato come studio unico insieme al precedente (cf. scheda precedente) in Dell'Omo 1992, pp. 15-114.

Leccisotti 1964 = Abbazia di Montecassino, *I regesti dell'Archivio*, a cura di T. Leccisotti, I, Roma 1964 (Ministero dell'interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 54).

Leccisotti 1972 = Abbazia di Montecassino, *I regesti dell'Archivio*, a cura di T. Leccisotti, VII, Roma 1972 (Ministero dell'interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 78).

Mancini 1853 = D. Mancini, *Frammento del viaggio d'un inglese nel Regno di Napoli*, «Poliorama Pittoresco», 15 (1853), pp. 302-305.

Marsella 1928 = C. Marsella, *Storia della Madonna di Canneto con nuovi documenti e dissertazione archeologica del padre E. Fusciardi*, Sora 1928.

Marsella 1935 = C. Marsella, *I vescovi di Sora. Monografia storica*, Sora 1935.

Mattei Cerasoli 1929 = L. Mattei Cerasoli, *Tre registri del card. Giovanni d'Aragona commendatario di Montecassino*, in Casinensia. *Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione della badia di Montecassino*, Montecassino 1929, pp. 585-600, ora ripubblicato in Dell'Omo 1992, pp. 285-299.

Miele 1973 = M. Miele, *Ricerche sulle soppressioni dei religiosi nel Regno di Napoli*, «Campania Sacra», 4 (1973), pp. 1-144, ora ripubblicato col titolo *La soppressione dei conventi. Principi ispiratori, fasi e problemi*, in Id., *La Chiesa del Mezzogiorno nel Decennio francese. Ricerche*, Napoli 2007 (Quaderni dell'Accademia Pontaniana, 52), pp. 177-316.

Passigli 2008 = S. Passigli, *Proposte per una cartografia storica dei santuari: l'esempio del Lazio*, in Boesch Gajano – Scorza Barcellona 2008, pp. 41-66.

Profeta 1970 = G. Profeta, *Le leggende di fondazione dei santuari (avvio ad un'analisi morfologica)*, «Lares», 36 (1970), pp. 245-258.

RITZLER – SEFRIN 1952 = *Hierarchia catholica medii aevi et recentioris aevi ... collecta, digesta, edita a pontificatu Clementis pp. IX (1800) usque ad pontificatum Benedicti pp. XIII (1730)* per R. RITZLER et P. SEFRIN, V, Patavii 1952.

RITZLER – SEFRIN 1968 = *Hierarchia catholica medii aevi et recentioris aevi ... collecta, digesta, edita a pontificatu Pii pp. VII (1800) usque ad pontificatum Gregorii pp. XVI (1846)* per R. RITZLER et P. SEFRIN, VII, Patavii 1968.

RIZZELLO – SORRENTINO 1993 = M. RIZZELLO – A. SORRENTINO, *Atina dall'alto medioevo alla fine dell'età feudale (secc. V-XIX). Storia, fortificazioni, topografia e arte*, Formia 1993.

RUBINO 1990 = G. E. RUBINO, *Le fabbriche del Sud. Saggi di storia e archeologia dell'industria*, Napoli 1990 (Biblioteca storica meridionale diretta da G. D'Agostino, coordinamento di S. de Majo. Testi e ricerche, 3).

SANTORO 1908 = D. SANTORO, *Pagine sparse di storia alvitana*, I, Chieti 1908.

SENNIS 1994 = A. SENNIS, *Potere centrale e forze locali in un territorio di frontiera: la Marsica tra i secoli VIII e XII*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 99/2 (1994), pp. 1-77.

TAVERNESE 2005 = V. TAVERNESE, *L'immagine della Madonna di Canneto tra arte arcaica e devozione*, in *Quaderni del Santuario di Canneto. Temi di riflessione mariana*, 1, Roccasecca 2005, pp. 55-71.

TOMEI 1983 = M. A. TOMEI, *Sopravvivenza di un culto preromano nell'Alta Valle dell'Aniene: considerazioni in margine alle triadi italiche*, «Atti e memorie della Società tiburtina di storia e d'arte», 56 (1983), pp. 7-19.

TOSTI 2003 = M. TOSTI (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Rome 2003 (Coll. EFR, 317).

TUTINELLI – VISOCCHI 1998 = G. TUTINELLI – P. VISOCCHI, *L'utilizzazione delle acque nel rapporto uomo-ambiente: il caso del fiume Melfa nella Valle di Comino*, «Terra dei Volsci», 1 (1998), pp. 121-134.

VAUCHEZ 2007 = A. VAUCHEZ (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome 2007 (Coll. EFR, 387).

VIOLI 2008 = R. P. VIOLI, *Religione e identità civili nei santuari di Roma e del Lazio dall'Unità al secondo dopoguerra*, in BOESCH GAJANO – SCORZA BARCELLONA 2008 pp. 393-402.

Vircillo Franklin 1996a = *The* Ecclesiae Atinatis historia *of Marcantonio Palombo (Codd. Vat. lat. 15184-15186)*, ed. by C. Vircillo Franklin in collaboration with H. Bloch, Città del Vaticano, I, 1996 (Studi e testi, 374).

Vircillo Franklin 1996b = H. Bloch, *The* Ecclesiae Atinatis historia *of Marcantonio Palombo (Codd. Vat. lat. 15184-15186)*, ed. by C. Vircillo Franklin in collaboration with H. Bloch, Città del Vaticano, II, 1996 (Studi e testi, 375).

ANTONIO STRAMAGLIA

Ps.-Quint. *decl. mai.* 2, 22 (p. 40, 3 Håkanson)*

Un giovane salva il padre dalla casa in fiamme; cerca di fare altrettanto con la madre, ma non riesce nell'intento e per di più perde la vista. Successivamente il padre si risposa. La matrigna riferisce al marito che il figlio sta meditando di avvelenarlo; il giovane viene trovato con addosso del veleno, del quale non fornisce giustificazione. Il padre lo disereda in favore della seconda moglie; poi, quella stessa notte, la servitù trova l'uomo ucciso nel suo letto, la moglie (almeno in apparenza) addormentata al suo fianco. Il figlio cieco è in piedi sulla soglia della propria stanza; la spada del giovane viene rinvenuta, insanguinata, sotto il suo cuscino. Il figliastro e la matrigna si accusano a vicenda del delitto. È questo l'argomento della seconda delle diciannove cdd. *Declamationes maiores* pseudo-quintilianee[1]: uno dei pezzi più difficili, se non il più ostico in assoluto, di questa intera raccolta di *controversiae* di scuola. La declamazione a noi giunta contiene il (presunto) discorso dell'avvocato del giovane cieco. Nell'ambito dell'*argumentatio*, l'ultimo punto addotto in pro del figliastro è il seguente (*decl. mai.* 2, 22 [pp. 39, 18-40, 6 H.]): il rinvenimento dell'arma del delitto sotto il cuscino del giovane, che di tale arma era proprietario, non può essere considerato un argomento a suo carico; assai facile è infatti sottrarre una spada ad un cieco e poi rimetterla a

* Nelle more della stampa di questa nota, ho tratto le conseguenze ecdotiche ed esegetiche da essa derivanti in STRAMAGLIA 2009, pp. 218 (testo); 219 (traduzione); 234-235 n. 132 (commento).

[1] Cito le *Maiores* (con minimi ritocchi all'interpunzione) secondo il testo stabilito da HÅKANSON 1982, facendo seguire tra parentesi, ai numeri di declamazione e capitolo, la pagina e i righi di tale edizione; per i manoscritti adotto le sigle dettagliate *ibid.*, pp. XXX-XXXI. Per una panoramica recente su questa importante silloge declamatoria, falsamente attribuita a Quintiliano dalla tradizione manoscritta, rinvio a STRAMAGLIA 2006.

posto per 'incastrarlo'. La sequenza argomentativa si conclude con queste parole (p. 40, 2-6 H.):

> Caeco vero facile est etiam vigilanti subripere gladium. †Quemadmodum paratur argumentum. Quaedam facere non potest neglegentia, et facilius est ut caecitatem imitentur oculi. Gladium cruentatum reponendi hic tantum causas habet, qui occidit alieno.
>
> E poi, a un cieco è facile sottrarre la spada anche da sveglio. … Ci sono leggerezze che non si possono commettere, per quanto disattenti: più facile è che sia chi ci vede a contraffare le azioni di un cieco. Soltanto chi ha ucciso con un'arma altrui ha motivo di rimettere a posto una spada insanguinata.

Il secondo periodo della pericope, cui Håkanson ha preposto una *crux*[2], è da sempre problematico. Fra gli editori anteriori al Novecento, alcuni[3] leggevano: *Quemadmodum paratur argumentum, quaedam eqs.*; tutti gli altri[4] inserivano un *autem*[5] prima di *paratur*, stampando: *Quemadmodum autem paratur argumentum?*. Nessuno, peraltro, mostrava di intendere compiutamente la frase[6]. Nella sua teubneriana del 1905 – la prima edizione moderna delle *Maiores* –, Georg Lehnert ha riconosciuto che i codici poziori non recano *autem* (giustamente: cfr. *infra*), ma accogliendo una proposta di Hugo Dessauer ha espunto l'intera frase: *Quemadmodum paratur argu-*

[2] Cf. HÅKANSON 1982, p. 40 (l. 3).

[3] Badius Ascensius, Sichardus e Camerarius, secondo la meticolosa dossografia di ENGLUND 1934, p. 83.

[4] Vd. ancora ENGLUND 1934, p. 83.

[5] Con i mss. M^2 β ACD, secondo l'apparato di HÅKANSON 1982. Si noti che il solo ms. J legge poi *paritur* in luogo di *paratur*.

[6] Cf. le disorientate chiose di BADIUS ASCENSIUS 1528, f. XIV *v*: «Quasi dicat bene rem pensitanti, in contrarium paratur»; e dell'anonimo curatore di ED. OXON. 1692^2, p. 24 n. 1 (ad *argumentum*): «Quod mulier gladium surripere non potuit»; nonché la traduzione di STEFFENS 1766, p. 131: «Wie läßt sich aber jenes Vorgehen beweisen?». Segnalo che la frase è omessa, come di frequente, nella versione francese di DU TEIL 1659^2; e che nessuna osservazione su di essa si trova nel monumentale commento di BURMAN 1720; nonché nell'edizione annotata – solitamente attenta alle oscurità esegetiche – di PATAROL 1743.

mentum?[7]. Che però tale frase non sia in alcun modo da espungere è stato argomentato in dettaglio, molti anni dopo, da Sven Lundström[8]. Lo studioso ha invero inteso *argumentum* come 'prova' in favore del giovane, addivenendo così ad un'interpretazione laboriosa quanto insostenibile; non gli è tuttavia sfuggito il decisivo riscontro con *decl. mai.* 2, 4 (p. 24, 7-8 H.): *intellexit* (*sc. caecus*) *hoc argumentum eius* (*sc. novercae*) *esse, quae parasset ut posset deprehendi*, ove *argumentum parare* indica il confezionamento di una prova fasulla[9] da parte della matrigna per incastrare il figliastro; ed il medesimo valore assume *argumentum facere* in *decl. mai.* 2, 13 (p. 31, 15-16 H.): *Exiguum argumentum, noverca, de magna facilitate fecisti*.

Ora, nel nostro contesto l'avvocato del giovane prima sottolinea quanto fosse facile per la matrigna sottrarre la spada al figliastro e poi rimettergliela insanguinata sotto il cuscino, quindi conclude: come si fa a confezionare (*sc.* appunto da quella spada insanguinata) una prova a carico del giovane? Nessuno – si continua – avrebbe mai commesso con quella spada le incredibili leggerezze attribuite al cieco dalla parte avversa; assai più facile è spiegare il tutto come una messinscena ordita da qualcuno che ci vedeva. Con questa esegesi, *Quemadmodum paratur argumentum?* (pressappoco: «Come si può fare di quella spada una prova?»[10]) acquista piena congruità rispetto a ciò che precede e segue nella trama argomentativa; nel contempo, diventa chiaro come l'*autem* pre-

[7] Cf. LEHNERT 1905, p. 39 e appar. *ad loc.* Lehnert trasse la proposta di espunzione dal lascito postumo di Dessauer (vd. in generale p. XXXI della sua *praefatio*); da vedere anche la discussione complessiva del nostro passo in DESSAUER 1898, p. 72.

[8] Cf. LUNDSTRÖM 1973-4, pp. 78-79; senza mostrarsi al corrente di tale lavoro, ha poi definito (apoditticamente) l'espunzione di Dessauer «a mistake» SHACKLETON BAILEY 1976, p. 191.

[9] «Scheinbeweis»: così LUNDSTRÖM 1973-4, p. 78.

[10] PASETTI *per litteras* osserva: «L'unica alternativa che mi sia venuta in mente (ma nella sostanza non cambia nulla) riguarda l'intonazione. La frase non potrebbe essere esclamativa? Il declamatore direbbe in tono indignato: 'Come viene prodotta la prova!', cioè 'Guardate un po' in che modo l'accusa procura una prova!'». Va però notato che non vi sono esempi di *quemadmodum* esclamativo nelle *Maiores*, né – a quanto abbia visto – nelle altre raccolte declamatorie latine.

sente in una parte dei codici non sia altro che una 'zeppa', interpolata nel maldestro tentativo di dare senso ad una paradosi non compresa. Fuori luogo si rivela altresì l'emendamento proposto in apparato da Håkanson: *Quam commodum paratur argumentum*[11]. Per ciò che riguarda infine l'uso dell'indicativo (presente) in luogo del congiuntivo potenziale – *paratur* per un più 'normale' *paretur* –, basti qui ricordare *decl. mai.* 2, 11 (p. 29, 22-25 H.): *Cur … facinus a d g r e d i t u r* (*sc. iuvenis*), *cui adhibere conscium, cui praestare debeat ministrum …?*; 2, 12 (p. 30, 21-22 H.): *cur ante parricidium s t r u i t u r quam sciat* (*sc. iuvenis*) *an noverca promittat?*.

[11] Cf. HÅKANSON 1982, p. 40. La congettura è stata recepita nelle traduzioni di SUSSMAN 1987, p. 25: «How convenient a proof she provides»; e PAGLIARO 2008[3], *ad loc.*: «Quale opportuna prova viene imbastita!»; ed era stata in qualche modo anticipata nella versione di WARR 1686, p. 52: «But how finely doth this plea frame now».

BIBLIOGRAFIA

BADIUS ASCENSIUS 1528 = I. BADIUS ASCENSIUS, *Commentarii familiares … in M. Fabii Quintiliani declamationes, nuper editi*, Parisiis 1528.

BURMAN 1720 = P. BURMAN, *M. Fabii Quinctiliani, ut ferunt, Declamationes XIX majores, et quae ex CCCLXXXVIII. supersunt CXLV minores. et Calpurnii Flacci Declamationes. cum notis doctorum virorum*, Lugduni Batavorum 1720.

DESSAUER 1898 = H. DESSAUER, *Die handschriftliche Grundlage der neunzehn grösseren pseudo-quintilianischen Declamationen*, Leipzig 1898.

DU TEIL 1659[2] = [B.] DU TEIL, *Les Grandes et entieres declamations du fameux orateur Quintilien, mises en françois …*, Paris 1659[2] (rist. corretta di: *Les Grandes declamations de Quintilien, nouvellement traduites en françois …*, Paris 1658[1]).

ED. OXON. 1692[2] = ANONYMUS, *M. Fab. Quintiliani Declamationum liber cum ejusdem (Ut nonnullis visum) Dialogo de causis corruptae eloquentiae*, Oxonii 1692[2] (rist. corretta di 1675[1]).

ENGLUND 1934 = Y. ENGLUND, *Ad Quintiliani quae feruntur Declamationes maiores adnotationes*, Upsaliae 1934.

HÅKANSON 1982 = L. HÅKANSON, *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso ascriptae*, Stutgardiae 1982.

LEHNERT 1905 = G. LEHNERT, *Quintiliani quae feruntur Declamationes XIX maiores*, Lipsiae 1905.

LUNDSTRÖM 1973-4 = S. LUNDSTRÖM, *Textkritische Bemerkungen zu den grösseren pseudoquintilianischen Deklamationen*, «Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala Årsbok», 1973-4, pp. 63-86.

PAGLIARO 2008[3] = R. L. PAGLIARO, *Pseudo-Quintiliano. Declamationes XIX Maiores. Con proposta di traduzione in CD-Rom*, Napoli 2004 (CD-Rom 2008[3]).

PASETTI *per litteras* = L. PASETTI, *per litteras* (11/1/2010).

PATAROL 1743 = L. PATAROL, *M. Fabii Quintiliani Declamationes, Cum earumdem Analysi, & Adnotatiunculis Difficiliores, & conditiores sensus explicantibus. In singulas praeterea declamationes Antilogiae. Auctore Laurentio Patarol*, in ID., *Opera Omnia quorum pleraque Nunc primum in lucem prodeunt*, II, Venetiis 1743, pp. 93-402.

SHACKLETON BAILEY 1976 = D. R. SHACKLETON BAILEY, *Emendations of Pseudo-Quintilian's Longer Declamations*, «HSPh», 80 (1976), pp. 187-217.

STEFFENS 1766 = J. H. STEFFENS, *Versuch einer Uebersezzung einiger Declamationen des Quinctilianus*, Zelle 1766.

STRAMAGLIA 2006 = A. STRAMAGLIA, *Le* Declamationes maiores *pseudo-quintilianee: genesi di una raccolta declamatoria e fisionomia della sua trasmissione testuale*, in E. AMATO (éd. par), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles 2006, pp. 555-584 (in appendice: F. RONCONI, *Il codice palinsesto* Paris. Lat. *7900A: una nuova ispezione della* scriptio inferior, pp. 585-588).

STRAMAGLIA 2009 = A. STRAMAGLIA, *Pseudo-Quintilianus,* Declamationes maiores*, 2: Caecus in limine*, «InvLuc», 31 (2009), pp. 193-240.

SUSSMAN 1987 = L. A. SUSSMAN, *The Major Declamations Ascribed to Quintilian. A Translation*, Frankfurt a. M. *et al.* 1987.

WARR 1686 = J. WARR, *The Declamations of Quintilian, being an Exercitation or Praxis Upon his XII. Books, concerning The Institution of an Orator*, London 1686.

Nicola Tangari

Una silloge didattica all'epoca della riforma gregoriana

Il vasto movimento di riforma gregoriana, studiato approfonditamente nelle sue complesse implicazioni storiche, politiche e teologiche, fu caratterizzato dall'uso consapevole e programmatico dei libri, quali strumenti di diffusione diretta e indiretta delle istanze di rinnovamento spirituale del clero.

Era preoccupazione costante, per i riformatori, garantire che la vita e l'attività dei sacerdoti e dei religiosi rispondesse quanto più possibile agli ideali di correttezza e spiritualità che ispiravano la riforma. Tale proposito era visto come una tappa intermedia verso l'obiettivo finale di una riconsiderazione complessiva della società cristiana dal punto di vista ecclesiastico. In questa struttura rinnovata, veniva affermato il ruolo esclusivo del clero nella gestione di tutti gli elementi spirituali della vita, si separava in modo netto la sfera religiosa da quella laica e si cercava di esprimere in senso universalistico la forza centralizzatrice della Chiesa di Roma.

A ragione si stimava di poter raggiungere questo risultato anche attraverso la diffusione di un'istruzione capillare e uniforme e tramite la conoscenza dei testi fondamentali della religione. In primo luogo si riteneva indispensabile conoscere la Sacra Scrittura, come testimonia la vasta e formidabile produzione delle cosiddette *Bibbie atlantiche*, caratteristiche di questo periodo e dei luoghi italiani più vicini alla riforma: Roma, l'Italia centrale e il territorio che si può riferire all'influsso diretto o mediato dei Signori di Canossa.

Secondo quanto sostenuto dagli studi recenti, l'intento programmatico di produrre e diffondere dei libri per l'affermazione della riforma è espresso proprio dalla testimonianza delle *Bibbie atlantiche* giunte fino a noi e considerate senza dubbio l'indizio prin-

cipale di questo assunto. La magnificenza di tali manoscritti, sia da un punto di vista paleografico che decorativo, la loro uniformità di fattura, il loro numero cospicuo e la loro larga diffusione hanno rappresentato motivo di grande attenzione da parte degli storici del libro[1]. Accanto alla Sacra Scrittura, è stata rilevata anche la produzione di libri analoghi per fattura e datazione, ma contenenti alcuni testi dei più autorevoli Padri della Chiesa, diffusi principalmente per affermare l'osservanza alle disposizioni della Chiesa e per divulgare una vasta e omogenea cultura teologico-spirituale[2]. Ciò suggerisce di pensare a un vasto movimento di produzione libraria legato alla Riforma, di cui la *Bibbia atlantica* è la punta di diamante.

Finora, solo pochi accenni sono stati dedicati ad altre tipologie di libri che possono aver fatto parte di questo processo e che, sebbene siano meno evidenti dal punto di vista codicologico, paleografico e artistico, se guardati da questo punto di vista, possono esprimere altrettanti motivi di interesse. Tali libri, infatti, testimoniano l'allargamento della prospettiva di produzione libraria a testi meno affermati rispetto alla Sacra Scrittura o ai testi dei Padri più conosciuti, ma che invece possono contribuire alla ricostruzione della peculiare sensibilità dei riformatori.

1. I MANOSCRITTI

Nel suo noto studio dedicato agli *Ordines romani*[3], Michel Andrieu aveva messo in luce già nel 1931 una particolare tipologia di fonti da lui denominate *raccolte didattiche*. Questi libri contengono una silloge di testi di argomento liturgico, teologico e pastorale, riuniti con il preciso scopo di essere utilizzati per la formazione dei sacerdoti. Le più antiche testimonianze di questa tipologia di testi risalgono al sec. IX e rispondono alle esigenze di

[1] Si vedano almeno MANIACI – OROFINO 2000 e CONDELLO 2005.
[2] AYRES 2000; BRAGA 2000; CONDELLO 2005, p. 367.
[3] ANDRIEU 1931-1961.

controllo del clero diocesano da parte dei vescovi, come più volte richiesto dalle autorità ecclesiastiche, ma ribadito anche dall'imperatore Carlo Magno nella *Admonitio generalis* del 789[4].

Le testimonianze manoscritte successive mostrano una tradizione e una diffusione che si è irradiata a partire dalle grandi abbazie del regno germanico. Gli esemplari del secolo X sono oggi conservati a San Gallo, Bamberga, Einsiedeln.

Del secolo XI, invece, sono una serie di manoscritti già studiati da Andrieu, il quale ne rilevava l'identità, sia riguardo alla scelta dei testi, sia per quanto riguarda la loro successione. Si tratta di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1146 (d'ora in poi *V1*), Vat. lat. 1147 (*V2*) e Vat. lat. 1148 (*V3*) e Wien, Österreich. Nationalbibl., 914 (*W*)[5]. Tali manoscritti sono anche molto simili quanto alla tipologia della scrittura e della decorazione, tanto da portare Andrieu a riferirli ad un unico luogo di produzione[6].

Questo genere di antologie hanno avuto una diffusione molto ampia e, probabilmente, sono rimaste in uso per molto tempo, se

[4] Ivi, vol. I, pp. 476-477. Cfr. anche VOGEL 1960.

[5] Una descrizione analitica dei manoscritti vaticani si trova in LAURENT 1958: *V1*: pp. 11-14; *V2*: pp. 15-17; *V3*: pp. 17-19. Un'altra descrizione sintetica, oltre che in ANDRIEU 1931-1961, I, pp. 294-300, si trova in SALMON 1970, pp. 6-7. Per quanto riguarda la descrizione del manoscritto di Vienna, oltre a quella delle pagine già citate di Andrieu, cfr. HANSSENS 1933, p. 323 e HERMANN 1927, pp. 67-69, dove si ascrive il manoscritto all'Italia centrale.

[6] Sui manoscritti vaticani: «Les trois manuscrits contiennent exactement les mêmes pièces. De l'un à l'autre l'écriture change, mais elle appartient toujours au XI[e] s. et présente les mêmes caractères généraux. Aussi est-on immédiatement porté à croire que les trois volumes proviennent d'un même *scriptorium*. Cette impression est confirmée par la similitude qu'offrent, dans les trois mss., les grandes lettres ornées, à entrelacs polychromes. Il est donc extrêmement probable que, copiés à peu près à la même époque, dans une même bibliothèque, mais par trois scribes différents, nos trois volumes demeurèrent toujours côte à côte et entrèrent simultanément à la Vaticane, où on leur donna trois numéros d'ordre consécutifs». Sul manoscritto di Vienna: «Le ms. *lat*. 914 de la Bibliothèque nationale de Vienne est mutilé du début. Pour le reste, son contenu concorde parfaitement avec celui des trois *Vaticani*. Il présente aussi les même caractéristiques extérieures […] Les lettres ornées sont rares. Elles rappellent fort celles des *Vaticani*, tout en révélant une main moins experte. Tout indique donc que ce ms. provient du même centre que le trois précédents», ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 265-296.

ancora nel sec. XVI alcuni testi vennero estratti dai manoscritti vaticani e copiati su un libro cartaceo ora conservato a Toledo[7]. In epoca moderna, questi manoscritti sono stati ulteriormente presi in considerazione dagli studiosi nei loro singoli contenuti testuali, come fonti di opere di autori quali Amalario, Rabano Mauro, Walafrido Strabone[8]. Inoltre questi manoscritti hanno attratto l'attenzione degli storici della miniatura che ne hanno rilevato la matrice comune e li hanno riferiti allo stesso ambiente di produzione delle Bibbie atlantiche[9].

Successivamente, alle fonti segnalate da Andrieu sono stati aggiunti almeno altri due codici che tramandano un identico contenuto: il manoscritto Roma, Biblioteca Casanatense, 1405 (d'ora in poi *C*) e il manoscritto Oxford, Bodleian Library, Holkham misc. 17 (d'ora in poi *O*).

Sul manoscritto *C*, databile al sec. XI, non risultano esistere studi specifici, tuttavia è stato utilizzato anch'esso come fonte per alcune edizioni. J. M. Hanssens ha identificato il suo contenuto testuale con la raccolta didattica di cui ci occupiamo, mentre la sua vicinanza ai Vaticani latini riguardo alla decorazione era stata rilevata da E. B. Garrison[10].

[7] Può certamente trattarsi di un caso isolato, cfr. WEMPLE 1969, p. 92.

[8] HANSSENS 1948-1950; ZIMPEL 1996, pp. 219-224; HARTING-CORREA 1996, p. XXIX per le fonti delle edizioni moderne del *Libellus* di Walafrido.

[9] GARRISON 1953-1962, vol. III, pp. 288, 298 accomuna i manoscritti Vat. lat. 1147 e 1148. Sul manoscritto Wien 914 cfr. AYRES 2000, pp. 27-37: 31 «La forte somiglianza stilistica tra la P geometrica della prima Epistola di Pietro nella Bibbia di Montecassino (p. 839) e la stessa lettera presente in un esemplare di escerti di opere liturgiche di Amalario di Metz, Gregorio Magno e altri autori, oggi conservato a Vienna (Österreich. Nationalbibliothek, 914, f. 66r) suggerisce che già dalla fase "early" lo stesso scriptorium fosse impegnato anche nella produzione e decorazione di altri testi legati alla riforma della vita religiosa. Il codice di Vienna si ricollega al gruppo della Bibbie atlantiche raccolte intorno a quella di Ginevra, poiché il miniatore della P a 'bianchi girari' di f. 33r è lo stesso che disegnò e dipinse la S a 'bianchi girari' all'inizio della seconda Epistola di Giovanni della Bibbia di San Daniele (II, 164v).»

[10] Una descrizione analitica del manoscritto è stata pubblicata in HANSSENS 1933, pp. 313-315. Il codice è stato utilizzato dallo stesso Hanssens per l'edizione delle opere di Amalario. Un'ulteriore descrizione sintetica è stata redatta da M. C. Di Franco in *Censimento* 1968, p. 1143. E. B. Garrison lo aveva accomunato per la decorazione ai Vat. lat. 1147-8 e al manoscritto Oxford, Holkham, misc. 17: cfr. GARRISON 1953-

Un indizio dell'identità di contenuto del manoscritto ora conservato a Oxford (sec. XII), rispetto ai Vaticani latini, è stato fornito da O. Pächt e J. Alexander, mentre lo stesso E. B. Garrison ne aveva segnalato l'analogia riguardo alla decorazione[11].

Alle fonti finora citate dobbiamo ora aggiungere un altro manoscritto che tramanda la stessa silloge e che è conforme sia nella collezione dei testi, sia nel loro ordine di disposizione, sia infine dal punto di vista paleografico, codicologico e di ornamentazione. Si tratta del manoscritto Napoli, Biblioteca Nazionale, VI E 41 (d'ora in poi *N*), databile intorno all'inizio del sec. XII.

Questo codice ha recentemente attratto l'attenzione degli studiosi, soprattutto perché è stato riconosciuto tra quelli provenienti dalla cittadina di Troia[12]. Questi manoscritti furono donati alla cattedrale della città dai propri vescovi in momenti successivi a partire dall'inizio del sec. XII, vennero confiscati per ordine dei Borboni nel 1788 e giunsero quindi alla Biblioteca Nazionale di Napoli. In particolare, questo manoscritto può essere attendibilmente identificato con il *Liber officiorum* donato dal vescovo Guglielmo II alla cattedrale di Troia nel quarto anno del suo episcopato, probabilmente il 1111[13]. Tuttavia, non era stata ancora rilevata l'identità di contenuto rispetto alle sillogi didattiche di *ordines* studiate da Andrieu, né il manoscritto sembra sia stato mai preso

1962, vol. III, p. 288. Un'altra descrizione sintetica si trova in ZIMPEL 1996, p. 208. Anche M. Gorman, oltre a fornire una descrizione sintetica, rileva l'identità di contenuto con i manoscritti studiati da Andrieu: cfr. GORMAN 2002, pp. 258-259. Segnaliamo infine una descrizione presente, alla data di redazione di questo saggio, sul sito *Manus* all'indirizzo <http://193.206.221.40//opac_SchedaScheda.php?ID=161731>.

[11] La segnalazione sintetica del manoscritto conservato a Oxford, databile sec. XII, si può consultare su <http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/chklst/-chkholkm.htm>. Cfr. PÄCHT – ALEXANDER 1970, nr. 26, pl. III: «Ordines Romani (same texts as Vat. Lat. 1146-8 […])», in questo saggio si cita come fonte di confronto l'opera di Andrieu. Cfr. inoltre GARRISON 1953-1962, vol. III, p. 288. Una descrizione sintetica si trova in ZIMPEL 1996, pp. 197-199. Ne forniamo la descrizione esterna in Appendice.

[12] BRAGA – OROFINO – PALMA 1997, pp. 455, 458, 463 e tav. X; BRAGA 2000.

[13] Sui motivi dell'indentificazione di N con il *Liber officiorum* si veda BRAGA 2008, pp. 224-226. Una descrizione dettagliata esterna e interna, alla quale faremo riferimento, è stata redatta da F. Gargano in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 206-207.

in considerazione dalle numerose edizioni critiche di testi dei Padri che abbiamo citato poco fa. Da un punto di vista codicologico, paleografico e decorativo, *N* è simile a quelli già ricordati, come è evidente l'analogia del contenuto, che risulta essere proprio la silloge didattica a cui facciamo riferimento.

Il fatto che si possano annoverare sette copie identiche di una silloge di testi tanto articolata e specializzata, non accompagnata nella scelta e nella disposizione dal sostegno esplicito di alcuna autorità di tradizione, appare alquanto singolare. Soprattutto sorprende l'assoluta identità nella selezione dei testi e nella loro sequenza di presentazione, nonché l'appartenenza dei manoscritti allo stesso ambiente e epoca di produzione, come attestano i dati codicologici, paleografici e di decorazione[14].

Tale struttura particolare rende ovvia testimonianza del fatto che vi fosse una volontà programmatica nella produzione di tali codici, analoga a quella che spingeva alla realizzazione e alla diffusione delle *Bibbie atlantiche*.

Proprio il confronto con la produzione delle *Bibbie atlantiche* appare molto interessante dal punto di vista della fattura dei codici, poiché evidenzia una relazione stabile assai significativa[15].

In primo luogo va considerata la dimensione dei manoscritti che, per le fonti di cui ci occupiamo, equivale a una piegatura *in-quarto* della pelle originale, rispetto a quella delle *Bibbie* che invece è costantemente *in-folio*. I nostri manoscritti hanno dimensioni assolute che variano dai 310 ai 395 mm per l'altezza e dai 230 ai 265 mm per la larghezza, rispetto alle dimensioni delle *Bibbie atlantiche* che invece oscillano tra i 500 e i 600 mm per l'altezza e i

[14] Altri manoscritti risalgono alla stessa epoca e allo stesso ambiente culturale, tuttavia hanno differenze di natura codicologica e soprattutto non presentano gli stessi testi e lo stesso ordine. Citiamo come esempio il manoscritto Mantova, Biblioteca Comunale, 331, per il quale cfr. MAZZUCONI 1984, pp. 211-213 o anche il manoscritto Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp. B.II.406, per il quale si veda MURANO 2003.

[15] I confronti con le *Bibbie atlantiche* dal punto di vista codicologico fanno riferimento a MANIACI 2000.

300 e i 400 mm per la larghezza. Considerando però, oltre alle dimensioni assolute, anche la loro proporzione, notiamo come venga rispettato il rapporto tipico delle *Bibbie* poiché si passa da un minimo di 0,63 a un massimo di 0,74, con una media di 0,68. Viene applicato dunque lo stesso formato stretto e alto, rappresentato anche in altre tipologie di manoscritti, ma caratteristico delle *Bibbie atlantiche*.

La fascicolazione in quaternioni è costante anche in questi manoscritti e allo stesso modo si mantiene la disposizione su due colonne, così come la scrittura carolina di modulo pesante.

Il numero medio dei fogli è poco meno di 200, vale a dire la metà circa di quelli presenti nelle *Bibbie*; ciò determina il fatto che, considerando anche le dimensioni, per produrre un esemplare della silloge di *ordines* occorresse ¼ degli animali previsti per la Sacra Scrittura.

Una certa differenza tra le due produzioni è da rilevare, invece, per quello che riguarda la proporzione tra lo specchio di scrittura e la superficie dell'intera pagina. I manoscritti che stiamo esaminando presentano un uso leggermente maggiore dello spazio a disposizione, con una conseguente riduzione dei margini bianchi. Questo elemento si coniuga a una decorazione meno ricca, quasi assente tranne che per alcune iniziali, caratterizzando una tipologia di codici meno lussuosi e progettati per contenere un testo più compatto.

Sebbene le tipiche iniziali decorate in tralci e girari bianchi siano state anch'esse collegate a quelle delle *Bibbie atlantiche* italiane, i manoscritti contenenti la silloge appaiono spogli, poco appariscenti, fitti di testi non facilmente individuabili attraverso rubriche e titolazioni evidenti. La fattura è dunque quella del libro di consultazione, del manuale forse, ma non certo del libro di rappresentanza. Un libro utile che, almeno nelle intenzioni, era stato prodotto per un uso comune: una sorta di prontuario per la corretta vita liturgica e spirituale delle chiese locali, nell'ottica della riforma.

La sobrietà e quasi l'austerità del dato codicologico, nonché l'accostamento di testi particolarmente eterogenei e lontani dalla nostra sensibilità ha relegato queste fonti ad essere poco studiate e analizzate, soprattutto in quanto raccolta unitaria.

2. I TESTI[16]

La tabella 1 (vd. Appendice) mostra un quadro complessivo della presenza e della disposizione dei testi della silloge all'interno dei vari manoscritti: è evidente la disposizione analoga che coincide quasi perfettamente. Sono invece da notare le lacune di *C* che è la fonte più danneggiata e la presenza, all'interno dello stesso manoscritto e solo per questo, del *De ecclesiasticis officiis* di Isidoro.

Un sondaggio a campione, facilitato anche dall'uso che è stato fatto nel corso degli anni soprattutto delle fonti vaticane per l'edizione critica non solo degli *Ordines I* e *VII* da parte di Andrieu, ma anche dei testi di Amalario e dell'*Expositio Missae*, ha consentito di stabilire una stretta vicinanza tra tutte le fonti. Le varianti che si possono rilevare indicano che si tratta di una vera e propria famiglia di testimoni a cui occorre aggiungere le fonti di Napoli, della Casanatense e di Oxford, tutte facenti riferimento a un unico modello comune.

Di seguito esaminiamo sinteticamente e in sequenza i singoli testi: forniremo solo indicazioni sommarie e i principali riferimenti bibliografici. Quasi ogni testo è stato oggetto nel passato di edizioni e studi specifici e la lettura degli apparati critici è utilissima per cogliere il senso complessivo della nostra silloge. Non potendo in questa sede procedere a un'analisi troppo dettagliata, proponiamo una rassegna sintetica, rinviando per un approfondimento alla bibliografia segnalata.

[16] Per l'identificazione dei testi e i principali riferimenti alle edizioni ci siamo basati sulla descrizione analitica dei manoscritti vaticani pubblicata in LAURENT 1958, pp. 11-19.

2. I. Ordo I

Incipit: *Incipit ordo ecclesiasticus romanae ecclesiae*. ANDRIEU 1931-1961, vol. II, pp. 67-108[17].

L'*Ordo romanus primus*, la cui redazione è databile secondo Andrieu al sec. VIII, reca notizie riguardanti la liturgia eucaristica papale come veniva celebrata nella città di Roma alla fine del secolo VII. Nelle intenzioni del redattore, non si trattava di una vera e propria descrizione della messa, ma di una serie di indicazioni pratiche per consentire a tutti i partecipanti alla celebrazione di ricoprire il loro ruolo specifico nel modo più corretto. In effetti, questo documento ha rappresentato nel corso dei secoli il riferimento principale per l'adeguamento delle varie liturgie locali alla tradizione romana, una sorta di modello comune a cui adeguarsi per realizzare un culto uniforme e direttamente derivato dall'autorità del papa. Importante da questo punto di vista è l'uso di questo *Ordo* da parte dei canonici romani nel sec. XII per compilare le consuetudini della liturgia papale, segno che nella stessa epoca di redazione dei nostri manoscritti il testo era diffuso largamente e riconosciuto come modello anche per la compilazione di testi ufficiali.

Effettivamente, questo documento è ancora oggi indicato e studiato dagli storici della liturgia come fonte principale per conoscere la più antica testimonianza di liturgia eucaristica, ma anche per analizzare l'origine e lo sviluppo di tutte le forme successive che si sono modellate su questa matrice, riducendo e adattando la struttura originaria.

La presenza di questo testo al primo posto nella silloge è, dunque, significativa. Sebbene all'epoca in cui sono stati redatti i nostri manoscritti la liturgia della messa avesse già subito molte trasformazioni, la posizione di un testo come questo garantiva un diretto riferimento all'autorità papale di Roma. Il primo posto assu-

[17] Per un'analisi del testo e una rassegna degli studi sull'*Ordo I*, oltre alle note introduttive di Andrieu per l'edizione del testo – vol. II, pp. 1-64 – si veda ROMANO 2007.

me un valore programmatico che afferma l'autenticità della silloge, la propria adeguatezza alle norme canoniche approvate, la necessità di adeguarsi al modello romano: è efficace espressione del tentativo proprio della riforma gregoriana di uniformare e centralizzare la prassi liturgica e la vita del clero sotto l'egida papale.

2.II. Amalarii eglogae

Incipit: *Incipiunt eglogae de ordine romano*. HANSSENS 1948-1950, t. 3, pp. 229-265, cfr. anche t. 1, pp. 202-214. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 336.

Opera di attribuzione dubbia, contiene, anche in questo caso, un'illustrazione dettagliata della celebrazione eucaristica episcopale secondo il rito romano. Di ogni momento della messa l'autore fornisce una spiegazione e un significato liturgico-dottrinale, facendo riferimento per lo più alla Sacra Scrittura, ai Padri e agli *Ordines romani*. Al termine, un'intera sezione è dedicata alle quattro orazioni del celebrante: colletta, *secreta*, prefazio e postcommunio.

2.III. Ordo VII

Incipit: *Qualiter quaedam orationes*. ANDRIEU 1931-1961, vol. II, pp. 295-305[18].

Questo *Ordo*, databile tra VIII e IX secolo, è tratto direttamente dal Sacramentario gregoriano e raccoglie oltre al canone della messa anche alcune istruzioni per il celebrante. È anche in stretto rapporto con l'*Ordo I* da cui trae alcune rubriche.

In particolare il testo suggerisce come svolgere correttamente i gesti necessari intercalati alle orazioni della preghiera eucaristica. Si tratta di un frammento interamente dedicato ad uno dei momenti più importanti della messa, all'interno del quale il sacerdote può trovare quanto gli serve per svolgere il rito con proprietà. Dunque un testo specializzato che, per la natura intrinseca del momento della celebrazione a cui si riferisce, assume una sua au-

[18] Oltre alle note introduttive di Andrieu per l'edizione del testo – vol. II, pp. 251-291 –, si veda VOGEL 1986, pp. 162-163.

tonomia e congruenza. Può dunque essere estrapolato dal sacramentario e utilizzato indipendentemente.

2. IV. Expositio missae. Primum in ordine

Ed. critica in MAZZUCONI 1984. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 337[19].

Assieme all'altra *Expositio* (testo nr. VII) costituisce l'esempio di un genere letterario molto diffuso a partire dal sec. IX, cioè quello dei testi esplicativi della celebrazione della messa. Sia questo testo che il successivo fanno parte di un gruppo di *Expositiones* di cui non si conosce l'autore, ma che ebbero una grande diffusione, poiché forniscono una spiegazione quasi letterale, parola per parola e quasi per sinonimi, dei testi eucologici che venivano pronunciati durante la celebrazione della messa. Queste parafrasi arricchite con brevi e semplici commenti, tratti principalmente da opere dei Padri, erano necessarie sia per la formazione del clero sia per quella catechetica dei fedeli, in un'epoca, i secoli XI-XII, in cui si era persa la consuetudine con la lingua latina della liturgia e il testo delle orazioni era divenuto, specialmente per i laici, pressoché incomprensibile. Lo scopo di queste spiegazioni era quindi limitato e privo di pretese teologiche o dottrinali, tuttavia adatto agli obiettivi pastorali anche della riforma gregoriana.

A differenza della successiva, più ridotta, questa *Expositio* esamina tutta la celebrazione eucaristica, dall'antifona all'introito ai riti conclusivi.

2. V. De sacramentis ecclesiae = Hrabani Mauri De institutione clericorum excerpta

Incipit *Sunt autem sacramenta*. ZIMPEL 1996, pp. 536, 539-542. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 337-338[20].

[19] Per una contestualizzazione storico-liturgica delle varie *Expositiones missae* e per una rassegna sugli studi precedenti cfr. WILMART 1922; BROVELLI 1979, in particolare su questa *Expositio* pp. 26-28.

[20] Una recente traduzione in italiano dell'opera è in SAMARATI 2002.

Si tratta di quattro brevi brani estratti dall'opera di Rabano Mauro secondo la cosiddetta *Redazione F*[21]. Il primo è una citazione da Isidoro che elenca i sacramenti principali, cioè battesimo, cresima e eucarestia, e ne giustifica la santità intrinseca che prescinde dal valore di coloro che li amministrano[22]. Questo breve frammento, che costituisce il cap. 24 del primo libro dell'opera di Rabano, pone qualche motivo di interesse poiché viene ripresentato altre volte all'interno della silloge, nei testi nrr. XV e XVII. Nel secondo brano, tratto dal cap. 31 del primo libro dell'opera di Rabano, si tratta dell'eucarestia, della sua origine e dei suoi motivi spirituali. Il terzo e il quarto sono un'ulteriore breve descrizione della messa tratta dal cap. 33 del primo libro e ricca di definizioni tratte ancora da Isidoro.

2. VI. Capitula de catholica ecclesia et eius ministris

Incipit: *In Dei nomine pauca*. GERBERT 1779, t. 2, pp. 291-293. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 338.

Il testo è diviso in tre parti. La prima è dedicata a illustrare i vari gradi del clero ecclesiastico e i compiti specifici di ogni ministro, la seconda è una breve introduzione al battesimo[23], mentre la terza è la *Expositio baptismi Primo paganus*[24], interamente destinata a illustrare il sacramento del battesimo attraverso semplici spiega-

[21] Su questa particolare redazione e sul suo testo si veda lo studio di ZIMPEL 1996, pp. 113-116, 252-258, 522-568.

[22] Isid. *orig.*, C.l. 1186, l. 6, cap. 19, par. 39-42: *Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis. Quae* (...) *a secretis uirtutibus* (...) *sacramenta dicuntur.* (...) *quia sanctus in* [*eis*] *Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum. Vnde* (...) *nec* [*per*] *bonorum* [*merita inter*] *dispensatorum amplificantur* (...) *nec malorum* [*haec dona*] *adtenuantur, quia: "neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus".*

[23] Questo breve testo corrisponde al nr. 60 nella classificazione delle *Expositiones baptismi* proposta da KEEFE 1983, pp. 217-218.

[24] Ed. in *MGH. Epistolae*, t. IV, pp. 202-203 come parte di una lettera di Alcuino a Oduino; *PL*, t. 101, coll. 613-614; KNOEPFLER 1899, pp. 104-105 tratto dal manoscritto San Gallo, 446 e quindi successivo al testo precedente come nei nostri testimoni. Si tratta del testo 9 nella classificazione di KEEFE 1983, pp. 184-186. Cfr. inoltre BOUHOT 1978, pp. 280-282.

zioni di ogni gesto, di ogni formula e necessità del rito. Quest'ultimo brano si ritroverà autonomamente più avanti (testo XXII).

2. VII. Expositio missae. Dominus vobiscum

HANSSENS 1948-1950, t. 1, pp. 284-338, si vedano le pp. 110-114. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 338-339[25].

Abbiamo già accennato a questo genere letterario sorto in epoca carolingia (cfr. nr. IV). Questo testo, datato tra VIII e IX secolo, è del tutto analogo al precedente per i contenuti, lo stile e la struttura. Viene considerato come il prototipo di questo tipo di testi e si concentra sulla preghiera eucaristica, momento centrale della messa, spiegando il significato di ogni orazione e facendo affiorare istanze dottrinali di valore universalistico o legate a dibattiti teologici trinitari.

2. VIII. Theodulphi Aurelianensis Sermo

Incipit: *Haec et quae secuntur*. *PL*, t. 105, coll. 275-282. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 342.

Questo testo, così come il successivo, è attribuito a Teodulfo vescovo d'Orléans e risale quindi anch'esso al sec. IX. Si tratta di un sermone di contenuto morale che esorta a un comportamento rispettoso dei precetti del Cristianesimo e conforme alle prescrizioni della Chiesa. A partire dall'illustrazione della dialettica etica tra vizi e virtù, l'autore procede con l'esame di singoli comportamenti inappropriati: superbia, lussuria, cupidigia, gola, ebrietà. La conversione può avvenire in tre fasi: correggendo il male, cioè estirpando i vizi, comportandosi correttamente e, infine, raggiungendo il premio delle buone opere.

[25] Cfr. WILMART 1922 e BROVELLI 1979, pp. 25-26.

2. IX. Theodulphi Aurelianensis Capitula ad presbyteros parochiae

Incipit: *Obsecro vos fratres*. *PL*, t. 105, coll. 191-206. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 342.

Anche questo testo raccoglie una serie di precetti che il vescovo Teodulfo indirizza ai propri sacerdoti. Diviso in due sezioni, si occupa dapprima del clero (capp. I-XX), quindi dei laici (capp. XXI-XLVI). Oltre a un sintetico compendio di regole per una corretta vita cristiana (cap. XXI), ricordiamo alcuni temi ricorrenti: la celebrazione corretta della messa (capp. V-VII; XI; XLIV-XLVI); la necessità della preghiera e della santificazione della Domenica (capp. II-III; XXII-XXIV; XXIX); la Quaresima e il digiuno (capp. XXXVI-XLIII); la confessione (capp. XXX-XXXI). Altro tema ricorrente e in linea con la funzione della nostra silloge è, da una parte, l'esortazione affinché i fedeli conoscano i testi fondamentali della preghiera (*Symbolum* e *Pater noster*: cap. XXII) e dall'altra l'indicazione pastorale nei confronti del clero, affinché proceda al libero insegnamento dei fondamenti della fede (capp. XIX-XX) e sia opportunamente preparato a questo scopo (cap. XXVIII).

2. X. Inquisitio beati Damasi papae ad Ieronimo presbitero

Incipit: *Frater et compresbiter noster Ieronime*. KNOEPFLER 1899, pp. 70-71 n. 3. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 342.

Si tratta di una breve lettera apocrifa del papa Damaso al presbitero Girolamo nella quale si discute su quale sia l'ora adatta alla celebrazione della messa e si risponde richiamando il Concilio di Nicea. La domenica non si può celebrare dopo l'ora terza, mentre negli altri giorni non si può celebrare nelle ore dalla quinta all'ottava[26].

[26] Questo testo è in disaccordo con quanto affermato in proposito da Walafrido Strabone nel capitolo XXIV del *Liber de exordiis et incrementis*, presente anch'esso nella nostra silloge come testo XIII, secondo il quale le indicazioni di papa Telesforo impongono invece di non celebrare la messa di domenica *prima* dell'ora terza.

2. XI. Gregorii De resurrectione

Incipit: *Ut de spe resurrectionis futurae*. *PL*, t. 89, col. 534; *MGH. Leges*, t. III, p. 454. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 85, 298.

Il breve frammento è tratto dal cap. 13 di una lettera decretale di papa Gregorio II (sec. VIII). Si esorta a non dubitare della resurrezione, poiché allo stesso modo del Cristo, anche noi saremo reintegrati nel nostro corpo, ma liberati della fragilità e dei vizi di questa vita terrena.

2. XII. Haitonis Basileensis episc. Capitularia

Incipit: *Haec capitularia quae secuntur a Ahito Basiliensis*. *PL*, t. 105, coll. 763-768; *MGH. Leges. Capitularia regum Francorum*, t. 1, pp. 362-366. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 342.

Il testo attribuito al vescovo Hatto (sec. IX) è un compendio di norme riguardanti i sacerdoti e il clero in generale. Analogo nei temi a quanto proprio della prima parte dei *Capitula* di Teodulfo (testo IX), i venticinque capitoli si occupano di indicare quali siano gli obblighi del sacerdote e quali comportamenti, invece, siano incompatibili con la sua vocazione e il suo impegno pastorale.

2. XIII. Walafridi Strabonis Liber de exordiis et incrementis

Incipit: *Incipit libellus Walafredi Strabonis*. *MGH. Leges II. Capitularia*, t. 2, pp. 474-516; edito anche in KNOEPFLER 1899 (cfr. testo X), pp. 1-102. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I , p. 342[27].

In quest'opera Walafrido Strabone (sec. IX) espone come si sono originati e sviluppati alcuni riti liturgici e pratiche di culto[28]. Indicato come uno dei primi esempi di *storia liturgica*, è caratterizzato da una prospettiva quasi storica volta a spiegare l'evoluzione della liturgia. A partire dalla considerazione delle origini dei

[27] Commento e traduzione in inglese in HARTING – CORREA 1996.

[28] Una nota rispetto all'atteggiamento dei fedeli durante la preghiera secondo quanto testimoniato da Walafrido Strabone si trova in ALBARELLO 1999.

templi e degli altari, si passa al confronto tra il cristianesimo e altre religioni, per poi esaminare gli oggetti di culto, le immagini, le offerte, l'abbigliamento dei ministri, il battesimo, l'eucarestia e la celebrazione della messa.

2. XIV. De veste sacerdotale = Hrabani Mauri De institutione clericorum excerpta

Incipit: *Incipit liber de veste sacerdotale*. ZIMPEL 1996, pp. 533-536. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 337.

Il testo propone i capitoli 14-23 del primo libro dell'opera di Rabano Mauro secondo la cosiddetta *Redazione F*[29]. Viene esaminato l'abbigliamento del clero e il suo significato[30].

2. XV. De sacramentis ecclesiae = Hrabani Mauri De institutione clericorum excerpta

Incipit: *Sunt autem sacramenta*. ZIMPEL 1996, pp. 536. Cfr. ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 337-338.

È lo stesso brano di Isidoro citato a proposito del testo nr. V: una sintetica definizione dei principali sacramenti. Manteniamo la distinzione rispetto al testo precedente, poiché è stata segnalata sia da Andrieu sia dal catalogo dei manoscritti vaticani curato da Laurent. In effetti, però, il brano coincide con il cap. 24 del libro primo dell'opera precedente di Rabano Mauro nella *Redazione F*: segue dunque direttamente i brani precedenti.

2. XVI. Expositio orationis dominicae

Incipit: Pater noster qui es in caelis et reliqua. MAZZUCONI 1984, pp. 250-263.

Si tratta di un'articolata spiegazione del *Pater noster* strutturata in domande e risposte. Analoga per funzione alle *Expositiones*

[29] Cfr. il testo V.

[30] Sull'argomento cfr. REYNOLDS 1999.

missae, è divisa in due parti. La prima è un'illustrazione parola per parola del *Pater*, la seconda è una breve classificazione delle sette petizioni presenti nell'orazione rispetto alla loro pertinenza alla vita contemplativa ovvero alla vita attiva.

2. XVII. De sacramentis ecclesiae = Hrabani Mauri De institutione clericorum excerptum

Incipit: *Sunt autem sacramenta*. ZIMPEL 1996, pp. 536, 539-540. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 337-338.

Anche in questo caso si tratta dello stesso brano del testo nr. V. Oltre alla citazione di Isidoro, però, troviamo anche la parte relativa all'eucarestia, cioè il capitolo 31 del libro primo dell'opera di Rabano.

2. XVIII. Amalarii De ecclesiasticis officiis

Incipit: *De ieiunio rogationum*. HANSSENS 1948-1950, t. 2, pp. 178-181.

Si tratta di alcuni estratti dell'opera di Amalario che ritroveremo in forma più organica e pressoché completa al termine della silloge. I brani sono tratti dal libro I, capp. 37 e 39, e dal libro III, capp. 6-8 e capp. 41-44. Nei frammenti tratti dal libro primo si parla rispettivamente della celebrazione delle *Litanie maggiori* e dei giorni dopo la Pentecoste. I capitoli tratti dal terzo libro si riferiscono invece al canto del *Kyrie eleison*, all'uso dei ceri durante questo canto e al *Gloria in excelsis* (capp. 6-8), nonché alla messa di Natale, all'ora in cui celebrare comunemente la santa messa, alla ricorrenza della presentazione al tempio e alla messa per i defunti (capp. 41-44).

2. XIX. Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis

Incipit: *Incipit de baptismo*. LAWSON 1989, pp. 102-106; *PL*, t. 83, coll. 820-824. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 86[31].

Dell'opera di Isidoro troviamo qui estratti i capitoli 25 e 26 del libro II. In questi capitoli si spiega il significato dottrinale del battesimo e del sacro crisma, facendo riferimento a numerosi passi della Sacra Scrittura.

2. XX. Libri de baptismo

Incipit: *Quid est enim aliud baptismus*. WIEGAND 1972, pp. 28-37[32].

Si tratta di un florilegio sul battesimo, ricco di citazioni tratte da vari Padri della Chiesa e dalla Sacra Scrittura. Nei nostri manoscritti troviamo soltanto i capitoli 3-22.

2. XXI. Cur catecuminus infans

WIEGAND 1972, pp. 21-22. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 86-87.

Un commento al battesimo nella forma di domanda e risposta che vuole rispondere al questionario sul tema posto da Carlo Magno intorno all'anno 812 e conosciuto attraverso Amalario[33].

2. XXII. Alcuini epistula ad Oduinum presb.

Incipit: *Item ratio de sacro baptismatis. Primo paganus catecuminus fit*. *MGH. Epistolae*, t. IV, pp. 202-203; *PL*, t. 101, coll. 613-614. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 87[34].

Si tratta del testo già incontrato precedentemente (VI) tratto da una lettera di Alcuino a Oduino, dedicato all'illustrazione del

[31] Si tratta del testo nr. 8 nell'inventario di KEEFE 1983, pp. 183-184.

[32] L'attribuzione a Odilberto da Milano è stata confutata piuttosto recentemente da KEEFE 1988. È il testo nr. 1 dell'inventario di KEEFE 1983, pp. 178-179.

[33] Si tratta del testo nr. 5 dell'inventario di KEEFE 1983, p. 182.

[34] Si tratta del testo 9 nella classificazione di KEEFE 1983, pp. 184-186. Cf. inoltre BOUHOT 1978, pp. 280-282; MORIN 1896, pp. 290-291.

rito del battesimo. È uno tra i più diffusi trattati sul battesimo di epoca carolingia. La sua notorietà lo ha portato ad essere modello per molte altre versioni di *Expositio* riguardanti il rito del battesimo.

2. XXIII. De ordine ad fidem

Incipit: *Catecumini sunt qui primum*. AMELLI 1888, pp. 337-341[35]. Cfr. anche ANDRIEU 1931-1961, vol. I, p. 299.

Un altro florilegio sul significato del battesimo composto da vari frammenti tratti da numerose autorità[36].

Come abbiamo accennato il manoscritto *C* presenta, in posizione intermedia tra i testi XXIII e XXIV, il *Liber officiorum* di Isidoro di Siviglia[37].

2. XXIV. Amalarii liber officialis

HANSSENS 1948-1950, t. 2, pp. 19-543; *PL*, t. 105, coll. 985-1242.

Esemplare pressoché integro dell'opera di Amalario, cioè di una tra le testimonianze più importanti della rinascita liturgica carolingia. L'opera è una *summa* dettagliata di quanto concerne la liturgia: dall'ordinamento dell'anno liturgico all'organizzazione del clero, dalla descrizione degli abiti ecclesiastici all'illustrazione della messa e dell'ufficio. Da un punto di vista testuale si tratta dell'unico passo testimoniato integralmente dai manoscritti, ma anche da un punto di vista codicologico questa opera appare quasi

[35] Ambrogio Amelli ha tratto la sua edizione dal manoscritto Novara, Biblioteca capitolare, XXX.66, ff. 227v-280r: raccolta di vari testi relativi a concili e commenti a dispute teologiche. Il testo non corrisponde esattamente a quello dei nostri manoscritti che, a sua volta, richiederebbe un'edizione critica. Si tratta del testo 4 nella classificazione di KEEFE 1983, p. 181. Cfr. inoltre BOUHOT 1978, pp. 282-283.

[36] BOUHOT 1978, pp. 282-283.

[37] LAWSON 1989, pp. 102-106; PL, t. 83, coll. 737-826.

separata, come se si trattasse di una parte autonoma giustapposta al resto della silloge[38].

3. IL SIGNIFICATO DELLA SILLOGE

La silloge può essere vista come uno degli strumenti dell'opera di rinnovamento liturgico all'epoca della riforma gregoriana. Come è stato rilevato recentemente, da un punto di vista liturgico l'opera di riforma non si esplicò attraverso la redazione di nuovi libri liturgici e un rinnovamento dei riti, quanto tramite la diffusione capillare della liturgia della cappella papale romana e la soppressione di riti non conformi[39]. Data la grande importanza che venne attribuita a quel tempo al diritto canonico, si cercò di raggiungere tale obiettivo anche con la divulgazione di testi normativi, legislativi e non solamente tramite libri contenenti testi e canti da impiegare nella liturgia. Affiancati a questi testi normativi, venne diffusa anche una serie di commenti autorevoli alla liturgia, che volevano affermare e sottolineare una nuova visione sacralizzata del clero e in generale dell'istituzione ecclesiastica. In questo movimento grande spazio ebbero dunque le opere di Amalario di Metz, Walafrido Strabone e Rabano Mauro.

Esisteva già una tradizione molto antica di un genere letterario volto a spiegare e commentare i testi religiosi cristiani, in primo luogo quelli della Sacra Scrittura, poi anche quelli della liturgia, nella preoccupazione pastorale di formare clero e fedeli alla conoscenza minima dei fondamenti della fede[40].

La silloge che stiamo analizzando si inserisce senza dubbio in questo filone letterario: non è un esempio originale ma, in quanto collezione di testi, riprende modelli più antichi risalenti al sec. X.

[38] La distinzione codicologica è probabilmente un retaggio del modello a cui si conformano i nostri manoscritti. Anche le sillogi più antiche, che vengono indicate come antecedenti diretti, mostrano una tale divisione. Cfr. ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 341-342 e 481.

[39] PALAZZO 2007, pp. 13-23.

[40] BROVELLI 1979, pp. 14-19.

Inoltre, la maggior parte delle opere in essa contenute risalgono fino all'epoca carolingia, quando le istanze di riforma liturgica, di acquisizione in terra franca della liturgia romana e di rielaborazione della stessa erano assai vive e dovettero essere accompagnate da una serie di testi di sostegno.

Tuttavia, dall'analisi si evince che il rinnovato ambiente culturale e liturgico dell'epoca a cavallo tra XI e XII secolo trova in questo gruppo di testi un valido strumento per rappresentare anche le proprie istanze, attribuendo alla silloge nuovi significati e un rinnovato interesse. Come è tipico dell'epoca medievale, il riferimento a una testimonianza precedente metteva in salvo dal senso di un troppo audace e complessivo cambiamento, ma la nuova produzione massiccia e quasi in serie dei manoscritti in quest'epoca testimonia come la silloge fosse stata individuata e scelta perché portatrice di valori efficaci per la riforma gregoriana, analoghi ma rinnovati rispetto a quelli che ne avevano determinato la redazione originaria.

La parentela rispetto ai modelli antichi, già rilevata da Andrieu per i manoscritti St. Gallen, Stiftsbibliothek, 446 e Bamberg, Staatsbibliothek, Lit. 131, entrambi del sec. X[41], mostra analogie, ma anche alcune differenze sostanziali. In particolare spicca l'assenza della raccolta di *ordines* dedicati all'illustrazione delle cerimonie liturgiche – nei nostri manoscritti ne troviamo soltanto due – a favore delle interpretazioni e delle spiegazioni delle stesse. In secondo luogo l'incremento dei trattati sul battesimo, presenti in Bamberg Lit. 131, ma assenti in St. Gallen 446, rispetto alla mancanza, per esempio, di qualche *expositio* dedicata esclusivamente al *Credo*, presente invece in St. Gallen 446. Ma soprattutto la presenza dell'opera integrale di Amalario dedicata alla liturgia (testo XXIV) è quanto differenzia i nostri manoscritti dai modelli antecedenti.

[41] ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 481-484.

La tabella 2 illustra in ordine decrescente di presenza i temi trattati dalla silloge. La messa, il battesimo, i sacramenti, i ruoli del clero sono le materie più trattate in assoluto. Evidente è il fatto che questo libro sia stato redatto per i sacerdoti, affinché fossero in grado di garantire una corretta celebrazione, una comprensione altrettanto garantita dei riti, un rispetto dei ruoli ecclesiastici, dell'appropriato abbigliamento e così via.

Come abbiamo accennato, da un punto di vista codicologico i manoscritti si presentano come se fossero divisi in due parti, la prima contenente la silloge vera e propria, la seconda comprendente il *Liber officialis* di Amalario. Il confronto con le Bibbie atlantiche ci consente di rilevare che ogni nostro manoscritto è stato redatto, quanto a dimensioni, numero di fogli e proporzioni, per costituire un libro che risultasse grande quanto la metà di una Bibbia.

La scelta di un modulo di scrittura tradizionale e antico, la carolina delle Bibbie atlantiche, privo di tipizzazioni locali e del tutto uniforme, se da una parte era giustificata poiché garantiva la comprensione dei testi anche a grandi distanze geografiche, dall'altra esprimeva un più generale riferimento alla cultura religiosa carolingia e poi ottoniana[42].

Parallelamente all'adozione della grafia carolina, così sono stati assunti a modello della silloge alcuni precedenti di matrice imperiale, derivanti probabilmente dalla gallicanizzazione di ulteriori antecedenti[43]. La liturgia che viene commentata in questi testi è quella romano-franca del sec. IX, cioè quella conosciuta da Walafrido Strabone († 849), Amalario di Metz († 850 ca.) e Rabano Mauro († 856). Allo stesso modo si adotta a emblema della liturgia romana (papale) l'*Ordo Romanus primus* che è in effetti un testo tornato in Italia dopo l'adozione in ambito germanico. La Chiesa di Roma, tra XI e XII secolo, fonda ancora la propria affermazione su una cultura religiosa di matrice imperiale.

[42] CONDELLO 2005, pp. 363-364.
[43] ANDRIEU 1931-1961, vol. I, pp. 483-484.

La presenza di una quantità considerevole di manoscritti contenente una raccolta didattica che possiede tutte queste caratteristiche e che si presenta uniforme dal punto di vista codicologico e identica dal punto di vista contenutistico, contribuisce non poco ad avvalorare questa interpretazione.

Appendice

Oxford, Bodleian Library, Holkham misc. 17 (*olim* Norfolk, Holkham Hall, MS. 32)

Sec. XI-XII. Membr., ff. I-II, 214, III-V, in carta i ff. di guardia; 393 × 260 mm; testo su due colonne di min 36 (f. 150r), max 45 linee (f. 1r), alte 305 e larghe 80 mm, intercolumnio di 20 mm. Specchio rigato: 305 x 180 mm.

Fascicoli: 1-8^8, 9^4, 10-27^8, 28^2; presenza di richiami sul *verso* dell'ultimo foglio del fascicolo. Tale fascicolazione però è stata rimaneggiata in fase di rilegatura moderna. Ogni fascicolo inizia con lato pelo. Rigatura a secco effettuata sul lato pelo a fascicolo chiuso a partire dal *recto* del primo foglio. Unghia tra ff. 199-200; 202-203.

Foratura effettuata a fascicolo chiuso a partire dal *recto* del primo foglio. L'ultimo foglio del fascicolo (ff. 8, 16, 40, 48, 56 per esempio) è usato come guida della foratura del fascicolo successivo e presenta quindi una doppia foratura molto coerente.

Scrittura carolina di modulo piccolo (rapporto corpo lettere / interlinea: 3 / 7) con abbreviazioni, disposta a partire dalla prima riga; titoli correnti e dei singoli testi rubricati in maiuscola, titoli interni in minuscola ma rubricati; numerazione moderna a matita in cifre arabe sull'angolo esterno alto del *recto* dei fogli; richiami orizzontali sul margine inferiore del verso.

F. 68v quasi completamente vuoto, segna la fine dei testi miscellanei; a f. 69r inizia il *Liber officiorum* di Amalario.

Attuale segnatura sul *verso* del primo foglio di guardia, altre segnature a matita su f. Iv sull'angolo alto esterno: *Rom. Misc. A*; sull'angolo basso esterno: *663 f*; sul margine superiore di f. IIr: *Holk. lat. No 33* (barrato e sostituito con *32*); sull'angolo esterno *c.4*

A.6. Sul *recto* dell'ultimo foglio di guardia a matita: *iii ii + 217 leaves*.

Legatura di restauro con piatti in cartone ricoperti in pelle con cornici e fregi dorati; unghie decorate con fregi dorati; al centro del *recto* del piatto anteriore stemma dorato: struzzo che tiene nel becco un ferro di cavallo. Stesso stemma dorato su cartiglio al centro del *verso* del piatto anteriore con nome *THOMAS WILLIAM COKE*. Sul dorso con nervi in caratteri dorati: *MISSA / ROMANA / MS*.

Iniziali decorate a barra piena con intrecci e foglie, colori: giallo, rosso, blu, verde; f. 1r: *P* (325 × 110 mm; 42 linee, ma debordante lo specchio di scrittura in basso), f. 13r: *P* (320 × 105 mm; 45 linee), f. 19r: *E* (105 × 98 mm; 16 linee), f. 25v: *A* (130 × 110 mm; 18 linee), f. 58v: *P* (138 × 57 mm; 14 linee, ma debordante lo specchio di scrittura in basso), f. 64r *B* (85 × 60 mm; 12 linee), f. 69r: *G* (90 × 78 mm; 13 linee), f. 70r *V* solo in colore rosso con tralci bianchi (60 × 60; 9 linee), f. 112r: *S* (114 × 56 mm; 16 linee), f. 127v: *D* (120 × 100 mm; 17 linee), f. 173r: *N* (110 × 100 mm; 14 linee).

Figure a matita: f. 10r sul lato esterno basso figura non riconoscibile; ff. 18r, 28r, 178r sul lato esterno superiore figura di uomo con mano alzata; f. 32r non riconoscibile forse volatile; 36r sul lato esterno due volatili; f. 44r sul lato esterno superiore busto di soldato con elmo; f. 68v a secco su pagina quasi del tutto vuota, due figure umane a cavallo di cui una sembra il Cristo; f. 136r sul margine basso varie figure vegetali, antropomorfe con lettera *A*; f. 183v sul lato esterno figura di uomo che indica.

Segni di restauro a ff. 21v, 127r, 150r. Annotazioni a margine più tarde da f. 1r a f. 4v; molte correzioni e note a margine con integrazioni di altra mano da f. 69r a f. 214v con testi cospicui aggiunti a ff. 81r, 82v, 122v, 157v, 163r-v.

Tab. 1

	Testo / Manoscritto	C	N	O	V1	V2	V3	W
I	*Ordo I*	[…]	1r-5v	1r-4v	1r-5r	1v-5v	1v-5v	[…]
II	*Amalarii Eglogae*	[…] 1r-4r	5v-13r	4v-11v	5r-12r	5v-13r	5v-12v	[…] 1r-v
III	*Ordo VII*	4r-5r	13r-14v	11v-12v	12r-13r	13r-14r	12v-13v	1v-3v
IV	*Expositio missae. Primum in ordine*	5r-8v […]	14-21r	13r-18v	13r-18v	14r-20v	13v-19v	3v-11v
V	*Hrabani Mauri De sacramentis ecclesiae*	[…]	21r-22r	18v-19r	18v-19r	20v-21r	19v-20v	11v-12v
VI	*Capitula de catholica ecclesia*	[…]	22r-23v	19r-20v	19r-20v	21r-22v	20v-21v	12v-14v
VII	*Expositio missae. Dominus vobiscum*	[…] 9r-v	23v-29r	20v-25r	20v-25r	22v-27v	21v-26v	14v-21r
VIII	*Theodulphi Aurelianensis Sermo*	9v-12v	29r-32r	25r-28r	25r-28r	27v-30v	26v-29v	21r-25r
IX	*Theodulphi Aurelianensis Capitula*	12v-16v […]	32r-38r	28r-34r	28r-34r	30v-36v	29v-35r	25r-32v
X	*Inquisitio beati Damasi*	[…]	38v	34r-v	34r	36v	35r	32v-33r
XI	*Gregorii De resurrectione*	[…]	38v	34v	34r	36v-37r	35r-v	33r
XII	*Haitonis Basilensis Capitularia*	[…]	38v-41r	34v-36v	34r-36r	37r-39r	35v-37r	33r-36r
XIII	*Walafridi Strabonis Liber de exordiis*	[…] 17r-37r	41r-65v	36v-58r	36r-55v	39r-62r	37r-60r	36r-65v
XIV	*Hrabani Mauri De veste sacerdotale*	37v-38r	65v-66r	58r-v	55v-56r	62v-63r	60r-v	65v-65*bis*v
XV	*Hrabani Mauri De sacramentis ecclesiae*	38r	66r-v	58v	56r-v	63r-v	61r	65*bis*v
XVI	*Expositio orationis dominicae*	38r-40r	66v-68r	58v-60r	56v-58r	63v-65r	61r-62v	65*bis*v-68r
XVII	*Hrabani Mauri De sacramentis ecclesiae*	40r	68r-v	60r-v	58r	65r	62v-63r	68r-v
XVIII	*Amalarii De ecclesiasticis officiis*	40r-43v	68v-71v[44]	60v-64r	58r-62r	65r-69r	63r-67r	68v-74r
XIX	*Isidori De ecclesiasticis officiis*	43v […]	71v-73r	64r-65r	62r-63v	69r-70v	67r-68r	74r-77v
XX	*Libri de baptismo*	[…] 44r	73r-74v	65r-66r	63v-65r	70v-71v	68v-69v	-
XXI	*Cur catecuminus infans*	44r-45r	74v-75v	66r-67r	65r-66r	71v-72v	69v-70v	77v-79r
XXII	*Alcuini Epistulae ad Oduinum*	45r-v	75v-76r	67r	66r	72v-73r	70v-71r	79r-v
XXIII	*De ordine ad fidem*	45v-47v[45]	76r-78v	67r-68v	66r-68r	73r-74v	71r-73r	79v-82r
XXIV	*Amalarii Liber officialis*	73r-163v	79r-198v […]	69r-214v	68r-176v	75r-196v	73r-203r	82r-223v

[44] Per questo testo, in *N* si nota una lacuna dovuta probabilmente alla caduta di uno o più fogli.

[45] Dal f. 48r al f. 72v il manoscritto *C* porta, unico caso tra quelli che stiamo esaminando, il testo compelto di Isidoro, *Liber officiorum*, i.e. *De ecclesiasticis officiis*, ed. in LAWSON 1989, pp. 102-106; PL, t. 83, coll. 737-826.

Tab. 2

Temi trattati dai testi	**I**	**II**	**III**	**IV**	**V**	**VI**	**VII**	**VIII**	**IX**	**X**	**XI**	**XII**	**XIII**	**XIV**	**XV**	**XVI**	**XVII**	**XVIII**	**XIX**	**XX**	**XXI**	**XXII**	**XXIII**	**XXIV**
Messa	*	*	*	*	*		*		*	*			*					*						*
Battesimo						*							*						*		*	*	*	*
Sacramenti					*	*			*				*		*		*							*
Clero e struttura ecclesiastica	*					*			*			*	*											*
Eucarestia					*								*				*							*
Corretta vita cristiana								*	*			*												
Liturgia episcopale e papale	*	*																						*
Pater noster									*							*								*
Anno liturgico																		*						*
Abbigliamento dei celebranti													*	*										
Credo									*															*
Resurrezione											*													*

BIBLIOGRAFIA

ALBARELLO 1999 = C. ALBARELLO, *I modi della preghiera in Walafrido Strabone*, «Fedeli in chiesa. Quaderni di storia religiosa», 6 (1999), pp. 215-221.

AMELLI 1888 = A. AMELLI (a cura di), *De baptismi officio*, in *Spicilegium Casinense …*, t. 1, Montecassino 1888, pp. 337-341.

ANDRIEU 1931-1961 = M. ANDRIEU, *Les* Ordines Romani *du haut Moyen-Âge*, I. *Les manuscrits*; II. *Les textes (Ordines I-XIII)*; III. *Les textes (suite) (Ordines XIV-XXXIV)*; IV. *Les textes (suite) (Ordines XXXV-XLIX)*; V. *Les textes (suite) (Ordo L),* Louvain 1931-1961.

AYRES 2000 = L. M. AYRES, *Le Bibbie atlantiche. Dalla Riforma alla diffusione in Europa*, in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 27-37.

BOUHOT 1978 = J.-P. BOUHOT, *Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne*, «REAug», 24 (1978), pp. 278-301.

BRAGA 2000 = G. BRAGA, *I manoscritti del vescovo Guglielmo II: significato di una scoperta*, in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 87-90.

BRAGA 2008 = G. BRAGA, *I codici donati dal vescovo Guglielmo II alla cattedrale di Troia. L'elenco del ms. VI B 12 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in F. T. COULSON – A. A. GROTANS (a cura di), Classica et Beneventana*. Essays Presented to Virginia Brown on the Occasion of Her 65th Birthday*, Turnhout 2008, pp. 213-233.

BRAGA – OROFINO – PALMA 1999 = G. BRAGA – G. OROFINO – M. PALMA, *I manoscritti di Guglielmo II, vescovo di Troia, alla Biblioteca Nazionale di Napoli: primi risultati di una ricerca*, in G. AVARUCCI *et al.* (a cura di), *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV)*. Atti del Convegno di studio, Fermo, 17-19 settembre 1997, Spoleto 1999, pp. 437-470 e tavv. I-XXXVIII.

BROVELLI 1979 = F. BROVELLI, *La "*Expositio Missae Canonicae*". Edizione critica e studio liturgico teologico*, «Archivio ambrosiano», 35 (1979), pp. 5-151.

Censimento 1968 = *Censimento dei codici dei secoli XI-XII*, «StudMed», 9 (1968), pp. 1115-1194.

CONDELLO 2005 = E. CONDELLO, *La Bibbia al tempo della Riforma gregoriana. Le Bibbie atlantiche*, in P. CHERUBINI (a cura di), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, Città del Vaticano 2005, pp. 347-372.

GARRISON 1953-1962 = E. B. GARRISON, *Studies in the History of Mediaeval Italian Painting*, 4 voll., London 1953-1962.

GERBERT 1779 = M. GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, Typis San-Blasianis, 1779.

GORMAN 2002 = M. GORMAN, *Manuscript Books at Monte Amiata in the Eleventh Century*, «Scriptorium», 56 (2002), pp. 225-293.

HANSSENS 1933 = J. M. HANSSENS, *Le texte du "Liber officialis" d'Amalaire. III. Les manuscrits du "Liber officialis"*, «Ephemerides liturgicae», 47 (1933), pp. 225-248, 313-328, 413-424.

HANSSENS 1948-1950 = J. M. HANSSENS (a cura di), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, Città del Vaticano 1948-1950.

HARTING-CORREA 1996 = A. L. HARTING-CORREA, *Walahfrid Strabo's* Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum: *a Translation and Liturgical Commentary*, Leiden etc. 1996.

HERMANN 1927 = H. J. HERMANN, *Die romanischen Handschriften des Abendlandes mit Ausnahme der deutschen Handschriften*, Leipzig 1927.

KEEFE 1983 = S. A. KEEFE, *Carolingian Baptismal Expositions: a Handlist of Tracts and Manuscripts*, in U.-R. BLUMENTHAL (a cura di), *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington 1983, pp. 169-237.

KEEFE 1988 = S. A. KEEFE, *The Claim of Authorship in Carolingian Baptismal Expositions: the Case of Odilbert of Milan*, in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der* Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986, Teil V: *Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover 1988, pp. 385-401.

KNOEPFLER 1899 = A. KNOEPFLER (a cura di), *Walafridi Strabonis Liber de exordiis et incrementis*, München 1899.

LAURENT 1958 = M.-H. LAURENT (a cura di), *Codices Vaticani Latini. Codices 1135-1266*, Città del Vaticano 1958.

LAWSON 1989 = C. M. LAWSON (a cura di), *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, Turnholti 1989.

MANIACI 2000 = M. MANIACI, *La struttura delle Bibbie atlantiche*, in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 47-60.

MANIACI – OROFINO 2000 = M. MANIACI – G. OROFINO (a cura di), *Le Bibbie atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, Milano 2000.

MAZZUCONI 1984 = D. MAZZUCONI, *La diffusione dell'*Expositio missae «Primum in ordine» *e l'*Expositio orationis dominicae *cosiddetta milanese*, «Archivio ambrosiano», 45 (1984), pp. 208-266.

MORIN 1896 = G. MORIN, *Note sur une lettre attribuée faussement à Amalaire de Trèves dans le manuscrit lat. 21586 de Munich*, «RBen», 13 (1896), pp. 289-294.

MURANO 2003 = G. MURANO, *Un* ordo Romanus *di provenienza vallombrosana (Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.II.406),* «Aevum», 77 (2003), pp. 249-262.

PÄCHT – ALEXANDER 1970 = O. PÄCHT – J. J. G. ALEXANDER, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford*, vol. 2, Oxford 1970.

PALAZZO 2007 = E. PALAZZO, *Rome, la Réforme grégorienne et la liturgie. État de la question et perspectives de recherches*, in S. ROMANO – J. ENCKELL JULLIARD (a cura di), *Roma e la Riforma gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI-XII secolo)*, Roma 2007, pp. 13-23.

REYNOLDS 1999 = R. E. REYNOLDS, *Clerical Liturgical Vestments and Liturgical Colors in the Middle Ages*, in ID., *Clerics in Early Middle Ages. Hierarchy and Image*, Aldershot 1999, VI, pp. 1-16.

ROMANO 2007 = J. F. ROMANO, *Ritual and Society in Early Medieval Rome*, Diss. Harvard Univ., Cambridge (Mass.) 2007.

SALMON 1970 = PIERRE SALMON, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, III. *Ordines Romani Pontificaux Rituels Cérémoniaux*, Città del Vaticano 1970.

SAMARATI 2002 = Rabano Mauro, *La formazione dei chierici*, ed. L. SAMARATI, Roma 2002.

VOGEL 1960 = C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, I, Spoleto 1960, pp. 269-275.

VOGEL 1986 = C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Portland 1986.

WEMPLE 1969 = S. F. WEMPLE, *The* Codex Holstenianus *in Toledo. A Collection of Ninth, Tenth and Eleventh Century Capitularies*, «Manuscripta», 13 (1969), pp. 90-95.

WIEGAND 1972 = F. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe. Ein Beitrag zur Geschichte der Taufliturgie im Zeitalter Karls des Großen*, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1899, Aalen 1972.

WILMART 1922 = A. WILMART, *Expositio missae*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1922, t. 5, 1, coll. 1020-1021.

ZIMPEL 1996 = D. ZIMPEL (a cura di), Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum libri tres*, Frankfurt am Main 1996.

BARBARA MARIA TARQUINI

Il Prisciano Vallicelliano: proposte di lettura

A trent'anni di distanza dall'importante studio di Mario De Nonno sui fogli palinsesti del ms. Vallicelliano C9[1], grazie all'ausilio di uno strumento ottico di nuova generazione[2] che consente qualche possibilità in più nell'analisi delle scritture *inferiores*, ho pensato di sottoporre questo augusto testimone del *Priscianus minor*[3] ad una nuova indagine autoptica. L'importanza del ruolo svolto dall'area beneventano-cassinese nell'ambito di una tradizione manoscritta il cui pregio e la cui originalità è ormai nota ai più e confermata dagli studi più recenti[4] e di cui il ms. Vallicelliano, pur nell'esiguità e nell'incertezza del testo tramesso, rappresenta un significativo esempio, mi ha convinto infatti ad offrirne una collazione aggiornata, onde favorire il recupero di nuovi frammenti di testo.

Non si può comunque procedere all'analisi del testo di Prisciano senza prima richiamare alcune nozioni fondamentali relative agli aspetti materiali del codice che più direttamente investono l'oggetto della ricerca[5]. Il codice in questione è un manoscritto composito. La prima delle tre unità che lo costituiscono, risalente verosimilmente ad un periodo compreso fra la seconda metà e la

[1] Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. C 9; DE NONNO 1979.

[2] Attualmente in dotazione alla Biblioteca Vallicelliana, si tratta di un lettore a bande multiple dal nome *Mondo Nuovo*: cf. GRIZZUTI 2007, pp. XIII-XV.

[3] Si tratta di due fascicoli fattizi che, come si vedrà di seguito, contengono un frammento delle *Institutiones* compreso fra la fine del XVII e l'inizio del XVIII libro, e uno delle *Partitiones*.

[4] Si veda per questo il noto studio di CAVALLO 1975, pp. 359-367; TARQUINI 2002a, p. 369 n. 2.

[5] Per la descrizione completa del codice si rimanda oltre al contributo fondamentale di De Nonno e alla bibliografia in esso contenuta, al mio articolo citato nella nota precedente e alla descrizione che del manoscritto è offerta in TARQUINI 2002b, pp. 84-91.

fine del sec. XII[6] e che consiste di 174 fogli, contiene una serie di fogli palinsesti[7], fra cui quelli che compongono i fascicoli 20 e 21, corrispondenti ai fogli 152-166, provenienti a loro volta da un unico manoscritto della fine del sec. IX[8]. Gli attuali fascicoli però non corrispondono ai fascicoli originari: il primo risulta variato solo nell'ordine di composizione dei bifoli, mentre il secondo appare evidentemente formato dall'unione di due fascicoli contigui, di cui a loro volta sono stati utilizzati il bifolio centrale del primo (ff. 164 e 161) e i tre bifoli interni del secondo (ff. 160 e 165, 159 e 166, 162 e 163). L'ordine originario dei fogli doveva dunque essere il seguente: (fasc. 20) 152, 155, 154, 153, 157, 156, 158; (fasc. 21) 164, 161, 160, 159, 162, 163, 166, 165. Tale ricostruzione[9] ha permesso di restituire pienamente la continuità del testo offerto dalla *scriptio inferior*, che corrisponde agli ultimi capitoli del XVII e al primo capitolo mutilo del XVIII libro delle *Institutiones* (ff. 152r-158v)[10], e ad un *excerptum* lacunoso delle *Partitiones* (ff. 159r-166v)[11].

I dati raccolti nel corso della nuova analisi effettuata sul manoscritto sono stati impostati e verranno qui esposti sulla base della classificazione degli *errores* e delle lezioni proposta da De Nonno, estendendola anche al testo delle *Partitiones*, escluso dalla sua trattazione. A tale proposito c'è da notare che mentre le *Institutiones* sono attestate nell'area beneventano-cassinese direttamente

[6] Per questa datazione si confronti TARQUINI 2002b, pp. 85-86.

[7] Oltre ai fogli palinsesti oggetto di questo studio, per completezza d'informazione forniamo qui l'elenco degli altri fogli, contenenti solo tracce di notazione neumatica beneventana di tipo diastematico: ff. 11, 14, 19-20, 24, 29, 32, 37 (cf. TARQUINI 2002b, p. 85).

[8] De Nonno sostiene che il testo sia opera di una sola mano (cf. DE NONNO 1979, p. 128); io penserei piuttosto a due mani diverse, una di modulo maggiore e più tondeggiante, l'altra più piccola e meno sinuosa.

[9] È tutto di De Nonno il merito di questa ricostruzione, sulla base della quale lo studioso ha anche ipotizzato che il manoscritto originario dovesse contenere almeno tutte le *Institutiones* e le *Partitiones* e che nulla vieta potesse contenere anche altre opere di Prisciano. Di questo manoscritto ha anche proposto il possibile calcolo dell'effettiva consistenza originaria: per questo si veda in particolare DE NONNO 1979, pp. 129-132.

[10] Cf. KEIL 1859, pp. 180, 16-211, 20 (*GL* III).

[11] Cf. PASSALACQUA 1999, pp. 64, 16-72, 15; 89, 18-113, 14; KEIL 1859, pp. 471, 26-476, 29; 487, 27- 504, 14.

o indirettamente anche in altri codici[12], fra cui, testimone d'eccezione il Vat. lat. 3313 (*Z*)[13], le *Partitiones* nella medesima area appaiono a tutt'oggi testimoniate solo dai fogli palinsesti del Vallicelliano (*U*): questa differenza nella tradizione manoscritta delle due opere comporterà che, mentre le lezioni del Vallicelliano riguardanti il testo dell'opera maggiore avranno il vantaggio del confronto privilegiato con quelle offerte dai manoscritti provenienti dalla stessa area, quelle riguardanti le *Partitiones* al contrario saranno limitate al confronto *tout court* con gli altri testimoni: ne deriverà una diversa organizzazione nella presentazione delle rispettive lezioni.

L'esistenza di un augusto testimone priscianeo come il già citato Vat. lat. 3313, 'conterraneo' per così dire del nostro codice, e la vicinanza cronologica fra i due indussero De Nonno a partire dal confronto delle lezioni di entrambi i manoscritti in questione, da cui risultò subito evidente come fossero legati da una «stretta affinità testuale»[14], documentata da una serie di *errores coniunctivi*; d'altra parte però, il codice Vallicelliano presentava anche una nutrita serie di *errores* e di lezioni *singulares* che escludevano fosse stato esemplato sul Vaticano o viceversa: all'elenco di queste lezioni lo studioso ha aggiunto anche una serie di occorrenze, in cui i testimoni beneventani apparivano distinguersi dal resto della tra-

[12] Si tratta di quattro codici, primo dei quali per antichità è il Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7530, scritto con ogni probabilità a Montecassino fra il 779 e il 796, contenente una miscellanea di testi grammaticali e retorici, fra cui alcuni *excerpta* di Prisciano; il secondo è il Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3313, attribuibile alla Montecassino dei primi anni del IX secolo, che contiene le *Institutiones*; per quanto concerne la tradizione indiretta, l'area beneventana ci ha trasmesso il Montecassino, Archivio dell'Abbazia, ms. 299, un manoscritto del IX secolo attribuibile a Montecassino e contenente l'*Ars* di Ilderico e il Roma, Biblioteca Casanatense, 1086 (A III 11), *codex unicus* dell'*Abbreviatio artis grammaticae* di Orso di Benevento e testimone unico insieme al manoscritto parigino sopra citato di alcuni opuscoli grammaticali e retorici, attribuibile alla Benevento d'inizio-prima metà IX secolo: sull'origine e la datazione di questi codici, si veda TARQUINI 2002b, *passim*; TARQUINI 2002a, pp. 369-371 e nn.

[13] Sul manoscritto e sulla sua vasta bibliografia si veda TARQUINI 2002b, pp. 95-97.

[14] Cf. DE NONNO 1979, p. 133.

dizione priscianea, spesso offrendo la lezione giusta contro la totalità degli altri testimoni[15]. Grazie alla nuova indagine strumentale, nella gran parte dei casi le osservazioni di De Nonno hanno trovato sicura conferma, mentre in altri, peraltro non numerosi, è stato possibile proporre qualche correzione o avanzare qualche ulteriore dubbio.

Fra gli *errores coniunctivi* De Nonno cita il passo *GL* III, 182, 23 in cui *U* e *Z* concordano nel dare la lezione *nomen et pronomen et participium*: dalla mia lettura del testo di *U* risulta chiaro come la lezione di quest'ultimo coincida in realtà con quella tradita *nomen pronomen participium*; un caso simile è rappresentato dal *quem* di *GL* III, 208, 5 al quale *U* e *Z* oppongono, secondo De Nonno, un comune *quos*, giustificato nei due codici dall'omissione della citazione omerica precedente e dalla necessità di far concordare il relativo con il successivo *Atticis* di p. 208, 2: il Vallicelliano però, anche se non tutta la parola è perfettamente leggibile, sembrebbe proprio offrire la lezione attestata nel resto della tradizione. Al contrario, la lettura strumentale del testo ha attualmente resa incerta l'omissione di *autem* nel passo *GL* III, 183, 17, e di ἀλλοιότητος *id est* di *GL* III, 186, 13, o ancora dell'*et*[l] sia di *GL* III, 198, 18 che di *GL* III, 206, 9, che invece De Nonno attribusce sia a *U* che a *Z*. L'omissione dell'*exemplum* tucidideo di *GL* III, 184, 13-15 *Thucydides-Λακεδαιμονίων* di *Z* ed *U*, per quest'ultimo non è un dato certo perché il testo qui appare in realtà illeggibile, anche se la si può comunque ricavare dal fatto che fra la parola *retulit* (*GL* III, 13), unica leggibile prima del brano in questione, e la parola *placere* (*GL* III, 16), la prima leggibile dopo il medesimo passo, intercorra soltanto una riga di testo, che è giustificabile solo se si presuppone l'omissione. Le medesime considerazioni possono applicarsi al brano successivo, *GL* III, 186, 15-187, 11 *Homerus-*ἔχων, omesso senz'altro da *U*, in accordo con *Z*, data la sproporzione fra la con-

[15] Sui testimoni delle opere di Prisciano si veda in particolare DE NONNO 1979, pp. 132-139. Sulla particolarità dei manoscritti di area beneventano-cassinese e sulla loro distinzione rispetto al resto della tradizione si veda lo studio di CAVALLO 1975.

sistenza del passo omesso e le righe presenti nel manoscritto: a margine del passo De Nonno osserva che *Z* appare ancora più abbreviato rispetto a *U*[16], perché omette anche la frase che lo introduce *Graecorum-figurationibus* (*GL* III, 14-15), ma in altri casi avviene il contrario, è cioè *U* che sembrerebbe omettere di più rispetto a *Z*[17]. I due manoscritti condividono altre omissioni come quella in *GL* III, 189, 16-190, 4 *Demosthenes-sunt usi*, oppure quella immediatamente successiva in *GL* III, 190, 7-8 *Homerus*-ἔοργε, o ancora gli esempi omerici in *GL* III, 192, 20 τονδ'-ἀνήρ, in *GL* III, 208, 2-4 *Homerus*-ἐπακούεις e in *GL* III, 208, 11-13 *Homerus*-Θύεστης, tutte, con le due sole eccezioni di *GL* III, 200, 3 *id est-volueram* e di *GL* III, 201, 8 *accusatis*[2], riguardanti, e non a caso, citazioni da testi greci; le restanti omissioni che De Nonno propone, sebbene sia a 195, 17- 19 *Homerus*-γῆ, sia a 196, 19-22 *Euripides-queas* appaiano in sezioni di testo che nel Vallicelliano sono illeggibili, sono però da accettare poiché solo la loro consistenza è in grado di giustificare il fatto che il f. 154v contenga una quantità di testo che nell'edizione appare insolitamente maggiore rispetto a quella contenuta negli altri fogli e che è spiegabile quindi non altrimenti che con la presenza di grandi omissioni, come quelle appunto ipotizzate. L'uso del macchinario ha inoltre consentito di confermare l'accordo di *U* e di *Z* in molti casi, come in *GL* III, 190, 9 in cui entrambi i codici offrono la lezione *idem in Andria* contro quella tradita *in Andria*, o in *GL* III, 199, 4 in cui *U* e *Z* presentano la lezione corrotta *derivatio* al posto del corretto *derivativo*, come pure la lezione *figurae* invece del corretto *figuratae* in *GL* III, 199, 5, o ancora *sociari* contro il tradito *sociare* del resto dei codici, ma in altre occorrenze, non meno numerose, ha invece evidenziato come *U* presenti un testo così evanido e eraso da non consentire di dimostrarne l'accordo con le lezioni di *Z*: è il caso ad esempio di *diversorum* contro il tradito *diversarum* di *GL* III, 199,

[16] Cf. De Nonno 1979, p. 134 nn. 1-2.

[17] Si veda ad esempio *GL* III, 181, 15 in cui il verso omerico è omesso solo da *U*, o parimenti *GL* III, 184, 9-10 *quomodo*-πληθύς.

19, o di *copulari* al posto di *copulare* di *GL* III, 199, 20 proposto dal resto della tradizione, o ancora di *varietatis* per *varietates*, di *singularis*[18] per *singulares*, di *discernis* per *discernes*, di *simili* per *simile*[19] rispettivamente in *GL* III, 200, 9, 23, 27; 201, 1, e infine di *salvator* al posto di *Saturnie* di *GL* III, 205, 20[20]. Ultimo caso di *error* dato come *coniunctivus* è quello di *GL* III, 202, 23 in cui i due codici invertirebbero l'ordine delle parole *propria eorum nomina* in *eorum nomina propria*: in realtà in *U* è possibile leggere bene solo le parole *propria vel*, all'apparenza precedute da *nomina eorum* e non da *eorum nomina* come invece attesta il codice *Z*.

Passando ora agli *errores singulares* del Vallicelliano, si vedono confermate:

l'omissione di *in* in *GL* III, 188, 1, e l'aggiunta di *idem* davanti ad *in eadem* nella stessa riga, quest'ultima sicuramente suggerita dall'analogia con *idem in eadem* di due righe sopra (*GL* III, 187, 22), nonché la lezione *descedo* di *GL* III, 190, 10, e l'omissione di *vel*[2] e di *ille vel facit ego vel*, quest'ultimo per omoteleuto in *GL* III, 199, 8, la duplicazione di *genitivus* di *GL* III, 200, 21, la sostituzione di *est* al posto del corretto *et* tradito in *GL* III, 201, 3 e di *diversis ... numeris* invece che *diversi ... numeri* in *GL* III, 201, 20, e ancora *qui ante cedentem* contro il tradito *quia antecedentem*[21] di *GL* III, 203, 27 e *ordines* al posto del corretto *ordinem* in *GL* III, 210, 10, forse dovuto a influenza del successivo *costructiones*, e infine *nominatione* per *nominationem* di *GL* III, 210, 15 e *Terrentius* al posto del tradito *Terrenti* di *GL* III, 210, 21.

[18] La lezione è condivisa anche dal codice *R*, in cui però il correttore *r* ha ripristinato la lezione corretta *singulares*: sul codice si veda la nota 29.

[19] In realtà qui il codice sembrerebbe avere la lezione tradita *simile*, ma le condizioni della scrittura, nonostante l'uso del nuovo strumento ottico, non consentono di accertarlo con sicurezza.

[20] Questo è un tipico caso si interpolazione 'cristianizzante' già segnalata da De Nonno e risalente all'antigrafo di entrambi i codici *Z* e *U*: cf. per questo DE NONNO 1979, p. 134 e n. 5.

[21] Come per l'esempio alla nota 17 il codice *R* concorda con *U* e il suo correttore *r* ristabilisce la lezione corretta.

Come preannunciato qualche riga sopra, intendo ora di seguito esporre tutte le nuove lezioni *singulares* del Vallicelliano, non senza però aver prima segnalato quei casi che la nuova lettura strumentale ha consentito di rettificare rispetto alla precedente, o che si è pensato si debbano considerare dubbi o da scartare.

I casi in questione sono quattro: nel primo caso si tratta dell'inserimento nel passo *GL* III, 199, 16 *me ipsam et te ipsum* di un *et* in più non attestato nella lezione tradita, che la lettura strumentale del testo ha rivelato essere in realtà quella testimoniata negli altri codici; negli altri tre casi invece l'aggiunta di un *in* in *GL* III, 188, 15 *historiarum in I* e l'*haec* al posto del corretto *hae* di *GL* III, 200, 25, nonché l'*ipsa* al posto del tradito *ipse* in *GL* III, 207, 3, sono risultati tutti non leggibili.

Tra le novità elenchiamo innanzitutto le omissioni, che riguardano per lo più *exempla* in lingua greca:

come i versi omerici in *GL* III, 181, 15 Οἱ δὲ-ἱκάνει e in *GL* III, 184, 9-10 *quomodo*-πληθύς, o il brano sofocleo in *GL* III, 185, 1-4 Σοφοκλῆς-κενοί, ma *U* omette anche il numerale *XXI* in *GL* III, 187, 12. Riguardo invece le lezioni *singulares* del Vallicelliano, segnaliamo i seguenti casi: in *GL* III, 183, 19 fra la parola *manifesta* e la parola *usus* il manoscritto presenta l'aggiunta di due parole di cui è leggibile però soltanto la prima lettera *g* <...> e l'ultima <..>*t* e in cui potremmo pensare che l'interpolazione potesse essere stata *Graecorum est*; in *GL* III, 189, 12 *U* ha *diem* al posto del tradito *die*; in *GL* III, 199, 9 *U* ha *singula* al posto del corretto *singulas*, dovuto forse alla vicinanza del neutro plurale *significantia*; in *GL* III, 199, 11 il Vallicelliano ha *inter* anziché il tradito *in*, sebbene le ultime tre lettere appaiano segnalate da tre puntini sovrascritti, forse indicanti un'espunzione; in *GL* III, 201, 23 *U* presenta la variante *rettulit* al posto del tradito *retulit*; in *GL* III, 203, 16 solo *U*, contro tutta la tradizione, sembrerebbe omettere *tu ipse facis* e forse a ragione, dal momento che l'esempio successivo non riguarda l'uso dell'*ipse* con il pronome di seconda persona, che invece si trova non a caso due righe dopo, ma riguarda ancora il suo uso col pronome di prima persona di cui appunto è offerto un altro esem-

pio col femminile *ipsa*. Da sottolineare inoltre come il Vallicelliano riguardo al nome del poeta Virgilio presenti sempre, sia nella forma abbreviata che in quella per esteso, la variante *Vergilius*[22], come pure la variante *genitivus* al posto del *genetivus* scelto dall'editore[23].

Come avviene per gli *errores*, i due manoscritti beneventani *Z* e *U* appaiono spesso in accordo fra loro anche nel proporre varianti non altrimenti attestate nel resto della tradizione e che in molti casi sembrano offrire la lezione giusta[24]: fra quelle già presentate da De Nonno, alcune non sono purtroppo confermate dalla lettura strumentale, come l'*et* contro il *vel* tradito di *GL* III, 183, 3, o l'*inquid* al posto della congettura hertziana *inquio* che in *U* non si legge, o ancora l'inversione delle parole *res caedes* in *GL* III, 200, 22 proposta da *Z* ma illeggibile in *U*, e infine in *GL* III, 208, 10 *populus pro popule dixit* offerto da *Z*, ancora una volta illeggibile in *U*. Altre invece hanno trovato sicura conferma e sono il *me* in *GL* III, 189, 4 di *Z* e di *U* contro le varie lezioni degli altri testimoni[25], o *personis* al posto del tradito *personas* in *GL* III, 199, 10[26], o ancora l'inversione *fluvius pro fluvie Virgilius in VII* in *GL* III, 202, 4 che si trova in *Z* e in *U*, anche se in quest'ultimo nella ulteriore variante *fluviae ... Vergi*[27], e infine l'*et* di *GL* III, 207, 8 omesso soltanto nei due manoscritti beneventani.

Lo stretto legame che con ogni evidenza intercorre fra i manoscritti Vallicelliano e Vaticano e che in molti casi, come attestano quelli precedentemente analizzati, li differenziano dal resto della tradizione, non ha impedito che in altrettante occorrenze essi o concordino fra loro e contestualmente anche con gli altri testimo-

[22] Cf. *e.g.* la lezione abbreviata *Vergi* in *GL* III, 188, 10 e 17 o quella estesa *Vergili* in *GL* III, 203, 3.

[23] Cf. *GL* III, 200, 19 e 21.

[24] Si veda per questo DE NONNO 1979, p. 135 e n. 2.

[25] De Nonno ha considerato questa variante migliore di quella offerta dall'editore: per questo vd. DE NONNO 1979, p. 135.

[26] Anche in questo caso, come in quello citato nella nota precedente, De Nonno preferisce la lezione dei codici beneventani: per questo vd. DE NONNO 1979, p. 136.

[27] Si veda poi la stessa lezione nelle righe successive, in cui si trattano le lezioni del Vallicelliano comuni ad altri testimoni.

ni[28], o con parte di essi e spesso, a differenza delle lezioni di sopra riportate, non offrendo varianti *potiores*, oppure uno solo di loro concordi con parte degli altri testimoni. In continuità con l'analisi di De Nonno presenterò di seguito, non privo di qualche novità, l'ultimo elenco di lezioni delle *Institutiones* priscianee in cui uno o entrambi i nostri manoscritti si siano trovati in accordo con altri:

il Vallicelliano presenta la variante *plebiscita* in *GL* III, 185, 21 che nell'edizione di Hertz sembrerebbe appartenere anche ai manoscritti *M* e *O*; in *GL* III, 187, 20 *U* e *Z* recano la lezione *quid illic* d'accordo con *NS* e con i codici di Terenzio; in *GL* III, 188, 7 *U* e *Z* omettono entrambi *commoveor* in accordo con i mss. *MDNSL*; in *GL* III, 188, 10 *U* presenta *georgicorum* come il ms. *S*; in *GL* III, 192, 16 il testo di *U* sembra offrire la lezione *aptissime* d'accordo con i testimoni della tradizione *MONSd*, al posto di *apertissime* presente negli altri, fra cui *Z*, e preferita dall'editore; in *GL* III, 199, 7 *U* e *Z* presentano la stessa lezione *vel tertia* del ms. *M* al posto del corretto *vel prima*; in *GL* III, 199, 20 *U* e *Z* presentano *earum* al posto del tradito *eorum* insieme coi mss. *MD*; ancora una volta *U* e *Z* concordano nel dare la lezione *utrubique* di *GL* III, 199, 24, comune anche ad altri due testimoni, i mss. *L* ed *r*; in *GL* III, 200, 18 *voces* si trova sia in *U* che in *Z* contro tutti gli altri testimoni, ad eccezione di *S* che reca *voce vel voces* e di *MO* a cui Hertz sembra attribuire la stessa lezione dei codici beneventani; l'*et* davanti a *nominativus* in *GL* III, 200, 21 è omesso in *U* e in *Z* ma anche nei mss. *MNS*; altro caso in cui *U* concorda con *MD*, questa volta però offrendo forse la lezione corretta, è in *GL* III, 200, 22, in cui il Vallicelliano presenta la lezione *pluralis* al

[28] Per l'elenco dei testimoni selezionati e utilizzati dall'editore Hertz, si veda DE NONNO 1979, p. 133 n. 2 in cui compaiono accompagnati dalle rispettive sigle, qui adottate. Da questo elenco sono stati stralciati quei codici lacunosi o mutili che, non contenendo la sezione di testo tramandata dal Vallicelliano, risultano per noi irrilevanti: Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7496 del sec. IX (*R*); Bern, Burgerbibliothek, 109 del sec. IX^2 (*D*); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, B. P. L. 67 dell'anno 838 (*L*); München, Bayerische Staaatsbibliothek, Clm 280 A del sec. IX^1 (*M*); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7499 del sec. IX (*O*); Napoli, Biblioteca Nazionale, lat. 24 del sec. XI/XII (*N*); Napoli, Biblioteca Nazionale, lat. 7 del sec. XI^2 (*S*).

posto di *plurales*, scelta invece dall'editore; in *GL* III, 201, 7 *U* dopo le parole *bonis mancipiis* presenta la lunga integrazione al testo *Similiter illis viris et illis mulieribus et illis mancipiis*, che appare identica anche in *Z* e nei mss. *OrdS* e che fu già giudicata originale da De Nonno[29]; in *GL* III, 201, 16 *U* ha la lezione *in unum* condivisa con i mss. *d* e *s*; in *GL* III, 201, 22 *U* presenta la lezione scorretta *frustra* d'accordo con i mss. *Rr*; in *GL* III, 201, 20 *U* reca la lezione *ut idem Virgilius* che condivide con *Z* e i mss. *MODNSL*(*idem* in marg.), anch'essa già preferita da De Nonno[30]; in *GL* III, 202, 4 il Vallicelliano non solo presenta un ordine diverso delle parole della frase *fluvius pro fluviae. Vergi in vii tu mihi* ma condivide con altri testimoni sia la lezione *fluviae* di *MN* al posto di *fluvie* del resto della tradizione, sia *vii* che si trova in gran parte dei testimoni *RODNSL* al posto del corretto *viii*, ma in più omette il tradito *et*; in *GL* III, 202, 20 *U* scrive *apostrophen* in caratteri latini come tutti gli altri testimoni; la lezione *tantum an* scelta dall'editore in *GL* III, 202, 8 si trova invertita nell'ordine delle parole nella lezione, già giudicata corretta da De Nonno, *an tantum* di entrambi i mss. *U* e *Z* in accordo con gli altri testimoni *MODNSL*[31]; in *GL* III, 203, 12 *U* presenta la lezione *distinctivae* d'accordo con il ms. *O*; in *GL* III, 206, 10 *U* offre *tuae* che è lezione condivisa anche dai mss. *NS* e alla riga successiva sempre *U* si mostra invece in accordo con i testimoni *NL* nel presentare la forma assimilata *Quemammodum* al posto di *quemadmodum* scelta dall'editore; in *GL* III, 206, 13 *U* e *Z* recano la lezione *sunt* per *sint* d'accordo con i mss. *MODSL*, forse originaria come già ipotizzato da De Nonno[32]; in *GL* III, 207, 4 *U* offre la lezione *bucolico* d'accordo con i mss. *NSO*, mentre quattro righe sotto, in *GL* III, 207, 8, il solo *U* omette il primo *et*; ancora d'accordo con tutta la tradizione *U* presenta la lezione *nominativum vocativo* in *GL* III, 207, 30-31, la

[29] De Nonno 1979, p. 137.
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

cui lezione corretta si trova solo in *r*; in *GL* III, 210, 19 il Vallicelliano presenta la lezione *Appollonius* in accordo con il ms. *R* e la stessa forma con il raddoppiamento *Appolloni* si ritrova qualche riga sotto, in *GL* III, 210, 21, questa volta in accordo con il ms. *D*.

Esaurito l'elenco dei luoghi in cui i due manoscritti beneventani si trovano sicuramente d'accordo con altri testimoni della tradizione, mi corre l'obbligo in ultimo di elencarne altri, già presenti nell'ultima delle liste proposte da De Nonno, in cui come avvenuto per altri casi già contemplati, le lezioni attribuite al Vallicelliano sono da includere fra i casi dubbi.

In *GL* III, 182, 3 il Vallicelliano presenta la lezione *periisset* tramandata dai mss. *ROL* e scelta dall'editore; in *GL* III, 183, 3 è possibile che *U* abbia, come ha visto De Nonno, la lezione *adiunctionem* d'accordo con il ms. *O*, al posto di *coniunctionem*, ma in realtà della parola si legge solo *-iunctio-*; in *GL* III, 192, 14 l'omissione di *Ennius* supposta per *U* è solo assai probabile; identica situazione per l'errore *Dardanus pro Dardanius* al posto del semplice *Dardanus* in *GL* III, 192, 24, sicuramente suggerito dall'identico *Dardanus pro Dardanius* della riga 21; ancora in *GL* III, 198, 30 la lezione *vestras et nostras est*, attribuita a *Z* e ad *U*, in quest'ultimo non si riesce a leggere; la lezione *licet* di *Z* e altri mss. al posto di *liceat* in *GL* III, 199, 12, in *U* non si legge; al contrario in *GL* III, 203, 24 il ms. *U* reca senza alcun dubbio la lezione tradita *pronomina* e non *pronominum* come attestato da De Nonno in *Z* e negli altri testimoni *RODL*; in *GL* III, 203, 26 *U* sembrerebbe presentare l'errore isolato *autem* al posto del tradito *audem*, ma con qualche dubbio; in *GL* III, 205, 21 la lezione *vel quamvis* che è di *Z* e *L*, nel ms. Vallicelliano *non legitur*, come pure la lezione *quomodo nec* in *GL* III, 206, 10.

Nel tentativo di ricavare quanti più elementi possibili sulla posizione di *U* rispetto al testo delle *Institutiones* e alla tradizione manoscritta, e dunque per completare ulteriormente il quadro, ho pensato di aggiungere anche la collazione del breve passo dell'opera di Prisciano che si trova nel Par. lat. 7530 (*P*), corrispondente solo per poco meno di una pagina a quello del Vallicelliano:

in *GL* III, 210, 10 *P* omette *igitur*, che invece compare in *Z*, mentre in *U* non è rilevabile perché in quel punto appare illeggibile; sempre nella stessa riga *P* dà la lezione tradita *per ordinem constructiones* che troviamo in *Z*, ma in un ordine diverso (*constructiones per ordinem*), mentre *U* presenta un errore *singularis* già analizzato sopra; come pure in *GL* III, 210, 15 *P* concorda con *Z* nel dare la lezione tradita *nominationem*, che solo *U* dà nella variante scorretta *nominatione*; in *GL* III, 210, 19 *P* offre la lezione corretta *Apollonius vel apolloni* condivisa da parte della tradizione e alla riga 21 offre la lezione corretta *apolloni ... terenti*, che in *U* appare scorretta e rappresenta con *terrentius* una lezione *singularis*; in *GL* III, 24 è solo *P* a presentare l'errore *vigilia* per *vigilasne*, anche se a rigor di logica *U*, non essendo leggibile in quel punto, potrebbe aver avuto un'identica lezione; in *GL* III, 211, 13 *P* è l'unico testimone ad avere invertito le prime due parole del verso virgiliano *ego ille*; in *GL* III, 211, 13 *P* d'accordo con *D* presenta la lezione *condam* al posto del tradito *quondam* e da solo *gracilis* al posto del tradito *gracili*; in *GL* III, 211, 19-20 *P* reca da solo *absolliuntur* al posto del tradito *absolvuntur*.

Queste poche lezioni, troppo poche per ricavare osservazioni che possano avere un valore apprezzabile, se da un lato ci spingono alla cautela, dall'altra però non vietano di azzardare qualche timida ipotesi: il manoscritto Parigino appare più vicino a Z^{33} che a *U* e, quanto alla bontà del testo, sembra presentarne uno complessivamente migliore rispetto agli altri due testimoni della stessa area. Se così fosse, ciò non stupirebbe, data la maggiore antichità del codice parigino, il cui redattore, nel ricavare l'*excerptum*, attinse senza dubbio ad uno stadio più antico del testo rispetto a quello testimoniato in *U* e in *Z*.

Dalla raccolta di tutti i dati possibili vecchi e nuovi, non ultimo l'apporto offerto dal Par. lat. 7530, emerge dunque un qua-

[33] Questa maggiore affinità fra *P* e *Z* rispetto a *U*, seppure assai debole, potrebbe comunque contribuire ad avvalorare l'ipotesi dell'origine cassinese del manoscritto Vaticano e dell'origine beneventana del Vallicelliano: cf. TARQUINI 2002a, *passim*.

dro piuttosto omogeneo, che vede senz'altro confermata l'affinità di gran lunga prevalente fra i due codici beneventani *U* e *Z*, spiegabile solo attraverso un'ascendenza comune. Da quest'ultima analisi risulta evidente, data l'entità delle omissioni rilevate in *U* che non trovano riscontro in *Z*, che non si possono far risalire tutti gli interventi cosiddetti redazionali all'antenato comune, ma che essi dovranno di necessità essere, almeno in parte, imputati anche ai singoli codici[34]. A proposito delle omissioni del Vallicelliano, dal momento che esse hanno coinvolto soprattutto *exempla* in greco, e non solo, si può pensare che il copista, o chi per lui, nel redigere questa copia delle *Institutiones* si sia ispirato a criteri di semplificazione[35], forse anche imputabili ad un diminuito interesse o ad una scarsa conoscenza della lingua greca nell'ambiente scrittorio in cui il codice è stato prodotto, per cui, dove non si comprometteva la comprensibilità del testo, si poteva procedere anche a qualche comodo taglio. Per quanto attiene l'accordo di *U* con gli altri testimoni, a volte anche in contrasto con *Z*, esso autorizza a considerare come più che probabile l'ipotesi che fra i rami diversi della tradizione sia intercorso un certo grado di contaminazione e che questa, data l'antichità dei codici d'area beneventana, si possa essere verificata già al tempo dell'antenato e che poi sia comunque proseguita anche al tempo della redazione dei nostri codici.

Passando ora al testo delle *Partitiones* offerto dal Vallicelliano, occorre premettere che la tradizione manoscritta dell'opera priscianea appare sostanzialmente bipartita e non priva di contaminazione fra i due rami[36]: a tale interpretazione non si sottrae nean-

[34] A differenza delle omissioni comuni ai due codici *U* e *Z* riconducibili all'antenato comune, sulla base di quelle presenti solo in *Z*, già De Nonno aveva ipotizzato che non tutte potessero risalire ad esso: cf. DE NONNO 1979, p. 138 n. 3.

[35] La medesima osservazione, pur se in forma ridotta, potrebbe farsi anche a proposito del testo delle *Partitiones*, che nel Vallicelliano, come si vedrà di seguito, appare decurtato di qualche *exemplum*, soprattutto in greco.

[36] Sulla tradizione manoscritta delle *Partitiones* si veda l'introduzione alla già citata edizione dell'opera curata da Marina Passalacqua (PASSALACQUA 1999, pp. XXXIX-XLVIII). Dei 63 codici recensiti, dieci risalgono al sec. IX e sono stati integralmente collazionati dall'editore: Bern, Burgerbibliothek, 179 (*G*); Darmstadt, Hessische Landes-

che il nostro codice che, pur nella scarsa leggibilità del testo, nella maggior parte dei casi si mostra affine ad uno dei due gruppi di testimoni, e solo in pochi altri si trova invece d'accordo con l'altro gruppo o con parte di entrambi, presentando talora anche lezioni *singulares*: a tale proposito il fatto che il manoscritto Vallicelliano si accordi nell'invertire l'ordine della trattazione dei libri virgiliani ottavo e nono con i codici *VTA*, non esclude che esso si trovi spesso in accordo anche con i testimoni *BCL*, poiché tale inversione, come sostiene l'ultimo editore, può risalire ad un guasto d'archetipo e parimenti la presenza in questi ultimi dell'ordine corretto potrebbe essere spiegata come risultato d'un ripristino effettuato direttamente sul testo virgiliano[37].

In *Partitiones*, 65, 10 *U* offre la lezione corrotta *verbiale* come tutti i mss. ad eccezione del solo testimone *T*; *U* al contrario concorda con *BCV* nel conservare il verbo *temere* alla riga 12 e *excepto-significat* alla riga 23; *U* concorda ancora con *BCV* offrendo la lezione corretta *trigene* alla riga 25; in *Partitiones* 66 *U*, d'accordo con *BCV*, non omette l'aggettivo *singularem* e come *BCV* conserva la lezione tradita *pluralis* alla riga 13 e in quella successiva sembrerebbe recare, d'accordo questa volta con *CT*, la lezione tradita *terminat*, corrotta in *terminant* nei mss. *BVAL*; alla riga 15 conserva la lezione corretta *orationis* insieme con *BCV*, mentre alla riga 17 presenta da solo la lezione *significationes tempus*, ma con le parole nello stesso ordine dei mss. *BCV*; alla riga 20 *BCV* omettono *in*, presente invece in *U* e in *TAL*; *U* nuovamente concorda con *BCV* nel mantenere l'ordine corretto di *secundae declinationis* alle righe

und Hochschulbibliothek, 3149 (*D*); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. Q 33 (*L*); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7498 (*B*); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11379 (*E*); Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1622 (*A*); Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. C 9 (*F*); Trier, Stadtbibliothek, 1086 (2180) (*T*); Valenciennes, Bibliothèque Municipale, 394 (377) (*C*); Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1649 (*V*). I manoscritti saranno citati secondo le sigle proposte dall'editore con la sola eccezione del ms. Vallicelliano, che continuerà ad essere citato con la sigla *U* per evitare facili equivoci. La bipartizione dello stemma è caratterizzata dal gruppo costituito dai codici *BCV* e da quello costituito dai codici *TAL*.

[37] Cf. Passalacqua 1999, p. xliv; De Nonno 1979, p. 131 n. 3.

21-22 e di *autem temporis* alla riga 23; in *Partitiones*, 67, 2 *U* insieme con *BCVT* tramanda l'ordine corretto di *vel-pertinet*, ma *U* da solo omette per omoteleuto le righe 2-3 *mares-ad*, mentre conserva *in feminino*, omesso invece dai mss. *BV* alla riga 6, e ancora conserva *quoque* della riga successiva omesso da *AL*; *U* offre la lezione *ignis pro* tramandata da *VTC* alla riga 10, dove insieme con *BCV* conserva *intenti*, omesso dal resto della tradizione; in *Partitiones* 68, 13 *U*, d'accordo con *BCV*, conserva la lezione corretta *orationis*, e alla riga 15 *coniugationis secundae* omessa da *AL* e tramandata da *BCVT*; *U* sembra conservare insieme ai mss. *BCV* le righe 17-19 *composita-tenacis* omesse in *TAL*, anche se nel manoscritto Vallicelliano le parole non appaiono tutte leggibili; in *Partitiones* 69, 14 *U* presenta da solo la lezione scorretta προτογ*NA* e la lezione corretta *id est primitiva vel* insieme con *BCVT*; alla riga 17 *U* conserva *ex quibus* omesso da *AL*, nonché la lezione tradita *integris* che in *AL* si presenta come *integris id est*; *U* si discosta nuovamente dai testimoni *TAL* che omettono ben cinque righe di testo in *Partitiones* 69, 19-24 *dic-posthabeo* e circa due in 69, 25-70, 1 *quid est-casus* e si accorda con *BCV* nel conservarle, anche se solo parzialmente leggibili; *U* concorda ancora con *BCV* nel conservare *igitur* di *Partitiones* 70, 7 omesso in *TAL*, che omettono anche la frase *quidam-est* alle righe 7-8, conservata da *U* e dal resto della tradizione; alla riga 11 ancora *U* conserva insieme a *BCV* la lezione corretta *vero* ed è sempre *U*, stavolta d'accordo con *TALV* nel conservare la lezione corretta *etiam*; in *Partitiones* 70, 13 l'*est* omesso in *AL* è conservato in *U* e nel resto della tradizione; *U* conserva la lezione tradita *aliud derivativum*, sebbene solo parzialmente leggibile, corrotta in *alia derivativa* in *TC*; in *Partitiones* 72, 13 la lezione *quare* omessa in *VB* in U viene sostituita dalla lezione singolare *cur*; *U* si accorda ancora con *BCV* nel conservare la lezione *lacrimas lacrimat* in *Partitiones* 89, 16-17, omessa dalla coppia consueta *AL*; in *Partitiones* 90, 3 *U* conserva la lezione tra-

dita *in Phormione* d'accordo con *BCV*, omessa in *AL* e, in accordo con tutta la tradizione, presenta la lezione scorretta *fugiens* al posto del corretto *fugitans* del testo di Terenzio[38]; *U* appare sempre d'accordo con *BCV* alla riga 4 nel conservare *temporis et* omesso da *AL*, e nell'offrire *participia temporis et futuri* nell'ordine corretto contro quello scorretto offerto alla riga 10-11 da *AL*, che alla riga 12 e alla 16 presentano la lezione corrotta *sunt* al posto di *habent* di *UBCV* e *orationis est* al posto del corretto *orationis* tramandato da *UBCV*.

L'affinità fra il codice Vallicelliano e i testimoni *BCV* fino a qui piuttosto evidente, nel testo delle *Partitiones*, 91 diventa così regolare da rendere inutile elencarne qui tutte le occorrenze, che si potrebbero riassumere dicendo che ogni qual volta la coppia *AL* si differenzia dal resto della tradizione, o perché omette o perché reca la lezione corrotta, il codice Vallicelliano, salvo presentare lezioni *singulares*, si trova sempre d'accordo con quest'ultima e viceversa:

i casi più significativi sono *antepaenultimum* di *Partitiones* 91, 12 omesso da *U* insieme con *BCV* ma presente in *AL*, oppure il lungo brano di *Partitiones* 91, 23-92, 20 *imperativo modo-immissio* omesso da *AL*, in cui è sostituito dalla breve frase *et reliqua per omnes modos*, ma tramandato in *U* e negli altri testimoni; nella medesima pagina dell'edizione il ms. Vallicelliano presenta inoltre la forma corrotta <*immi*>*titote* al posto del tradito *immittote* nella riga 25 e, sempre nella stessa riga, l'omissione di *immittant*, non altrimenti attestata; in *Partitiones* 92, 12 il Vallicelliano offre la lezione isolata *vel fuit* al posto del tradito *vel fui* e nella riga successiva le lezioni *erat* e *fuerat* al posto dei traditi *eram* e *fueram*; alla riga 18 solo *U* in tutta la tradizione aggiunge la parola *modo* davanti al tradito *in*<*finitivo*> e omette l'*immitti* successivo; alla riga 19 in cui i mss. *BC* recano *vel immissum*, *U* d'accordo con *ALV* presenta la lezione corretta *vel* e di nuovo si accorda alla riga 22

[38] Si veda per questo PASSALACQUA 1999, pp. XLIV n. 83 e 90 in apparato.

con *AL* nel conservare la lezione *facit praeteritum*, pur se solo parzialmente leggibile, omessa dal gruppo *BCV*; nella stessa riga *U* omette da solo il tradito *perfectum*; in *Partitiones* 93 *U* concorda sempre con *BCV*, di cui è utile citare soltanto il caso più significativo che consiste nell'aver conservato alla riga 19 la lezione *omitto-admissarius*, omesso dalla coppia *AL* e solo alla riga 8 reca la lezione *s unum* omessa da *VB* concordando con i testimoni *ALC*; *U* concorda ancora con *BCV* nel conservare le righe 12-19 di *Partitiones* 94 *scande-partes* omesse interamente da *AL*, ma si distingue da *BC* che alla riga 13 offrono la lezione corrotta *duas quas*, concordando nella lezione corretta solo con *V*; anche se raro l'accordo con i mss. *AL*, talora compare, come in *Partitiones* 95, 2 in cui *U* offre la lezione corretta *videntur*, pur se leggibile solo in parte, insieme anche col ms. *C* solitamente concorde con *BV*; alla riga 13 *U* torna a concordare con *BVC* nell'offrire la lezione *substantiae vel qualitatis vel*, corrotta nei mss. *AL* in *vel substantiae vel qualitatis*, ma alla riga successiva la forma corrotta *ut quis* attestata in BVC^{1} non compare in *U* che concorda con la lezione giusta *quis* offerta questa volta da *AL*; alla riga 15 ancora *U* concorda con *BVC* nel conservare *qualitatis* omesso da *AL*; fra la riga 22 e la 23 *acuto-acuto* Keil individuò una lacuna evidentemente risalente all'archetipo, poiché presente sia nel gruppo *BCV* sia in *AL*, e tutti i testimoni ad eccezione di *A* in luogo della lacuna scrivono *acuto et ultimo* compreso il ms. Vallicelliano, anche se qui solo parzialmente leggibile; in *Partitiones* 96, 11 *quis est* omesso da *TL* è invece conservato nel resto della tradizione e anche in *U* dove è però leggibile solo *quis*; alla riga 13 il gruppo *TAL* dopo il termine *appellativorum* aggiunge *quod suum est pronominum*, che non compare in *U* e negli altri testimoni; in *Partitiones* 97, 1 la lezione *alios nominativos*, corrotta in *alium nominativum* nei mss. *TAL* (*aliud*), compare in *BCV* e in *U*, anche se non totalmente leggibile; alla riga 16 *quale* omesso da *AL*, è invece conservato in *U* e nel resto della tradizione; alla riga 19 conservano la lezione corretta *sunt* il Vallicelliano e i mss. *BCV*, mentre il gruppo *TAL* reca la forma corrotta *sunt declinationis*; ancora in *Partitiones* 98, che nel Valli-

celliano appare quasi completamente illeggibile, alla riga 18 è possibile vedere che *mobilibus* omesso nei mss. *AL* qui è conservato come nei restanti testimoni *BCVT*; medesimo è l'accordo fra *U* e il gruppo *BCVT*, che in *Partitiones* 99, 13 conservano l'interrogativo *quale* omesso in *AL*; alla riga 26, nonostante che in *U* si legga solo parzialmente la parola greca παραλληλότητος, il ms. appare evidentemente d'accordo con *BCV* nel conservare la lezione *id*-παραλληλότητος omessa nel gruppo *TAL*, che al posto del *tri* successivo, conservato sia in *U* che in *BCV*, ancora oppone la diversa lezione *una*; in *Partitiones* 100, 6 in cui *AL* reca una lunga omissione *nutris-nutrient* (r. 13), *U*, sebbene anche qui poco leggibile, mostra chiaramente, almeno fino al *nutriebam* alla riga 8, l'accordo con gli altri mss.; stessa situazione alle righe 13-14 in cui il passo *modo-personam*, omesso in *AL*, compare invece in *BCV* e in *U*, che nella stessa riga presenta da solo la lezione corrotta *nutrito* al posto del corretto *nutrite*; alla riga 15 *U* presenta ancora un'omissione isolata *nutriant-nutrito*; in *Partitiones* 102, 7 *U* si accorda con *BV* nel dare la lezione corrotta *duobus* al posto di *duabus*, ma concorda invece con *ATV* nel conservare fra le righe 7 e 8 la frase *ut-arce*, omessa dai mss. *BCL*; alla riga 10 i mss. *BCL* dopo *ab* presentano l'integrazione *tracta singulas partes* che non compare né in *U* né *ATV*; in *Partitiones* 103, 5 *U* presenta al posto del tradito *et* un uno scorretto *ast*; alla riga 7 *U* concorda con *BCV* nell'offrire la lezione corretta *quicquid* e concorda con *VA* nell'omettere *bellicosa bellicosum* alla riga 12, dove insieme con *BCVL* offre la lezione corretta *bellienus*; alla riga 15 il Vallicelliano oltre a presentare la lezione corretta *duellum* insieme ad *ACLV*, offre *pro duello* e *per duellis* al posto dei traditi *pro bellum* e *perduellio*, ma conserva nella stessa riga l'*a* corrotto in *ex* nei mss. *BC*; alla riga 20, dove i mss. *TL* aggiungono un *est* dopo *orationis*, *U* conserva la lezione corretta concordando con *BCVA*, ma alla riga 22, dove i mss. *BTCL* aggiungono un *et* dopo *sigillum*, e i mss. *BTAL*[1] aggiungono *signat* dopo *signas*, *U* anche qui conserva la lezione corretta in accordo ancora con *VA*; alla riga 25 il Vallicelliano conserva la lezione corretta *in quarto* insieme con i mss. *VA*; alla riga

27 il Vallicelliano offre la lezione corrotta *omonymo*; dal *significat* della riga 27 di *Partitiones* 103 alla riga 10 della pagina successiva dell'edizione, il Vallicelliano omette quasi tutte le citazioni, e continua con le omissioni alla riga 12 dove omette *derivativae cuius speciei*, in parziale accordo con *BCL*, o alla riga successiva in cui da solo omette *etiam patriae*, dove però conserva la lezione corretta *ab* insieme con *VAL*; alla riga 18 omette ancora *et ab hoc* d'accordo con *VA* e alla riga 20 conserva la lezione corretta *nominatum*, alla riga 22 reca la lezione corrotta *lauro* insieme col gruppo *TAL*, mentre alla riga 24 offre la lezione corretta *Laurentius* come *VA*; in *Partitiones* 105 il Vallicelliano offre la lezione corretta in più casi, come *Saturnius* alla riga 7 in accordo con *TALC*, come *dici* alla riga successiva, omesso da *CL*, come *figuraverit* alla riga 10 in accordo con *BVAT*, ma attesta la lezione corrotta τουσκιπωνος d'accordo con *CA* alla riga 11 e l'errore isolato *grecionesse* al posto del corretto *Graecum esse*; *U* concorda con *BCVA* alla riga 12 nell'offrire la lezione corretta *orationis* e con *BVA* alla riga 12 nel conservare l'*id est* omesso dal gruppo *TCL*; alla riga 26 *U* presenta invece, almeno per quanto è dato leggere, l'omissione del passo *significationis-est*, che però viene parzialmente ripristinato dopo *secundae* della riga successiva *c<uius est signi>ficationis. A<ctivae>*; in *Partitiones* 106, 12 *U* concorda con *VC* nel dare la lezione corrotta *futuro* e nella lezione corretta *vel* in accordo con *VAT*; alla riga 12-13 *U* reca la forma scorretta *praesenti* e omette da solo il successivo *declina*, offrendo al suo posto la lezione corrotta *Passiva* al posto del tradito *passivum*; in *Partitiones* 107, 8-9 *U* omette per omoteleuto *ea-atque*, concordando in parte con il gruppo *VBTA* che però omette per semplicare il testo eliminando *atque ea diversa* (r. 8-9) e *atque ea diversa penitus* (r. 9); alla riga 16 l'omissione di *atque-geruntur* dei codici *BCL* non sembra aver coinvolto anche *U* che, anche se qui solo parzialmente leggibile, reca almeno le parole *dum parte geruntur*; in *Partitiones* 108, 8 *U* conserva *est* omesso da *ACL*; in *Partitiones* 112 *U* da solo omette il tradito *fac ab* alla riga 5 e *praeterito* alla riga 18; in *Partitiones* 113, 10-11 *U* conserva la lezione corretta *cuius est modi hoc verbum* d'accordo col gruppo *BCVA*.

Da questo lungo elenco di lezioni e di errori che la nuova lettura strumentale del manoscritto Vallicelliano ha permesso è dunque possibile ricavare alcune osservazioni, che serviranno se non altro a meglio collocare il codice nell'ambito della tradizione manoscritta delle *Partitiones*, pur nella consapevolezza che un testo trasmesso su palinsesto non possa per sua natura contribuire in modo risolutivo a stabilire con precisione i possibili rapporti intercorsi fra i testimoni. Dal quadro sopra descritto siamo autorizzati a dire che il Vallicelliano risulta prevalentemente affine al gruppo *BCV*, anche quando il gruppo presenta lezioni corrotte e fra questi in particolare a *V*, con cui concorda più che con ogni altro, anche nei casi in cui quest'ultimo si distingue da *BC* e si accorda con gli altri e generalmente con *A*. Inoltre se è vero che *U* raramente si discosta dal gruppo *BCV*, in un sensibile numero di casi esso concorda anche con l'altro, prevalentemente costituito dai mss. *TAL*, o con parte di esso e soprattutto quando offre la lezione corretta. In qualche sporadico caso oltre alle lezioni *singulares* il ms. Vallicelliano si accorda con singoli testimoni contro tutti gli altri. In ultimo si può dire che il ms. Vallicelliano presenta un testo che concorda con l'ipotesi di una tradizione bipartita e al tempo stesso contaminata[39].

Il Vallicelliano C9 si conferma quindi, grazie alla nuova autopsia, un codice di pregio, dal testo sostanzialmente buono, a volte anche ottimo, che, seppur entro i limiti di un testimone mutilo e palinsesto, ribadisce il ruolo importante che la civiltà scrittoria di area beneventana esercitò nel vasto panorama della tradizione altomedievale.

[39] Come già sostenuto in PASSALACQUA 1999, pp. XLV-XLVI.

BIBLIOGRAFIA

CAVALLO 1975 = G. CAVALLO, *La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinese*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo*, Spoleto, 1975 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 22), pp. 357-414.

DE NONNO = M. DE NONNO, *Contributo alla tradizione di Prisciano in area beneventano-cassinese: il Vallicell. C9*, «RHT», 9 (1979), pp. 123-139.

GRIZZUTI 2007 = M. R. GRIZZUTI, *Nuove tecnologie per antichi documenti*, in F. LO MONACO – P. MOLINELLI (a cura di), *L'*Appendix Probi. *Nuove ricerche*. Atti del Seminario, Bergamo, 20-21 maggio 2004, Firenze 2007, pp. XIII-XV.

KEIL 1859 = H. KEIL, *Grammatici latini*, III, Lipsiae 1859.

PASSALACQUA 1999 = *Prisciani Caesariensis Opuscula*, II, ed. M. PASSALACQUA, Roma 1999 (Sussidi eruditi, 48).

TARQUINI 2002a = B. M. TARQUINI, *Un "Prisciano" conteso: ancora sui codici grammaticali in scrittura beneventana fra VIII e IX secolo*, «IMU», 43 (2002), pp. 369-382.

TARQUINI 2002b = B. M. TARQUINI, *I codici grammaticali in scrittura beneventana*, Montecassino 2002 (Biblioteca cassinese, 2).

PATRIZIA TOSINI – VIVIANA ROSATO

Circolarità di modelli cassinesi nella pittura della Controriforma: i casi di Bernardino Passeri e Marco Mazzaroppi

1. È stata in più occasioni lamentata la mancanza di una disamina della politica delle arti a Montecassino nel Cinquecento ed in effetti, ad oggi, mancano ancora gli strumenti concreti per tracciarla, a partire da un censimento capillare delle opere di età moderna perdute, disperse e conservate, che facevano capo all'abbazia tra XVI e XVII secolo[1].

Uno dei fili da tirare per recuperare il perduto e il disperso è sicuramente quello della committenza degli abati che, in virtù delle loro origini e dei loro spostamenti nei cenobi benedettini collegati alla casa madre sul territorio italiano, hanno dato impulso alla circolazione degli artisti e delle opere d'arte[2].

Montecassino difatti, ad onta della sua posizione e della condizione di cenobio, fu tutt'altro che un luogo chiuso e per la seconda metà del Cinquecento ci sono pervenute notizie di numerose visite, tanto illustri quanto significative, anche per le relazioni artistiche: basti per tutte ricordare quelle di Ignazio di Loyola, Carlo Borromeo e Filippo Neri, tre futuri santi che ebbero un ruo-

[1] Questo intervento è stato presentato alla giornata di studi *Arte a Montecassino e nella Congregazione Cassinese tra medioevo ed età moderna. Perduto, disperso, conservato* (a cura di I. BRUNO, G. OROFINO, P. TOSINI), Università di Cassino, 22 maggio 2009.

[2] Una prima apertura sulle committenze abbaziali nel Cinquecento è stata offerta da Claudia Tempesta nella scheda del bozzetto di Francesco e Leandro Bassano per la grande tela con la *Moltiplicazione dei pani e dei pesci* per il refettorio cassinese, andata distrutta (TEMPESTA 1995, pp. 50-61; EAD. 2007, pp. 67-77).

lo cruciale per le arti figurative[3]. La loro presenza a Montecassino avviò, tra l'altro, sin dalla fine del Cinquecento, una continua e ben documentata relazione tra l'Ordine gesuita, la Congregazione oratoriana e l'abbazia, un legame la cui importanza è stata sinora misconosciuta, ai fini dello studio sulla circolazione artistica tra questi tre soggetti in età post-tridentina. I casi da indagare sono ovviamente numerosissimi, qui mi limiterò solo ad indicare alcune possibili tracce, senz'altro suscettibili di ulteriori approfondimenti, a partire proprio dalla produzione figurativa cassinese nell'età della Controriforma.

Un prodotto emblematico di quest'ultima è il volume *Vita et miracula sanctissimi patris Benedicti* – pubblicato in più edizioni nel corso del XVI secolo – con episodi della vita del fondatore illustrata per immagini, incise a bulino da Aliprando Caprioli, sulla scorta di disegni di Bernardino Passeri. Si tratta di uno dei primi esempi di una formula libraria e artistica che avrà grande fortuna in età controriformata, essendo funzionale alla divulgazione, anche tra gli strati meno colti della popolazione, delle vite dei santi di antica e nuova canonizzazione. Esistono molti casi consimili, tutti posteriori al prototipo benedettino: basti ricordare le tavole di Francesco Vanni e Pieter de Jode sulla vita di Santa Caterina da Siena (1597), quelle di Adriaen Collaert su San Nicola da Tolentino (1609), o quelle di Luca Ciamberlano e Guido Reni sulla vita di San Filippo Neri (1609-1614).

Il primo esemplare del volume di Caprioli/Passeri fu stampato a Roma nel 1579 (fig. 1), su istanza dei benedettini spagnoli – come si legge nel frontespizio –, sotto il patrocinio del cardinale Giacomo Savelli, già tra i principali finanziatori del Seminario romano e protettore dell'Ordine gesuita. Nel frontespizio il porporato è definito protettore anche della congregazione benedettina di Spagna. La seconda edizione (fig. 2), in tutto uguale alla prima, vide la

[3] I rapporti tra Montecassino e gli Oratoriani furono serratissimi e sistematicamente documentati sin dall'epoca di Filippo Neri (cf. LENTINI 1981, pp. 16-24; CISTELLINI 1989, *ad indicem*).

luce a Roma nel 1596: in questo caso però il patrocinatore fu l'abate di Montecassino, le cui insegne hanno sostituito, nel frontespizio, quelle del cardinale romano. L'anno di pubblicazione di questa seconda edizione cade sotto l'abbaziato di Basilio II da Gussago (1595-96), ma è verosimile che l'opera possa essere stata promossa qualche tempo prima, ricollegandosi dunque alla volontà dell'abate Girolamo Ruscelli da Perugia (1590-95), a cui si deve anche la commissione del già ricordato quadro di Bassano.

Suscita una certa curiosità la coincidenza che sia Francesco Bassano che Bernardino Passeri siano stati attivi negli stessi anni per i benedettini cassinesi e per l'Ordine gesuita: il primo aveva eseguito un celebre dipinto con la *Trinità* per la cappella Taro nella chiesa del Gesù, il secondo è legato al Seminario romano, al cui servizio è documentato in numerose occasioni, e forse – come vedremo più oltre – nella stessa cappella Taro. C'è quindi da pensare che l'abate Ruscelli guardasse con attenzione alle scelte artistiche supportate all'epoca dalla Compagnia di Gesù.

Il Passeri (o Passari/Passarus, come si firma in diverse incisioni) è un personaggio ancora in larga misura misterioso: a parte un suo più famoso omonimo orefice romano ucciso nel 1527 dai lanzichenecchi, per la seconda metà del Cinquecento il lessico Thieme-Becker riporta altri due artisti con questo nome, l'uno medagliere pontificio, attivo per Gregorio XIII, l'altro pittore e incisore[4]. Ad una più attenta verifica delle fonti a disposizione, direi che si tratti del medesimo autore, definito nei documenti 'anconitano', censito come 'civis Romanus' sin dal 1562 e abitante in via Giulia, presso San Giovanni dei Fiorentini, parrocchia che all'epoca raccoglieva diverse famiglie di artisti. Qui Passeri abitò almeno per tutti gli anni Ottanta, quando sono attestate diverse

[4] THIEME – BECKER XXVI, 1932, pp. 283-284. Per una sintetica biografia del Passeri incisore si veda anche TALAMO 1993, p. 540; altre notizie in LEUSCHNER 2005 (con bibl. precedente). Ultimamente Emmanuel Lurin (LURIN c.d.s.) ha riferito in maniera del tutto convincente a Bernardino Passeri i disegni del codice Perrins, già ritenuto di Étienne du Pérac, con vedute dei monumenti antichi di Roma, aprendo così un filone inedito di attività di questo disegnatore anche sul versante dei disegni di rovine.

nascite di figli del pittore[5]. Nel 1581 è iscritto all'Accademia di San Luca, nel 1583 ai Virtuosi del Pantheon (probabilmente introdotto dall'intagliatore Aliparando Caprioli), dove è ricordato avere una bottega 'agli Orefici', cioè presso Sant'Eligio, in via Giulia[6]. Nel 1582 è menzionato come autore delle cere per alcune medaglie commemorative della fondazione del Collegio romano, realizzate dall'orafo piemontese Bartolomeo Argentiero[7]. Nel 1596 è ancora censito in alcune note di pagamento dei Gesuiti, un utile *post quem* per la sua data di morte, ad oggi sconosciuta e da più parti erroneamente indicata al 1590[8].

[5] Il Passeri, nativo di Ancona, fu iscritto alla cittadinanza romana il 15 aprile 1562: cf. AGOSTINELLI SCIPIONI 1975, p. 98. Dagli appunti manoscritti di Friedrich Noack, conservati presso la biblioteca Hertziana a Roma, apprendiamo che lo studioso aveva rintracciato diverse occorrenze di Bernardino Passeri in archivi romani: nell'archivio dell'Università degli Orefici presso Sant'Eligio, dove probabilmente il Passeri aveva una bottega, è ricordato come «quondam Jacobi, Romanus pictor in Urbe in via Julia», con moglie Caterina Orvita; dall'archivio della parrocchia di San Pietro risulta infatti essersi sposato il 13 ottobre 1571 con una Caterina di Agostino senese (CASCIOLI 1924, p. 523). Nel codice Vat. lat. 8001, I, ff. 79-80 (Biblioteca Apostolica Vaticana), sono ricordati alcuni figli di Bernardino «Passari» pittore anconetano e di Ortensia de Angelinis fiorentina, battezzati a San Giovanni dei Fiorentini: Curtius Vincentius (1566), Livia (1568), Laura (1572, morta nel 1580), Lavinia Maria (1574), Pietro Paolo (1577). Un figlio di Caterina, Ottavio, fu battezzato nel 1592 a San Nicola degli Incoronati (San Lorenzo in Damaso). Ho rintracciato inoltre alcune notizie sui figli del pittore anche in Archivio Storico del Vicariato di Roma, *S. Giovanni dei Fiorentini, I, 1532-1571* (Battesimi I, Morti I, Stati delle Anime 1589), f. 129: 4 novembre 1570, «seppellito un puto di Ber. Passero»; *S. Giovanni dei Fiorentini, II* (Battesimi 1571-1590 / Matrimoni 1571-1600 / Morti 1571-1600), f. 11v: 25 novembre 1576, Cinthia figlia di Bernardino Passeri sposa Girolamo Gavollius pisano; f. 15: 17 settembre 1580, Livia figlia di Bernardino Passeri sposa Matteo Riccio fiorentino; f. 132: 22 agosto 1580, Laura di Bernardino Passeri morta (sepolta all'altare maggiore). Negli stessi anni sono registrati presso la parrocchia di San Giovanni dei Fiorentini lo scultore Giovan Battista della Porta e i pittori Francesco da Castello, Tommaso 'bolognese' (Laureti?) e Giacomo Squilla fiorentino.

[6] ORBAAN 1915, p. 32: «Alibrando Capriolo, intagliatore di stampe a Roma» è iscritto ai Virtuosi del Pantheon nel 1574; «Bernardino Passaro pittore apresso la chiesa degli Orefici», l'8 maggio 1583 (cf. anche TIBERIA 2000, p. 175). Per la sua presenza tra i pittori della Compagnia di San Luca vedi MISSIRINI 1823, p. 26.

[7] BERTOLOTTI 1884, pp. 124-125; PIRRI 1970, pp. 65, 269-271; BAILEY 2003, p. 36.

[8] AGOSTINELLI SCIPIONI 1975, pp. 98-99. Purtroppo nessun riscontro sull'anno di morte ha dato la ricognizione sul *Libro dei Morti* della parrocchia di San Giovanni dei Fiorentini presso l'Archivio Storico del Vicariato di Roma.

La notizia riportata dal Malvasia che il Passeri (curiosamente annoverato tra gli artisti bolognesi) fosse stato lodato dal 'Giglio' nei suoi scritti, cioè dal letterato Giovanni Andrea Gilio da Fabriano, ci offre un'altra sponda di collegamento tra Bernardino e la Compagnia di Gesù nella seconda metà del Cinquecento: è noto che il poeta marchigiano, conterraneo del pittore, aveva dedicato il suo più celebre dialogo controriformato, *Degli errori dei pittori* (1564), al "Gran Cardinale" Alessandro Farnese, principale mecenate dell'Ordine di sant'Ignazio sullo scorcio del Cinquecento; inoltre nel 1573 dedicava al già ricordato cardinale Giacomo Savelli, protettore dei Gesuiti, il volume su *Le persecutioni della chiesa descritte in cinque libri*[9].

Pur essendo più volte menzionato come scultore (nell'accezione di orefice, medaglista e incisore) e pittore, del Passeri è a noi ad oggi nota esclusivamente la produzione di disegnatore per raccolte di incisioni, soprattutto a carattere agiografico, dal *Rerum Sacrarum Liber* di Lorenzo Gambara del 1577, alle celebri *Evangelicae historiae imagines* con testo del gesuita Geronimo Nadal, stampate nel 1593, a cui si possono ora aggiungere i disegni del codice Perrins con rovine di Roma[10].

I disegni preparatori (figg. 3, 4) per la già menzionata *Vita di San Benedetto*, conservati agli Uffizi, ci mostrano un artista di capacità indubbiamente solide, ricco di suggestioni nordiche, non solo nella descrizione dell'ambiente naturale, ma anche nei tratti affilati e lievemente espressionisti dei personaggi, il che ci riconduce senza dubbio all'interno del *milieu* figurativo gesuita, che predilesse artisti attenti al naturalismo e alla pittura di paesaggio, come Tarquinio Ligustri e i fiamminghi Hans van Aachen e Joseph Heintz il Vecchio. Tali sentori d'oltralpe li ritroviamo anche nelle stampe della vita di san Benedetto (figg. 5, 6).

[9] MALVASIA ed. 1841, I, p. 193.

[10] Vedi *supra*, n. 4. È invece inaccettabile l'attribuzione al Passeri del dipinto proposto da AGOSTINELLI SCIPIONI 1975, p. 102, fig. 11, esclusivamente sulla base di affinità compositive con la corrispondente stampa del Vangelo di Nadal.

Mi sembra dunque prezioso recuperare una fugace nota di Livia Carloni, che ha proposto di identificare il nostro incisore col misterioso 'Bernardino' citato nei documenti della cappella Taro al Gesù (fig. 7), quale coautore degli affreschi con il *Battesimo di Cristo* insieme al faentino Ferraù Fenzone[11]. Pur non avendo riscontri dirimenti, è possibile notare puntuali assonanze tipologiche dei personaggi sul fondo a sinistra, oltre al *ductus* del paesaggio, particolarmente rigoglioso e di ispirazione nordicheggiante, che potrebbe spettare proprio al pittore di Ancona.

Sulla base dei confronti con la notevole opera grafica del Passeri, direi invece di lasciar cadere l'attribuzione a quest'ultimo del debole dipinto con *San Benedetto che accoglie i santi Mauro e Placido*, esposto nella pinacoteca di Montecassino (fig. 8), riferimento fuorviato dal fatto che il quadro è mutuato dalla corrispondente stampa del volume illustrato da Passeri e Caprioli.

Il florilegio incisorio benedettino vide la luce a Roma nel 1579 e nel 1596; tra le due edizioni, cade la raccolta *Speculum et exemplar Christicolarum*, nella seconda edizione romana del 1587, illustrata nuovamente dalle immagini di Passeri e glossata con i versi dell'abate-poeta Angelo De Faggis, detto il Sangrino[12]. Anche quest'ultimo fu senza dubbio un *trait-d'union* tra Gesuiti e Benedettini cassinesi: oltre alla sua amicizia tradizionalmente nota con s. Ignazio, proprio lo *Speculum* è dedicato ad uno storico protettore dell'Ordine, Odoardo Farnese, e si conclude con versi dedicati a Pietro Bianco, rettore della Compagnia di Gesù di Firenze, e al gesuita Innocenzo Fontana.

Il Sangrino, stando alle fonti, fu anche il primo mecenate a Montecassino di Marco Mazzaroppi, artista per certi versi simbolo della cultura figurativa post-tridentina nell'abbazia. Poiché, se è pur vero che siamo in presenza di una personalità discontinua, con frequenti cadute qualitative, le iconografie elaborate da questo artista sanciscono un modello per l'immagine di san Benedetto tra

[11] CARLONI 2001, p. 90.
[12] Sul poema di De Faggis si veda AVAGLIANO 1981.

fine Cinque e primo Seicento che potremmo definire senza esitazioni di marca 'cassinese'. Le effigi del fondatore dell'Ordine dipinte da Mazzaroppi, difatti, nella loro asciuttezza controriformata, non sono mai semplici icone «senza tempo» – per citare Zeri –, ma, al contrario, rivelano puntuali elementi che fanno di quella rappresentazione un emblema permanente dell'abbazia e della sua supremazia religiosa e politica: in tutti i dipinti del pittore di San Germano è sempre ben in vista l'edificio di Montecassino, descritto con oggettività topografica, affiancato dalla Rocca Janula, simbolo del territorio di San Germano e dei possedimenti cassinesi; inoltre, nei medesimi quadri Benedetto impugna costantemente un pastorale descritto con precisione nei suoi intagli e figurazioni (fig. 9). Quest'ultimo pregevolissimo oggetto liturgico è di certo quello già menzionato in sacrestia nella descrizione di Montecassino di Giambattista Bolvito (1585), poi da Onorato Medici (1610) e ancora registrato in un inventario di sacrestia del 1628, citato da Caravita:

> Un pastorale tutto d'argento fatto la volta a modo di vite che saglie super un tronco con un angelo grande che con mano stesa tiene la volta e tre angelini che saglieno su per la detta, et un padre S. Benedetto a sedere nella sommità o fine di detta che dà la benedizione a S. Mauro che ivi stà in ginocchi, ambedue indorati: [la conocchia fatta a finestrelle et colonnette intagliate, con sei angeletti che tengono la passione in mano, e tutte le sopraddette figure sono di rilievo, e parte indorate, il bastone lavorato a faccette intagliato et indorato diviso in cinque nodi][13].

[13] Per la descrizione del monastero redatta da Bolvito si veda PANTONI 1964, p. 350 n. 38 (dove si afferma che il pastorale fu consegnato ai francesi nel 1796). Per il pastorale d'argento vedi anche CARAVITA 1870, III, pp. 161-162. L'oggetto è ricordato anche nella descrizione dell'abbazia di Onorato Medici (1610), riportata dallo stesso CARAVITA (1870, III, p. 434): [in sacrestia] «il pastorale grande d'argento indorato: che in Italia non vi è il simile». Caravita riteneva che fosse stato eseguito su commissione dell'abate Crisostomo d'Alessandro (1527-28), ma esso ricompare anche in immagini prodotte in precedenza in ambito benedettino, come in un'iniziale miniata del graduale

La perfetta riproduzione nei dipinti di Mazzaroppi dell'antico e prezioso bastone liturgico permetteva dunque di identificare il Fondatore dell'Ordine nell'abate in carica, affermando con espliciti rimandi simbolici il ruolo di guida suprema di quest'ultimo.

Uguale messaggio politico 'cassinese' dovevano probabilmente veicolare le due pale d'altare di Mazzaroppi per la collegiata di Santa Maria del Colle a Pescocostanzo, a suo tempo correttamente identificate da Cannatà[14]. La più eloquente in tal senso raffigura la *Madonna di Costantinopoli tra i santi Benedetto e Francesco* (fig. 10), in cui sullo sfondo è visibile Montecassino e dove il Fondatore impugna ancora una volta il celebrato pastorale cassinese, emblema del potere abbaziale[15]. La necessità di riaffermazione della supremazia di Montecassino su Pescocostanzo nel corso del sedicesimo secolo si era fatta più stringente, dal momento che l'abbazia si contendeva dalla metà del Cinquecento il controllo della cittadina abruzzese con la diocesi di Sulmona: gli abati ne uscirono infine vincitori, prima con decisione rotale del 1562 e di nuovo nel 1573, ma le controversie si protrassero almeno fino al 1588[16].

M dei Santi Severino e Sossio, datata tra 1519 e 1523 (cf. PERRICCIOLI SAGGESE – PUTATURO MURANO 1991, p. 163). Ringrazio Teresa D'Urso per le indicazioni sui codici decorati di Montecassino.

[14] CANNATÀ 1985, pp. 133-134.

[15] La pala di Mazzaroppi nella collegiata pescolana è ancora priva di un preciso riferimento cronologico: l'altare di Santa Maria di Costantinopoli era già esistente nel 1584 e nel 1618 risultava sotto lo juspatronato di Bravero de Amico e Pomponio de Matthei (SABATINI 1995, II, p. 84). La sua esecuzione potrebbe essere in qualche modo collegata alla committenza della celebre tela di Tanzio da Varallo, eseguita nel 1614 per la chiesa pescolana di Gesù e Maria, ma poi assegnata alla collegiata, dove si trova proprio a fianco della tela di Mazzaroppi (cf. DI MATTEO 2000, p. 77; TERZAGHI 2000, pp. 233, 237-238). Il dipinto di Tanzio fu commissionato a spese del barone Tommaso d'Amata dalla moglie di questi, Pompa de Matthei, ritratta sul margine della tela in qualità di donatrice. Costei potrebbe essere stata la committente anche della tela di Mazzaroppi, il cui altare di Santa Maria di Costantinopoli – antica icona che figura nel quadro del pittore di San Germano – apparteneva altresì alla famiglia De Matthei: anche in quest'ultimo dipinto compare il ritratto del donatore, forse un membro della famiglia di Pompa o lo stesso Tommaso d'Amata.

[16] MINOZZI 1925, pp. 318-319; 336-337. Cf. anche LIBORIO DE PADOVA 1866, pp. 34-40.

Oggi, grazie al prezioso censimento effettuato da Ivana Bruno sugli inventari delle soppressioni prima napoleoniche e poi unitarie, abbiamo un quadro pressoché completo dei dipinti di Mazzaroppi conservati a Montecassino a fine Ottocento[17]. Alcuni di essi erano già stati rintracciati da Viviana Rosato: a questi propongo di aggiungere anche una assai deteriorata *Ascensione di Cristo* (fig. 11), che mostra decise affinità con la mano del pittore di San Germano.

Patrizia Tosini

2. Volendo considerare il contributo dato dalla committenza degli abati alla circolazione delle opere d'arte e in particolare alla diffusione dell'immagine benedettina cassinese nel resto d'Italia, il ruolo ricoperto dal pittore Marco Mazzaroppi (1550-1620) risulta senza dubbio emblematico[18]. Attraverso la testimonianza di De Dominici, fonte nota però per essere spesso fantasiosa, sappiamo che l'artista ebbe il privilegio di compiere i suoi primi studi nell'abbazia di Montecassino, grazie alla fiducia riposta in lui dall'abate Angelo De Faggis, il quale, accorgendosi delle sue attitudini artistiche, decise di mandarlo a Roma a proprie spese affinché perfezionasse gli studi[19]. La protezione di De Faggis permise dunque a Mazzaroppi di sperimentare un tipo di pittura devozionale, rivolta essenzialmente all'ambiente monastico del cenobio cassinese, caratterizzata da uno stile rigoroso, castigato ed essenziale, espressione dei nuovi canoni religiosi post-tridentini.

Altro cruciale veicolo di diffusione dell'immagine benedettina in Italia fu di certo la committenza dell'abate Onorato Scalisi, il

[17] BRUNO 2009.

[18] Per quanto concerne il profilo dell'artista si rimanda a CANNATÀ 1985, pp. 109-136; ROSATO 2004, pp. 215-240.

[19] DE DOMINICI 1743, II, pp. 166-167; GROSSI 1820, VII.

quale costituì un importante legame tra Montecassino e l'abbazia benedettina di San Martino delle Scale, presso Palermo, favorendo lo scambio di opere tra i due monasteri. Nel 1506 l'abbazia siciliana veniva infatti inclusa nella Congregazione cassinese ed i rapporti tra i due cenobi furono rinsaldati il 13 gennaio 1600, quando Onorato Scalisi divenne abate del monastero palermitano, passando poi, nel 1609, al vertice dell'archicenobio cassinese, dove rimase fino al 1614. Dopo una permanenza di quattro anni presso la Badia di Firenze, Scalisi tornò poi, nel 1618, a ricoprire il ruolo di abate di San Martino[20].

Un chiaro indizio della circolazione dei modelli cassinesi è fornito dal dipinto di Mazzaroppi giunto fino a San Martino delle Scale, raffigurante *San Benedetto che chiede al Crocifisso protezione su Montecassino e San Germano* (fig. 12), odierna Cassino[21]. L'opera è sostanzialmente identica a quella eseguita da Mazzaroppi per Montecassino (fig. 13), conservata oggi nella pinacoteca del museo. Le differenze tra i due quadri sono minime: nella tela palermitana il volto di san Benedetto appare soltanto leggermente più scarno e l'iscrizione sul libro posto sotto il crocifisso risulta in questo caso integra e ben leggibile (*Respice / de celo / et vide / et visita vineam / istam / et p*[*er*]*fice / eam qua*(*m*) / *planta/vit dex/tra*])[22].

La motivazione dell'esistenza di due opere tanto simili tra loro, quanto geograficamente lontane, va dunque ricercata nella vicenda del monastero di San Martino delle Scale, e soprattutto nella figura di Scalisi, con ogni probabilità committente per l'abbazia

[20] FRANGIPANI 1905, pp. 45-46, 95-109, 147-152. I primi rapporti del cenobio palermitano con Montecassino risalgono al 1396, quando il papa Urbano V, venuto da Avignone in Italia, fece appello a tutti i monasteri benedettini affinché aiutassero economicamente l'abbazia di Montecassino, culla dell'Ordine, in quegli anni caduta in rovina.

[21] Olio su tela, cm 128 × 94. Il dipinto, pubblicato come 'anonimo' da S. Lanuzza in DI NATALE – MESSINA 1997, pp. 118-119, fu attribuito per la prima volta a Mazzaroppi in ROSATO 2004, pp. 237-239; in seguito è stato di nuovo ricondotto ad "anonimo artista siciliano" da GUTTILLA 2006, p. 178.

[22] L'iscrizione, un'invocazione a Dio affinché difenda e protegga il suo popolo, è tratta dal *Libro dei Salmi*, LXXIX (15-16) («…guarda dal cielo e vedi e visita questa vigna, proteggi il ceppo che la tua destra ha piantato»).

siciliana della replica del *San Benedetto* eseguito da Mazzaroppi per Montecassino. Il *San Benedetto* di San Martino potrebbe dunque essere stato eseguito tra il 1609 e il 1614, periodo di permanenza dell'abate presso Montecassino, come dono all'abbazia di Palermo in ricordo del suo precedente mandato, oppure, molto più probabilmente, all'epoca del suo secondo soggiorno siciliano, nel 1618, come sembrerebbe confermato dai dati stilistici (comunque entro il 1620, anno di morte di Mazzaroppi).

Un'ulteriore conferma del ruolo cruciale rivestito dal pittore di San Germano per la formulazione dell'iconografia benedettina legata al cenobio cassinese è la presenza nel museo Correale di Sorrento di una piccola tela raffigurante una *Madonna col Bambino e san Benedetto che legge la Regola a due monache benedettine* (fig. 13), riferita all'artista da Roberto Cannatà[23].

La scena rappresentata può forse ricollegarsi a quanto riportato in un documento seicentesco, conservato presso il monastero di suore benedettine di Sant'Andrea di Arpino: vi si riferisce che nel 1611 l'allora vescovo di Sora, Gerolamo Giovannelli, aveva richiesto alle benedettine del monastero di San Giovanni Battista di Subiaco di inviare presso il cenobio di Sant'Andrea apostolo di Arpino due monache particolarmente esperte di vita monastica, al fine di istruire alla Regola di san Benedetto le religiose di Arpino, che dopo il Concilio di Trento avevano adottato la stretta clausura[24]. Il dipinto di Mazzaroppi potrebbe dunque riferirsi all'arrivo nel monastero arpinate delle due monache, investite simbolicamente dell'importante compito direttamente dal Fondatore, che legge loro la Regola. Il legame dell'opera con tale vicenda fornirebbe inoltre una precisa, nonché plausibile, datazione al 1611, confortata anche dal confronto con le opere dell'artista di più evidente maturità stilistica, raggiunta nell'ultima fase della sua produzione e

[23] CANNATÀ 1985, p. 129.

[24] *Il monastero* 1992, p. 11. Purtroppo, non mi è stato concesso di vedere il documento originale, per lo stretto regime di clausura ancora vigente nel monastero.

contaminata dai modelli partenopei di Teodoro d'Errico, Francesco Curia e Girolamo Imparato.

Quanto alle circostanze che poterono favorire l'arrivo del quadro nella città campana, sappiamo che Antonio Correale di Sorrento, vescovo di Sora dal 1748 al 1764[25], ebbe sicuramente contatti con i benedettini di Montecassino, essendo ospitato nel 1749 nel palazzo vescovile di San Germano[26]. È dunque verosimile che la tela del Mazzaroppi sia giunta nel museo sorrentino attraverso il vescovo Correale, unito da vincoli familiari con Alfredo e Pompeo Correale, più tardi fondatori del Museo[27].

A Marco Mazzaroppi va dunque sicuramente riconosciuto il merito di aver ricoperto un ruolo di rilievo nel panorama artistico frusinate e cassinate tra fine Cinquecento e inizio Seicento, contribuendo a veicolare anche al di fuori dei possedimenti cassinesi l'immagine sobria, austera ed essenziale dell'iconografia controriformata di s. Benedetto.

Viviana Rosato

[25] MARSELLA 1935, pp. 96-201.

[26] La visita è ricordata nel manoscritto *Memorie del padre archivista D. Sebastiano Maria Campitelli*, 1745-1750, conservato presso l'archivio di Montecassino e citato da CANNATÀ (1985, p. 129): «23 ottobre giovedì 1749, f. 684. Questa sera è capitato in San Germano Mons. Correale Vescovo di Sora per passar subbito domani in Napoli per suoi affari ed à pernottato in Palazzo».

[27] BERRINO 2000, p. n. n. Tracciando la genealogia della famiglia, riguardo al vescovo Correale si legge: «Antonio Correale, figlio di Francesco Antonio, fratello di Maria Saveria, monaca della Trinità, Benedetta, monaca della Trinità, e Ottavio». La fondazione Correale di Terranova fu istituita nel 1902, grazie ai lasciti testamentari dei fratelli Alfredo e Pompeo Correale, conti di Terranova, ultimi discendenti di un'antica famiglia sorrentina.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINELLI SCIPIONI 1975 = V. AGOSTINELLI SCIPIONI, *Bernardino Passeri e il coro di S. Vittore di Milano*, «Arte Cristiana», 63 (1975), pp. 89-102.

AVAGLIANO 1981 = F. AVAGLIANO, *Il poema saffico di Angelo Sangrino sulla vita di san Benedetto*, «Monastica», 1 (1981), pp. 120-132.

BAILEY 2003 = G. A. BAILEY, *Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, Toronto 2003.

BERRINO 2000 = A. BERRINO, *I Correale, patrizi sorrentini: inventario dell'archivio di famiglia*, Napoli 2000.

BERTOLOTTI 1884 = A. BERTOLOTTI, *Artisti subalpini in Roma nei secoli XV, XVI e XVII: ricerche e studi negli archivi romani*, Mantova 1884.

BRUNO 2009 = I. BRUNO, *La tutela del patrimonio storico-artistico nell'Italia unita. Il caso dell'abbazia benedettina di Montecassino (1861-1902)*, «Annale di storia regionale», 3/4 (2008-2009), Cassino 2009, pp. 37-125.

CANNATÀ 1985 = R. CANNATÀ, *Pittura nel Frusinate nell'età della Controriforma: l'opera di Marco Mazzaroppi*, in R. DE MAIO *et al.* (a cura di), *Baronio e l'arte*. Atti del convegno internazionale di studi, Sora, 10-13 ottobre 1984, Sora 1985, pp. 109-136.

CARAVITA 1870 = A. CARAVITA, *I codici e le arti a Montecassino*, 3 voll., Montecassino 1870.

CARLONI 2001 = L. CARLONI, *San Vitale, il catino absidale e gli stucchi della zona presbiterale*, in A. NEGRO (a cura di), *Restauri d'arte e Giubileo. Gli interventi a Roma e nel Lazio nel piano per il Grande Giubileo del 2000*, Roma 2001, pp. 85-97.

CASCIOLI 1924 = G. CASCIOLI, *Roma ignorata. Documenti inediti dall'Archivio Capitolare di S. Pietro*, «Roma», (1924), p. 523.

CISTELLINI 1989 = A. CISTELLINI, *San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione oratoriana, Storia e spiritualità*, 3 voll., Firenze 1989.

DE DOMINICI 1743 = B. DE DOMINICI, *Vite de' pittori, scultori, ed architetti napoletani*, II, Napoli 1743.

DI MATTEO 2000 = G. DI MATTEO, scheda nr. 4 in M. BONA CASTELLOTTI (a cura di), *Tanzio da Varallo. Realismo, fervore e contemplazione in un pittore del Seicento*. Catalogo della mostra, Milano, aprile-giugno 2000, Milano 2000, p. 77.

DI NATALE – F. MESSINA 1997 = M. C. DI NATALE – F. MESSINA (a cura di), *L'eredità di Angelo Sinisio. L'abbazia di San Martino delle Scale dal XIV al XX secolo*, Palermo 1997.

FRANGIPANI 1905 = G. FRANGIPANI, *Storia del monastero di San Martino presso Palermo*, Assisi 1905.

GROSSI 1820 = G. G. GROSSI, *Biografie degli uomini illustri nel Regno di Napoli*, VII, Napoli 1820.

GUTTILLA 2006 = M. GUTTILLA (a cura di), *Mirabile artificio. Pittura religiosa in Sicilia dal XV al XIX secolo*, Palermo 2006.

LENTINI 1981 = A. LENTINI, *Memorie di S. Filippo Neri a Cassino e Montecassino*, «Memorie oratoriane», n. s., 3-4 (1981), pp. 16-24.

LEUSCHNER 2005 = E. LEUSCHNER, *Antonio Tempesta. Ein Bahnbrecher des römischen Barocks und seine europäische Wirkung*, Petersberg 2005, pp. 264-266.

LIBORIO DE PADOVA 1866 = LIBORIO DE PADOVA, *Memorie intorno all'origine e al progresso di Pescocostanzo*, Montecassino 1866.

LURIN c.d.s. = E. LURIN, *Il Codice du Pérac: riattribuzione dei disegni e una nuova interpretazione del manoscritto*, in *Piante di Roma del Rinascimento e della Controriforma (1551-1625). Architettura, arte e scienza dal Bufalini al Maggi*. Atti del convegno internazionale di studi, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani; Istituto Nazionale per la Grafica, 10-11 dicembre 2009, c.d.s.

MALVASIA 1841 = C. C. MALVASIA, *Felsina pittrice: vite dei pittori bolognesi*, Bologna 1678, ed. Bologna 1841, 2 voll.

MARSELLA 1935 = C. MARSELLA, *I vescovi di Sora*, Sora 1935.

MINOZZI 1925 = G. MINOZZI, *Montecassino nella storia del Rinascimento*, Roma 1925.

MISSIRINI 1823 = M. MISSIRINI, *Memorie per servire alla storia della romana Accademia di san Luca*, Roma 1823.

Il monastero 1992 = *Il monastero di S. Andrea, Arpino*, coordinamento redazionale a cura di L. GULIA, Padova 1992.

ORBAAN 1915 = J. A. F. ORBAAN, *Virtuosi al Pantheon. Archivalische Beiträge zur römischen Kunstgeschichte*, «Repertorium für Kunstwissenschaft», 37 (1915), pp. 17-52.

PANTONI 1964 = A. PANTONI, *Una descrizione inedita di Montecassino del tardo Cinquecento*, «Asprenas», 11 (1964), 4, pp. 341-357.

PERRICCIOLI SAGGESE – PUTATURO MURANO 1991 = A. PERRICCIOLI SAGGESE – A. PUTATURO MURANO (a cura di), *Miniatura a Napoli dal '400 al '600*, Napoli 1991.

PIRRI 1970 = P. PIRRI, *Giuseppe Valeriano S. J.: architetto e pittore, 1542-1596*, Roma 1970.

ROSATO 2004 = V. ROSATO, *Marco Mazzaroppi: ritrovamenti e nuove attribuzioni*, «Latium», 21/22 (2004) [2005], pp. 215-240.

SABATINI 1995 = G. SABATINI, *Scritti editi e inediti*, a cura di E. MATTIOCCO, L'Aquila 1995, 3 voll.

TALAMO 1993 = E. A. TALAMO, *Bernardino Passeri*, in M. L. MADONNA (a cura di), *Roma di Sisto V*, Roma 1993, p. 540.

TEMPESTA 1995 = C. TEMPESTA, *L'immagine di S. Filippo Neri nel refettorio di Montecassino*, in *La regola e la fama*. Catalogo della mostra, Roma, 1995, Milano 1995, pp. 50-61.

TEMPESTA 2007 = C. TEMPESTA, *La diffusione della Regola benedettina: il bozzetto del dipinto distrutto di Francesco e Leandro Bassano nel refettorio di Montecassino*, in S. ANDROSOV – F. BURANELLI – M. GUDERZO (a cura di), *Il meraviglioso e la gloria: grandi maestri del Seicento in Europa*. Catalogo della mostra, Bassano del Grappa, 2007, Milano 2007, pp. 67-77.

TERZAGHI 2000 = M. C. TERZAGHI, *Regesto* in BONA CASTELLOTTI 2000, pp. 232-240.

THIEME – BECKER 1932 = U. THIEME – F. BECKER, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, XXVI, Leipzig 1932, pp. 283-284.

TIBERIA 2000 = V. TIBERIA, *La compagnia di S. Giuseppe di Terrasanta nel XVI secolo*, Martina Franca 2000.

Gaia Elisabetta Unfer Verre

Una Bibbia di Montecassino del XII secolo: continuità e innovazione*

Nell'Archivio di Montecassino, sotto la segnatura 557, si conserva una Bibbia completa, seguita da una collezione di testi esegetici[1]. Scritta da più mani in minuscola di transizione, presenta una decorazione mista composta in parte da iniziali decorate di tradizione cassinese e in parte da lettere filigranate rosse e blu con filigrana a contrasto[2]. Lo scriba principale, Ferro, si sottoscrive secondo una particolare modalità, ovvero evidenziando con lettere maiuscole a volte toccate di rosso la parola che corrisponde al proprio nome ogni volta che la incontra nel testo (fig. 1). Ferro ha sottoscritto, in modo più tradizionale, anche un altro codice, questa volta interamente trascritto da lui, il Casin. 264, un Esodo con glossa ordinaria che afferma di aver completato su ordine di Teodino I, abate di Montecassino tra il 1166 e il 1167[3]. Grazie al *colophon* di questo secondo codice, anche il Casin. 557 è con certezza localizzabile a Montecassino e databile al terzo quarto del XII secolo.

* Vorrei esprimere tutta la mia gratitudine a Marilena Maniaci e a Giulia Orofino per avermi incoraggiato e sostenuto in ogni fase dello studio della 'Bibbia di Ferro', argomento della mia tesi per la Scuola di specializzazione per conservatori di beni archivistici e librari della civiltà medievale dell'Università degli Studi di Cassino discussa nel luglio 2009. Desidero inoltre ringraziare Laura Albiero e Erica Orezzi per i numerosi commenti e suggerimenti. Un sentito ringraziamento va a don Faustino Avagliano O.S.B., archivista di Montecassino, per aver sempre favorito in ogni modo le mie ricerche.

[1] Una concisa descrizione con bibliografia di riferimento in Russo 2007b.

[2] Sulla decorazione del manoscritto si veda Unfer Verre 2010. Sulle problematiche dei codici in scritture di base carolina con decorazione cassinese a Montecassino nel XII secolo si veda Unfer Verre 2009.

[3] Russo 2007a.

Alcune delle particolarità testuali della 'Bibbia di Ferro', come vedremo tra poco, sono da tempo note, ma finora è mancato uno studio complessivo sul manoscritto. Lo scopo di questa breve indagine è stabilire l'origine del testo tradito dal Casin. 557 e contestualizzarlo all'interno della produzione biblica a Montecassino e, più in generale, nell'Italia meridionale.

Mi propongo, quindi, di mettere in luce alcuni caratteri, tra i più rilevanti, della recensione testuale del codice, senza pretesa di esaustività né di chiarire tutti i problemi emersi.

Composto da 325 carte membranacee, paginate da 1 a 650, di dimensioni medie (mm 275 × 200 ca.), il manoscritto è contenuto in una legatura in pergamena su assi di cartone, comune a tanti manoscritti cassinesi, ascrivibile ai primi anni Ottanta del XVII secolo[4]. Il modulo molto piccolo della scrittura, con il corpo delle lettere che supera di poco il millimetro, mantenuto dalle diverse mani che si alternano alla trascrizione del testo[5], ha permesso di contenere l'intera Bibbia con i suoi circa tre milioni di caratteri in un numero di carte non elevato e dalle dimensioni contenute. Il testo della Bibbia si conclude, infatti, a p. 573 con l'epistola di Paolo agli Ebrei e alla pagina successiva incomincia il *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* di Girolamo, primo della collezione di testi esegetici raccolti nelle ultime 77 pagine.

[4] DELL'OMO 2007, p. 13.

[5] Ferro: pp. 3-83, 107-298, 475-618; di sua mano le rubriche alle pp. 107-202 e in parte alle pp. 475-570; A: pp. 84-90B l. 27 *asino*, 93B ll. 1-18 *deus*, 94A ll. 22 *deus*-32 *serviemus*, 94B ll. 1-19 *coniugem*, 94B l. 44 *Manasses*-95B l. 19 *Moab*, 96A-96B l.1 *duces*, 97-106, 299-366; B: pp. 90B l. 28 *Cui*-93A, 93B l. 18 *Evoluto*-94A l. 22 *dominus*, 94A ll. 32 *Et*-63, 95B ll. 19 *Erat*-63, 96B ll. 1 *Isachar*-63; C: 94B ll. 19 *Quam*-44 *diem*; D: pp. 367-470B l. 35, di sua mano anche le rubriche alle pp. 413-452; E: pp. 619-650, di sua mano anche le rubriche; F: interviene scrivendo su rasura interi brani (ad es. p. 143A quasi per intero, p. 158B in parte, la seconda parte di p. 340B), correggendo e integrando in più punti il testo (ad es. pp. 159A sup., 327B sup., 417B med.); di sua mano sono le annotazioni marginali alle pp. 37, 367, 446-448, il prologo a Giobbe aggiunto a p. 229B, i prologhi e il catalogo dei re aggiunti alle pp. 470 l. 36-471; G: rubriche alle pp. 3-105, 260-391, 604 e in parte alle pp. 475-573; H: rubriche alle pp. 574-618.

Da un confronto tra la struttura fisica e il testo emergono quattro snodi, ovvero quattro casi di coincidenza tra fine del fascicolo e fine del libro biblico, con l'inizio del materiale prefatorio al libro successivo sul *recto* della prima carta del fascicolo seguente[6]. La cesura è marcata dallo spazio lasciato bianco nella pagina finale, al termine della scrittura del testo; in tre casi è enfatizzata dalla presenza di fascicoli irregolari, gli unici del codice, altrimenti composto da quaternioni[7]. La posizione degli snodi non sembra vada messa in relazione alla volontà di creare blocchi dimensionalmente omogenei: le loro estensioni variano consistentemente da un minimo di 68 pagine a un massimo di 192. Sono, piuttosto, stati costituiti blocchi testuali coerenti: un primo snodo si trova al termine dell'Ottateuco, il secondo tra i Libri sapienziali e Giobbe, il quarto blocco contiene i Libri storici e il quinto snodo divide l'Antico Testamento dal Nuovo. In occasione degli snodi si verifica sempre un cambio di copista e di miniatore e si rilevano differenze minime nel tipo di rigatura e nel numero delle rettrici.

1. ORDINE DEI LIBRI[8]

La concezione della Bibbia come una pandetta, vale a dire un codice che contenga il testo completo dell'Antico e del Nuovo Testamento, è estranea all'Italia meridionale longobarda. Come

[6] Gli snodi si trovano tra pp. 106 e 107 (Ruth / 1 Re), pp. 298 e 299 (Siracide / Giobbe), pp. 366 e 367 (2 Maccabei / Isaia), pp. 474 e 475 (Profeti Minori / Vangeli). Per la definizione di 'snodo' si veda MANIACI 2000, p. 54.

[7] Il fascicolo 7 (pp. 99-106) è un senione mancante delle ultime due carte, il 24 (pp. 363-366) è un binione, il 31 (pp. 473-474) è un quaternione da cui sono state asportate le ultime due carte e la parte non scritta della terzultima.

[8] Lo studio fondamentale sull'ordine dei libri nella Bibbia latina rimane BERGER 1893, pp. 301-306, 331-342; un'utile sintesi in BOGAERT 1988, pp. 301-303. Studi più recenti si sono concentrati sulla posizione di singoli libri: sulla Sapienza, THIELE 1977-1985, pp. 222-232; su Tobia-Giuditta-Ester, BOGAERT 2001, pp. 39-42; sui Maccabei, BOGAERT 2008, pp. 235-236, sulle Episole paoline, FREDE 1966-1971, pp. 290-303.

emerge chiaramente dalle recenti indagini di Virginia Brown[9], i testimoni in beneventana presentano gruppi di libri, secondo una divisione della Bibbia in cinque parti che ne riflette l'impiego durante l'Ufficio divino nel corso dell'anno liturgico.

Al momento della produzione della 'Bibbia di Ferro', a Montecassino mancava quindi una tradizione locale cui fare riferimento per stabilire in quale ordine si dovessero presentare, all'interno del manoscritto, i libri biblici. Né esisteva nell'Occidente latino, a metà del XII secolo, un canone comunemente accettato: solo nel corso del XIII si imporrà il modello della Bibbia parigina, caratterizzata da una successione che corrisponde sostanzialmente a quella attuale[10].

Nel Casin. 557 dopo l'Ottateuco si trovano i Re, i Paralipomeni, quattro versioni dei Salmi, i Libri sapienziali, Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester, Esdra-Neemia, i Maccabei, i Profeti e il Nuovo Testamento, nell'ordine Vangeli, Atti degli Apostoli, Epistole cattoliche, Apocalisse, Epistole paoline. Sono assenti gli apocrifi, terzo e quarto libro di Esdra e l'epistola ai Laodicei[11]. Questa successione, diversa da quella delle Bibbie atlantiche – a sua volta caratterizzata, sulla scorta delle Bibbie alcuiniane, dall'inserimento

[9] BROWN 2005, con il censimento dei manoscritti biblici beneventani conosciuti alle pp. 305-307.

[10] Ottateuco, Re, Paralipomeni, Esdra 1-4, Tobia, Giuditta, Ester, Libri sapienziali, Profeti, Maccabei, Vangeli, Epistole paoline, Atti, Epistole canoniche, Apocalisse: BERGER 1893 p. 335 nr. 93. Sull'origine e il significato dell'ordine LIGHT 1994, pp. 159-163. Pur nel generale prevalere di questo ordinamento, altri rimangono comunque attestati; nel Casin. 35, ad esempio, una Bibbia prodotta a Montecassino e datata in genere al XV secolo, ma probabilmente da assegnare al XIII secolo, si trova la sequenza: Ottateuco, Re, Paralipomeni, Libri sapienziali, Profeti, Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester, Esdra-Neemia, Maccabei, Vangeli, Atti, Epistole cattoliche, Apocalisse, Epistole paoline: BERGER 1893, p. 333 nr. 63; sul manoscritto GRYSON 1999, p. 207 con bibliografia. Sulla diffusone del modello della Bibbia parigina in Italia si veda, da ultimo, MAGRINI 2007, in particolare p. 239 sulla successione dei libri.

[11] Sulla definizione del canone biblico si vedano, almeno, METZGER 1988, MCDONALD – SANDERS 2002, AUWERS – DE JONGÉ 2003, MCDONALD 2007[3], cui si aggiunga BOGAERT 2000a sui libri attribuiti a Esdra.

dei Profeti dopo l'Ottateuco e i Re[12] – appare invece collegabile alla tradizione della *Vetus Latina* e all'influenza del *Decretum Gelasianum*, consistente fino al XIII secolo[13]. La posizione dei Profeti al termine dell'Antico Testamento e non dopo i Libri sapienziali è una formula minoritaria ma ben attestata tra XI e XII secolo all'interno di questo ordinamento[14]. Una certa somiglianza si rileva con alcune successioni che ricorrono in manoscritti beneventani, in particolare per la sezione Re-Maccabei con la disposizione di Giobbe prima di Tobia-Giuditta-Ester e i Maccabei a seguire, testimoniata, ad esempio, nel Casin. 521[15]. Nei manoscritti beneventani, tuttavia, non sono mai inclusi i Salmi[16], né i Paralipomeni e solo raramente Esdra-Neemia[17].

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, la sequenza Vangeli, Atti, Epistole cattoliche, Apocalisse, Epistole paoline è comune tra XI e XII secolo: già presente in alcune Bibbie carolinge[18], si trova costantemente nelle Atlantiche[19] e in molte Bibbie romaniche[20].

Una particolarità si registra nelle Epistole paoline: le due lettere ai Tessalonicesi sono poste prima di quella ai Colossesi e non dopo,

[12] QUENTIN 1922, pp. 380-383. La probabile presenza nell'Abbazia al momento della copia del Casin. 557 della Bibbia atlantica di Montecassino, Casin. 515, non ha quindi avuto nessun peso: Francis NEWTON (1999, pp. 250-251), notando segni interrogativi beneventani sovrascritti, propone di collocare l'arrivo del manoscritto a Montecassino al più tardi entro il primo quarto del XII secolo, pur non escludendo un possibile legame della Bibbia con Desiderio.

[13] BERGER 1893, pp. 303, 333-334; BOGAERT 1988, p. 301.

[14] BERGER 1893, pp. 333-334 nrr. 65-70, ad es. Douai, Bibliothèque Municipale, 1: CAHN 1982, p. 271 nr. 67.

[15] OROFINO 1996, pp. 40-42.

[16] I salteri in beneventana costituiscono abitualmente parte di volumi che contengono, non integrati, testi per l'Ufficio: BROWN 2005, p. 283 n. 8 con elenco dei testimoni conservati, cui si aggiunga l'Urb. lat. 585 della Biblioteca Apostolica Vaticana.

[17] Su questo si veda il paragrafo successivo.

[18] Ad esempio in Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 75, Bibbia prodotta a Tours agli inizi del IX secolo, probabilmente ancora durante l'abbaziato di Alcuino: FISCHER 1985, p. 257. Per un elenco, parziale ma significativo, dei testimoni di questa successione BERGER 1893, p. 339 nr. 3.

[19] LOBRICHON 2003, p. 97.

[20] Ad esempio Clermont-Ferrand, Bibliothèque Municipale, 1; Moulins, Bibliothèque Municipale, 1; Dijon, Bibliothèque Municipale, 2: CAHN 1996, pp. 53-56, 80-82.

come comunemente avviene. L'ordine è stato ritenuto anomalo già dal correttore che a p. 563, dopo la rubrica d'*incipit* della prima epistola ai Tessalonicesi, ha aggiunto in rosso *sed prius debet poni epistola ad Colosenses*. La stessa disposizione, attestata in un certo numero di manoscritti per lo più anteriori al XIII secolo[21], è costante nei testimoni beneventani delle Epistole paoline conservati a Montecassino, trovandosi infatti nei Casin. 552, 535, 349[22].

Virginia Brown ha recentemente sostenuto che l'ordine di alcuni libri del Casin. 557 riflette raggruppamenti tipicamente liturgici, secondo la successione delle letture per il Mattutino[23]: i Libri sapienziali, Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester e i Maccabei venivano letti da agosto a ottobre, gli Atti degli Apostoli, Epistole cattoliche e Apocalisse dal periodo pasquale fino alla Pentecoste. Tuttavia, come appena evidenziato, quest'ordine del Nuovo Testamento è talmente comune nel XII secolo che non è necessario postularne la derivazione dall'ordine delle letture, mentre nel Casin. 557, dopo Ester, si trovano Esdra e Neemia, non previsti nella *lectio continua*[24].

2. LA TRADIZIONE DEL TESTO

Henri Quentin, nel suo fondamentale studio sull'Ottateuco, nota come i manoscritti in beneventana conservati nell'Archivio di Montecassino costituiscano un gruppo dalle caratteristiche ben marcate, contraddistinto dalla presenza di lezioni rare o uniche[25]. Tra i pochi esempi da lui riportati, un numero significativo si trova anche nel Casin. 557[26]:

[21] BERGER 1893, p. 341 nr. 2; FREDE 1966-1971, p. 302 nr. II.a.

[22] OROFINO 1996, pp. 43-47; OROFINO 2000, pp. 142-148. Altri testimoni beneventani delle Epistole paoline presentano invece la successione abituale, ad esempio Vall. D 8: BROWN 2004, p. 51.

[23] BROWN 2005, p. 295.

[24] BAROFFIO 2000, p. 82.

[25] QUENTIN 1922, pp. 353-360. L'autore, che pure include nel proprio studio il Casin. 35 da lui datato al XV secolo, non si è occupato del Casin. 557.

[26] Nel caso di correzioni, la prima lezione è segnalata tramite *.

Es II, 5 ecce] et ecce; **17** supervenere] supervenerunt autem; **Nm VI, 10** vel duos] et duos* (?); **20** elevabit] et levabit; in conspectu] in conspectum; **Gs II, 1** ite et considerate] ite considerate; **2** misitque] misit in*; **18** frastresque] fratremque*

Verifiche condotte a campione hanno confermato lo stretto legame della 'Bibbia di Ferro' con questa tradizione testuale. Si riportano qui le *lectiones singulares* dei manoscritti cassinesi presenti anche nel Casin. 557, limitatamente a collazioni condotte su Deuteronomio 1,1-46, Cantico dei Cantici, Siracide 40,1-41,28, Ester 1,1-2,23, 1 Maccabei 5,40-6,31, Osea[27]:

Dt I, 1 Laban] Aran (Π^{D}); **3** Dominus] Deus; **31** et] *om.*; **31** veniretis] venires; **38** terram sorte] sorte terram; **44** cecidit] cecidistis

Ct I, 4 tabernacula] tabernaculum; **IV, 11** lingua] labia; **V, 4** tactum] tactus; **VII, 7** botris] botrus

Sir XL, 9 et (1°)] *om*; et flagella] et bella; **15** impiorum] eorum; **XLI 23** in] *om.*

Est I, 5 a maximo] a maiore; **11** Abgatha et Zarath et Charchas] Zarath et Charcas et Abgatha; **14** Charsena] Charsenanch; Admatha] Abmatha; Mares] Mareas; **18** parvipendent] parvipendens; **19** praeteriti] prevaricari; **21** Mamuchan] Mamuche; **II, 3** Susan] Susa; **4** et ita ut] et ut; **12** pigmentis] pigmentibus; **14** Sagazi] Agazi; **20** patriam et populum suum] populum suum et patriam suam; quo] quando; **21** ianuam] ianuas; Bagathan] Bagatha

Mac 1 V, 43 ante faciem eorum omnes gentes] gentes omnes ante faciem eorum; **45** et (4°)] *om.*; **49** erat] erant; **53** Iudas congregans] congregans Iudas; venerunt] veniret; **VI, 11** in quos] quos; **15** ut] et ut; **22** dixerunt] dixerunt + ei

[27] *Biblia Sacra* 1936, pp. 356-361: Casin. 531 (Π^{C}) e 520 (Π^{D}); *Biblia Sacra* 1957, pp. 179-197: Casin. 553 (Π^{H}); *Biblia Sacra* 1964, pp. 321-328: Casin. 533 (Π^{Q}); *Biblia Sacra* 1951, pp. 15-25: Casin. 521 (Π^{F}); *Biblia Sacra* 1995, pp. 62-70: Casin. 572 (Π^{G}); *Biblia Sacra* 1987, pp. 79-117: Casin. 543 (Π^{L}). Nel caso di lezioni attestate da uno solo dei testimoni beneventani presenti nell'apparato critico, questo viene indicato tra parentesi; altrimenti è implicito l'accordo di tutti i testimoni. La scelta delle sezioni da collazionare, almeno una per ogni blocco fascicolare, si è concentrata su brani nei quali i testimoni cassinesi presentano evidenti varianti.

Os II, 7 equis et in equitibus] equitibus et in equis; **9** meum (3º)] *om.*; **13** ornabatur] ornabat se; monili] monilio; **17** nomina] ignominiam; **IV, 5** tacere feci] feci tacere; **V, 1** audite] *praem.* causa ruine populi sacerdotes mali; **V, 7** partibus] parentibus*; **VII, 7** qui clamet in eis ad me] in eis qui clamet ad me; **12** expandam] extendam; eos (1º)] eum; volucrem] volucres; **X, 15** fecit] faciet; **XII, 8** iniquitatem] iniquitatem in; **XII, 2** artificium] aurificum*

Ancora da chiarire, nella storia del testo italomeridionale della Bibbia, è l'origine di Esdra-Neemia e dei Paralipomeni, libri che non sembrano aver goduto di grande fortuna nella regione tra XI e XII secolo, periodo nel quale si concentra la gran parte dei manoscritti biblici in beneventana[28]. La tradizione dei primi si riduce a due soli testimoni di XII secolo, nessuno dei quali collegabile a Montecassino: il Vat. lat. 11978, scritto da un *Grimoaldus vicarius* forse a Vico Equense, vicino a Sorrento[29], e il ms. VI AA 3 della Biblioteca Nazionale di Napoli, proveniente da Troia, come attesta la presenza dell'*ex libris* del vescovo Emilio Giacomo Cavalieri sulla controguardia anteriore[30]. Il testo del Casin. 557 non sembra mostrare alcun particolare rapporto con quello del manoscritto vaticano, l'unico noto al momento dell'edizione romana della *Vulgata*[31]. La situazione dei Paralipomeni è anche più problematica: allo stato attuale delle ricerche – e la possibilità di nuove scoperte appare abbastanza remota – non sopravvive alcun

[28] BROWN 2005, pp. 287-289.

[29] Lo stesso scriba sottoscrive il ms. D 36 della Biblioteca Vallicelliana di Roma, contenente gli Atti degli Apostoli, le Epistole canoniche e l'Apocalisse: da ultimo BROWN 2007, p. 253, con bibliografia.

[30] Sul manoscritto si veda OROFINO 1991, p. 469, con bibliografia. Sui cosiddetto 'fondo Cavalieri', entrato nell'allora Real Biblioteca Borbonica di Napoli a seguito della requisizione dei codici della cattedrale di Troia nel 1788, si veda BRAGA 2008, pp. 215-218. A questi testimoni si può aggiungere il frammento della seconda metà del XII secolo contenente la fine di Giuditta e l'inizio di Esdra e proveniente con ogni probabilità da un manoscritto che tramandava entrambi i libri completi, attualmente conservato a c. 104 del ms. 2205 della Biblioteca Universitaria di Bologna: BROWN 2005, p. 284 n. 9.

[31] *Biblia Sacra* 1950, p. X.

testimone in beneventana[32]. L'esistenza di una tradizione locale del testo, seppur minima, è comunque attestata da fonti indirette: nel catalogo generale dei manoscritti prodotti nello *scriptorium* desideriano, Leone Marsicano ricorda un 'Paralipomenon'[33] e nell'inventario della biblioteca cassinese fatto redigere da Paolo II (1465-1471), abate commendatario di Montecassino, è riportato un *Item Paralipomenon liber mediocris in litt. longobarda*, con ogni probabilità lo stesso libro andato in seguito perduto[34]. La dispersione del fondo manoscritto di Montecassino dagli inizi dell'età moderna è stata rilevante: secondo recenti stime basate sulla numerazione presente negli *ex libris* di primo Cinquecento, apposti al momento dell'ingresso dell'Abbazia nella Congregazione di Santa Giustina, delle oltre 1200 unità attestate, più di settecento sono andate disperse[35]. In particolare, per quanto riguarda i manoscritti biblici, dotati di un *ex libris* contemporaneo ma di mano diversa rispetto agli altri codici della biblioteca, di 24 degli almeno 42 registrati non si hanno più notizie. Tra questi si trovava quasi sicuramente il testimone dei Paralipomeni attestato nell'inventario e forse una copia di Esdra-Neemia, ai quali gli scribi del Casin. 557 avrebbero potuto attingere.

I motivi della diffusione molto limitata di questi libri nell'Italia meridionale longobarda si possono forse mettere in relazione con l'impiego essenzialmente liturgico che ebbero i manoscritti biblici in beneventana: nella *lectio continua* della Bibbia prevista dalla Liturgia delle Ore, soprattutto durante il Mattutino, non sono presenti[36]. Nei manoscritti beneventani della Biblioteca

[32] *Biblia Sacra* 1948 non riporta testimoni beneventani, né altri ne sono emersi da BROWN 2005.

[33] *Chron*. 3.63: HOFFMAN 1980, p. 445 l. 22. Sui cataloghi contenuti nel *Chronicon* si veda NEWTON 1999, pp. 21-30.

[34] INGUANEZ 1941b, p. 18. Sull'inventario, contenuto nel Vat. lat. 3961, si veda da ultimo DELL'OMO 2007, p. 9.

[35] La stima si basa su DELL'OMO 2007, pp. 27-42; i manoscritti biblici si trovano alle pp. 27-28.

[36] BAROFFIO 2000, p. 82.

capitolare di Benevento, gli unici sui quali è stato condotto uno studio sistematico, le letture tratte dai Paralipomeni e da Esdra-Neemia sono assai rare[37].

Nel Casin. 557 si individuano chiaramente numerose correzioni. Un primo tipo riguarda gli errori del copista, particolarmente evidenti nel caso di omissioni anche di una certa lunghezza, che risultano corretti dal copista stesso o da un'altra mano, la stessa in tutto il manoscritto.

Un secondo tipo di intervento sul testo, sempre riconducibile a quest'ultima mano, si configura invece come una collazione su un manoscritto di tradizione diversa rispetto all'antigrafo impiegato per la trascrizione. Vengono così normalizzate lezioni proprie della tradizione cassinese (tra cui quelle evidenziate sopra tramite asterisco) e in alcuni casi inserite in interlinea varianti introdotte da *vel*[38]. Il correttore talvolta interviene pesantemente eradendo e riscrivendo interi brani, la cui estensione può variare dalle poche righe a buona parte di una colonna. Alcune rare addizioni nei margini, anch'esse di mano del correttore, fanno intravedere un interesse 'di studio' per il testo biblico[39]: a p. 34 sono presenti glosse a Esodo 30,23 e 34 sulla mirra, l'onice e il galbano; a p. 367, dove Girolamo nella prefazione ad Isaia parla di disposizione *per cola et commata*, si trova una spiegazione di tipo grammaticale dei termini. Queste addizioni si infittiscono in Daniele, in modo particolare alle pp. 443-447, dove sono presenti numerose glosse, disposte sia in interlinea che nei margini, tratte dal commento di Girolamo[40].

[37] MALLET – THIBAUT 1997: si registra un'attestazione per Neemia tra le letture *ante evangelium* della Messa (p. 1264) e una per ognuno dei libri dei Paralipomeni tra le letture dell'Ufficio (p. 1301).

[38] Ad esempio Sir 40,13 manebunt] vel personabunt; Mic 1,1 pulchra] vel saphir; exitu] vel senan; 2 in amaritudinibus] vel in amaroth.

[39] La trascrizione di queste annotazioni marginali in AMELLI 1912, p. X n. 1.

[40] *Ibid.*

Mancano del tutto annotazioni liturgiche, invece frequenti nelle Bibbie beneventane[41]. Gli unici riferimenti all'impiego del testo durante la liturgia, presumibilmente derivati dall'antigrafo, si trovano nelle rubriche delle Lamentazioni di Geremia che riportano la divisione in *lectiones*, cantate durante il triduo sacro[42].

La divisione originaria in capitoli, assente per Giudici-Ruth, Esdra-Neemia e i Profeti minori, è stata corretta, a quel che si può giudicare dal tratteggio dei numeri romani, abbastanza presto con l'inserimento della *capitulatio* moderna, attribuita a Stephen Langton agli inizi del XIII secolo e affermatasi con la Bibbia parigina[43]. I nuovi numeri sono posti nel margine esterno, talvolta sotto un segno di paragrafo e con segni di richiamo dove la nuova divisione non coincide con la precedente.

3. BARUC

Particolare attenzione merita la presenza nel manoscritto, finora passata inosservata[44], di Baruc (secondo l'uso moderno Baruc 1-5) e dell'Epistola di Geremia (Baruc 6) alle pp. 415-418.

La tradizione all'interno della Bibbia latina del libri di Baruc, la cui storia è stata recentemente ricostruita da Pierre-Maurice Bogaert[45], è stata incostante fino al XIII secolo, quando la diffusione della Bibbia parigina ha portato alla sua reintegrazione stabile, sancita definitivamente dal Concilio di Trento. L'esclusione si deve principalmente a Girolamo che, quando nel 390-392 ha tradotto Geremia e le Lamentazioni, non si è occupato né di Baruc né dell'Epistola di Geremia, entrambi presenti nella versione greca dei

[41] Si veda la tabella riassuntiva in BROWN 2005, pp. 305-307.

[42] Nelle Bibbie beneventane questo brano presenta spesso una notazione musicale, originaria o aggiunta in un secondo momento: BROWN 2005, p. 293; un elenco dei manoscritti dove le Lamentazioni con notazione neumatica sono impaginate a piena pagina, mentre il resto del manoscritto è su due colonne, si ha in BROWN 2004, p. 54 n. 13.

[43] LIGHT 1984, p. 85.

[44] INGUANEZ 1941a, p. 233; fanno esplicito riferimento alla mancanza di Baruc nel Casin. 557 BOGAERT 2005, p. 321 e BROWN 2005, p. 295.

[45] BOGAERT 2005, su cui si basa la rapida sintesi che segue.

Settanta ma privi di un originale ebraico. Il libro sopravvive quindi in diverse redazioni della *Vetus Latina*[46] e poco dopo l'Ottocento viene inserito nell'edizione teodulfiana della Bibbia[47], in una redazione (Θ) poi entrata a far parte della *Vulgata*. Da qui il testo si diffonde gradualmente prima a Corbie e San Gallo, poi nel resto d'Europa. Nel XII secolo le Bibbie prive di Baruc sono tuttavia ancora numerose[48]. In Italia la sua presenza si consolida nelle Bibbie Atlantiche dall'inizio del XII secolo, mentre è prevalentemente assente da quelle più antiche[49]. L'Italia meridionale, Montecassino in particolare, rimane ai margini di questa penetrazione: si sono conservati solo due testimoni in beneventana entrambi attualmente alla Biblioteca Vallicelliana: l'A 17, assegnato genericamente al XII secolo, tramanda la versione francese (Gb) del testo[50], mentre il D 8, della fine dello stesso secolo, contiene la versione teodulfiana, sebbene in posizione anomala, ovvero dopo i Profeti minori[51].

Il testo presente nel Casin. 557, la sua posizione – dopo Geremia e prima delle Lamentazioni – e le sue caratteristiche peritestuali sono proprie della versione teodulfiana (Θ), quella che ha

[46] Sono conservate quattro versioni di Baruc: Θ, della quale si tratterà di seguito, *C* tramandata solo dalla Bibbia di Danila (Cava dei Tirreni, 1: Oviedo, s. IX^{in}, CHERUBINI 1999), *L* caratterizzata da una disposizione particolare del testo e presente in manoscritti spagnoli non antecedenti al X secolo, *G* diffusa quasi esclusivamente in Francia dopo il 1000.

[47] Sul lavoro di correzione e collazione portato avanti da Teodulfo fino alla sua incarcerazione nell'818 si veda, in breve, LIGHT 1984, pp. 64-65.

[48] Un elenco parziale ma significativo delle Bibbie prive di Baruc in BOGAERT 2005, pp. 333-336.

[49] LOBRICHON 2003, p. 103; un quadro d'insieme sulla presenza e l'eventuale posizione di Baruc nelle Bibbie atlantiche in BOGAERT 2005, pp. 340-341. Alcune delle atlantiche più antiche tramandano il testo di Baruc: ad esempio la Bibbia di Enrico IV (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13001) e quella di Admont (Stiftsbibliothek, C).

[50] Sul codice si veda, da ultimo BROWN 2005, *passim*. Questo, il Vall. B 7 e il Casin. 35, costituiscono gli unici testimoni italiani della redazione *G*, che ha una fortuna limitatissima al di fuori della Francia: l'elenco dei testimoni conosciuti è in BOGAERT 2005, pp. 316-317.

[51] BROWN 2004, p. 53.

avuto maggiore circolazione nell'Italia del XII secolo[52]. Come nelle Bibbie di Teodulfo, nel Casin. 557 Baruc è tramandato sotto il nome di Geremia e il passaggio tra i due non è marcato né da un titolo né da un'iniziale decorata: l'iniziale semplice rossa con cui inizia Baruc è perfettamente confrontabile per dimensioni e tipologia con quella blu che poche righe sopra apre l'ultimo capitolo di Geremia[53]. Lo stacco doveva tuttavia essere sentito almeno in parte, perché la numerazione originaria dei capitoli, giunta a 186, ricomincia da 1. Sono presenti i *tituli* rubricati e intercalati al testo, l'*explicit* all'Epistola di Geremia e il piccolo prologo alle Lamentazioni *Et factum est postquam* che caratterizzano la versione Θ[54].

Il Casin. 557 costituisce dunque la prima attestazione di Baruc in un manoscritto prodotto a Montecassino, e, più in generale, in Italia meridionale, con qualche decennio di anticipo su quanto finora ritenuto[55]. Rimane da chiarire la provenienza del testo confluito nella 'Bibbia di Ferro'; i manoscritti attualmente conservati a Montecassino non offrono alcuna indicazione utile alla risoluzione di questo problema: con ogni probabilità presente nell'abbazia quando fu trascritto il 557, la Bibbia atlantica di Montecassino

[52] Per un elenco delle Bibbie Atlantiche che contengono Baruc, sempre nella versione Θ: BOGAERT 2005, pp. 340-341.

[53] Nelle Bibbie atlantiche, invece, Baruc è in genere trattato come un libro autonomo e quindi introdotto da un'iniziale decorata: si vedano, tra i tanti esempi possibili, le Bibbie di Enrico IV (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13001) e di Santa Cecilia (Vat. Barb. lat. 587): AYRES 2001, AYRES 2000b.

[54] Per i *tituli*: *Biblia sacra* 1972, p. 44, BOGAERT 2005, pp. 303-304. Come nelle Bibbie teodulfiane più antiche e in almeno una parte delle atlantiche, è invece assente il prologo *Liber iste* (STEGMÜLLER 1950-1980, 491): BOGAERT 2005, pp. 310-312. Nel Casin. 543, l'unico testimone cassinese presente nell'edizione critica delle Lamentazioni, il piccolo prologo *Et factum est* è assente: *Biblia sacra* 1972, p. 285.

[55] BOGAERT (2005, pp. 321-322) afferma che l'introduzione di Baruc a Montecassino avviene solo agli inizi del XIII secolo, con le versioni Θ e Gb aggiunte al Vall. B 7: GRYSON 1999, pp. 213-214 con bibliografia. L'associazione di questo manoscritto, databile tra XII e XIII secolo, con Montecassino è stata sostenuta essenzialmente per ragioni testuali, dato che tramanda molte particolarità testuali proprie della tradizione cassinese, come vedremo anche in seguito; la sua decorazione è però, a quanto finora noto, estranea a quanto sicuramente prodotto negli stessi anni nello *scriptorium* dell'abbazia.

Casin. 515 è priva di Baruc[56], mentre le Bibbie che ne riportano il testo sono tutte successive[57].

Una collazione limitata a Baruc 5,1-6,72 porta a rilevare la stretta relazione del testo del Casin. 557 con quello della prima Bibbia di Bovino, l'unica atlantica, nonché l'unico manoscritto italiano, presente nell'edizione critica di Baruc[58]. I due manoscritti condividono infatti numerose lezioni caratteristiche:

V, 2 circumdato] circumdabo; mitram – **3** ostendet] *om.*; splendorem] nitorem; **5** et (3°) – occidentem] *om.*; **6** portatos] portatus; **8** mandato] *praem.* et; **expl.** Hieremiae] Ierusalem; **VI** Babyloniam a] Babylonia; **1** a] ad; **2** tempus longum] temporibus longis; **6** exquiram] exquiret; **9** illud] *om.*; **14** in manu] in manum; **15** ne] nec; **21** supra (2°)] super; **23** aliquis] aliquid; **26** mortuis] mortis; adponentur] apponent; **27** decerpentes] decerpent; mendicanti] mendicati; **30** nuda] nudata; **33** patiantur] patientur; poterunt] potuerunt; **36** hominem] hominum; **43** funis] fumus; **45** erint] egerint; **49** qui] quia; **52** neque] *om.*; dabunt] *praem.* non; **53** caeli et terrae] celum et terram; **57** quod] *praem.* et; **58** in domo (1°)] in domum; quam (1°)] quia; vel – dii (2°)] *om.*; **59** luna] luna + et; emissa] omissa; **61** quum] eum; **62** montes] omnes; et] *om.*; **71** supra] super.

In un certo numero di casi, tuttavia, il Casin. 557 presenta la lezione corretta, di contro ad un errore del Vat. lat. 10511:

VI, 10 et (1°)] *om.* (Ψ^{D}); **14** unde] unum; **16** introeuntium] introeuntibus; **17** alicui] alieni; **40** ad Bel] Abel; **44** fiunt] + ergo; **45** aurificibus] aurificis; id quod] quod duo; **69** nihil] + non; **72** ab] *om.*

Ulteriori ricerche potrebbero chiarire se il Casin. 557 abbia tratto il testo di Baruc da una Bibbia atlantica oppure se entrambi,

[56] DELL'OMO 2000, p. 131.

[57] Baruc nella redazione Θ è presente nei Casin. 508, 509 e 519, databili tutti al s. XIII: INGUANEZ 1941a, pp. 156-161, 172-176.

[58] L'edizione critica di Baruc si basa su un limitato numero di testimoni: le sei Bibbie teodulfiane (Θ), tre Bibbie parigine (Ω) e una Bibbia atlantica, appunto la prima Bibbia di Bovino, Vat. lat. 10511 (Ψ^{D}).

indipendentemente, derivino da manoscritti appartenenti alla stessa famiglia testuale.

4. SALMI

Nella 'Bibbia di Ferro', precedute da tre prefazioni (Stegmüller 1950-1980, 443, 430 e 414) e dai *tituli*[59], si trovano in successione quattro versioni dei Salmi: *iuxta Hebraeos*, gallicana, una particolare redazione della *Vetus Latina* e romana. Salteri doppi, tripli o anche quadrupli destinati allo studio sono abbastanza comuni nel medioevo[60] e un salterio quintuplo conservato a Montecassino, l'attuale Casin. 467, è stato con ogni probabilità lì prodotto nella seconda metà del XII secolo[61]. La presenza di più di un salterio all'interno di una Bibbia è inusuale ma attestata nel XII secolo: la versione gallicana e quella *iuxta Hebreos* si trovano, per fare un esempio, in una Bibbia prodotta nel secondo quarto del secolo nel monastero di Saint Bénigne di Digione[62]. La presenza nello stesso manoscritto di quattro versioni diverse del salterio rimane invece, a quanto mi è noto, un *unicum*. Peculiare risulta anche l'impaginazione del testo. In genere le diverse versioni dei Salmi, sia che si trovino all'interno di una Bibbia che nel caso ben più comune di salteri tramandati in libri autonomi, sono trascritte su più colonne affiancate, di modo che il lettore abbia una visione sinottica dei testi, funzionale al loro confronto. Nel caso della 'Bibbia di Ferro'

[59] Edizione in SALMON 1959, pp. 121-131.

[60] VEZIN 2005, p. 268. Particolarmente numerosi sono manoscritti dipendenti dallo *Psalterium quadripartitum* che Salomone III, vescovo di Costanza, ha fatto scrivere nel 909 a San Gallo (Bamberg, Staatsbibliothek, Bibl. 44 (A.I.14)): BERSCHIN 1991. Un censimento dei testimoni che contengono la versione greca, traslitterata o no in caratteri latini, si trova in BOGAERT 2000b, pp. 75-77.

[61] Il codice, trascritto in una tarda carolina di modulo piccolo, presenta su cinque colonne le versioni gallicana, romana, *iuxta Hebraeos*, greca traslitterata in caratteri latini e una revisione dello *iuxta Hebraeos* attestata nel Casin. 434: INGUANEZ 1940, pp. 84-86; per le prime quattro colonne dipende invece dallo *Psalterium quadripartitum* di Salomone III: BERSCHIN 1991.

[62] Dijon, Bibliothèque Municipale, 2: ZALUSKA 1991, pp. 132-136; CAHN 1996, pp. 80-82.

invece i testi si succedono uno di seguito all'altro, mantenendo la stessa impaginazione dei libri che li precedono e li seguono.

Particolare interesse per la storia dei Salmi riveste la terza delle versioni presenti nel Casin. 557: scoperta e pubblicata per la prima volta da Ambrogio Amelli nel 1912[63], è l'unica attestazione conservata di questa traduzione, definita da Bogaert una sorpresa nella tradizione tutto sommato lineare del salterio latino[64]. Secondo Bernard Capelle[65], che ne ha studiato la lingua, il vocabolario testimonia una stretta correlazione con la più antica tradizione africana, principalmente Tertulliano e Cipriano.

Ulteriori indizi, all'interno della 'Bibbia di Ferro', dell'interesse 'filologico' per i Salmi si possono riconoscere nello *iuxta Hebraeos*: il testo, uno dei pochi testimoni della recensione *G*[66], è stato collazionato su un esemplare diverso dall'antigrafo, lavoro che ha portato all'introduzione di numerose varianti interlineari segnalate da *vel*, assegnabili alla stessa mano che ha corretto il resto del manoscritto[67]. Inoltre, alcuni dei *tituli* presenti alle pp. 174-175 sono frutto, secondo Pierre Salmon, di una nuova traduzione dal greco, attestata solo nel Casin. 557: traduzione che ha portato a un sostanziale rimaneggiamento di tutta la serie[68].

[63] AMELLI (1912, pp. XXVIII-XXXIII) aveva proposto di riferire la traduzione a Rufino. Più recentemente AMMASSARI 1987 ne ha fatto una nuova edizione corredata da fac-simile integrale e ampio commento, incentrato sull'ipotesi di attribuzione a Pietro; sull'infondatezza di quest'ipotesi, BOGAERT 2000b, p. 63 n. 49.

[64] BOGAERT 2000b, p. 63.

[65] CAPELLE 1920, pp. 113-131.

[66] DE SAINTE-MARIE 1954, pp. XXVI-XXVII indica tre testimoni di questa recensione: il ms. 19 della Stiftsbibliothek di San Gallo del terzo quarto del IX secolo, il Sess. 10 della Biblioteca Nazionale di Roma, nel quale il salterio è stato aggiunto tra XI e XII secolo, e appunto il Casin. 557, molto vicino al manoscritto precedente.

[67] Le varianti interlineari si concentrano nei Salmi 1-30 (pp. 176-179).

[68] SALMON 1959, pp. 118-119.

5. PROLOGHI

Nel Casin. 557 sono presenti alcuni prologhi molto comuni, anche tra i manoscritti biblici in beneventana, come quelli di Girolamo al Pentateuco, a Giosuè, ai Re, ai Proverbi, ai Profeti, al Vangelo[69], o brevi estratti dalla sua lettera a Paolino (*Ep.* 53) utilizzati come *argumenta* ai Profeti minori e agli Atti degli Apostoli[70]. I prologhi marcioniti precedono, come abitualmente nei manoscritti beneventani, le Epistole paoline[71] e la sequenza delle prefazioni agli Atti degli Apostoli si trova identica nel Casin. 521, un manoscritto degli inizi dell'XI secolo[72].

Una collazione del prologo di Girolamo a Giosuè[73] permette di rilevare la presenza di varianti tipiche dei manoscritti cassinesi, spesso corrette da una seconda mano:

p. 4 l. 8 ut] et; εξαρλοις] exemplis (Π^{C}); **p. 5 l. 2** requirunt] perquirunt; **l. 4** possit] potest; **l. 5** insurgere] *om.** (Π^{C}); venenata] venenosa; **l. 4** eis] *om.**; **l. 7** et] vel (Π^{C}); **p. 7 l. 6** virtutis] virtutibus*

Rimane problematico il prologo di Girolamo a Esdra: l'*incipit Que assidue poscitis Domnion et Rogatiane Hieronimi utrum facere*, forse frutto dell'inclusione del titolo nel testo, non è attestato nell'edizione critica[74] né nel Neap. VI AA 3, l'altro testimone beneventano di Esdra non preso in considerazione dagli editori.

La provenienza da un antigrafo locale è particolarmente evidente nel caso di un breve testo che, alle pp. 323-324, precede i

[69] STEGMÜLLER 1950-1980, 285, 311, 323, 457, 482, 487, 492, 494, 500, 595. Secondo Virginia BROWN (2004, p. 55) di questi, come dei prologhi citati alle due note successive, si sono conservati quattro o più testimoni beneventani.

[70] STEGMÜLLER 1950-1980, 506, 510, 512, 516, 522, 525, 527, 529, 532, 535, 540, 544.

[71] STEGMÜLLER 1950-1980, 677, 685, 699, 707, 716, 728, 736, 747, 752, 765, 772, 780, 783. Sulla presenza costante di questa serie di prologhi nei manoscritti biblici di Montecassino si veda BROWN 2005, pp. 299-300. Sui prologhi marcioniti: METZGER 1988, pp. 94-97 con bibliografia. Una valutazione complessiva dei prologhi alle Epistole paoline si trova in FREDE 1966-1971, pp. 98-119.

[72] STEGMÜLLER 1950-1980, 638, 631, 633, 640: OROFINO 1996, pp. 40-42.

[73] *Biblia sacra* 1939, pp. 3-8.

[74] *Biblia sacra* 1950, p. 3. Una ricerca condotta sul database di Brepols *In Principio* non ha prodotto risultati.

capitula e il prologo di Girolamo ad Ester. Indicato nella rubrica come *translatio libri Hester iuxta Septuaginta interpretes*, consiste nei primi due capitoli del libro di Ester secondo la *Vetus Latina*. Le indagini sulla tradizione di questo testo[75], rintracciabile in un limitato numero di testimoni, hanno messo in luce l'esistenza di un ramo cassinese, che comprende manoscritti prodotti tra la prima metà dell'XI e il XIII secolo a Montecassino o nelle sue immediate vicinanze, tra i quali proprio il Casin. 557[76].

Dalla tradizione locale si distaccano nettamente tre dei prologhi originari[77] e tutti quelli aggiunti dal correttore in spazi di risulta, originariamente bianchi[78]: il prologo a Giobbe in una porzione di colonna probabilmente riservata al completamento della lista dei *capitula* che inizia sul verso della carta dal nr. 27, il gruppo ai Profeti minori sulle carte finali dell'ultimo fascicolo del blocco che, appunto con i Profeti, chiude il Vecchio Testamento. Questi testi non sono rintracciabili nei manoscritti beneventani di Montecassino e l'unico testimone noto di gran parte di essi in questa scrittura è il Vall. D 8, datato alla fine del XII secolo e collegabile a San Vincenzo al Volturno[79].

[75] Si veda, da ultimo, HAELEWYCK 2003-2008, pp. 52-55, con bibliografia. Un nuovo testimone è stato recentemente individuato da Virginia BROWN (2005, p. 285 n. 11) nel Neap. VI AA 35, cc. 1r-3r; pur in assenza di un'analisi del testo, mi limito ad osservare che la disposizione del brano – un'addizione iniziale a Ester e non un prologo come si trova costantemente nella tradizione cassinese – avvicina questo testimone al Sess. 3, una Bibbia atlantica di inizi XII secolo.

[76] Gli altri testimoni sono: Casin. 521 e 572 in beneventana degli inizi dell'XI secolo, Vall. B 7 in minuscola di transizione tra XII e XIII secolo, Casin. 35 in gotica probabilmente di XIII secolo: HAELEWYCK 2003-2008.

[77] STEGMÜLLER 1950-1980, 490, 526 e 601.

[78] STEGMÜLLER 1950-1980, 357, 531, 504, 511, 515, 519, 524, 528, 534, 538, 539, 543. La presenza di prologhi aggiunti, che aggiornano il testo e lo adattano alle nuove necessità, è abbastanza comune; si vedano gli esempi riportati in CHASSON 1989, p. 19 e MAGRINI 2005, p. 141.

[79] BROWN 2004, p. 55: l'autrice sottolinea l'estraneità di questi prologhi alle tradizioni locali. Non sono presenti neanche in questo manoscritto il prologo incompleto ad Abacuc, il catalogo dei re di Israele e il primo dei prologhi ad Osea (STEGMÜLLER 1950-1980, 531, 11813 (2), 507), che si trovano nel Casin. 557 rispettivamente alle pp. 469 e 470 (cf. *infra* nel testo).

Sulla provenienza di questi testi, in mancanza di studi complessivi volti a ricostruire la storia dei prologhi alla *Vulgata*, poco si può dire; mi limito a osservare la presenza di un prologo abbastanza raro prima degli inizi del XIII secolo, quello di Girolamo alla traduzione di Giobbe dalla versione greca dei Settanta *Si aut fiscellam*[80]. L'elenco dei re d'Israele trascritto su due colonne a p. 469 dopo un prologo incompleto ad Abacuc sembra invece essere una presenza costante nei manoscritti dei Profeti minori con glossa ordinaria[81]. In particolare, è praticamente identico all'elenco che si trova al termine del Casin. 255[82], un codice decorato a Montecassino in un momento prossimo alla trascrizione della 'Bibbia di Ferro', come sembra indicare la vicinanza delle iniziali di questo manoscritto con quelle del miniatore principale della Bibbia, tanto stretta da far pensare a un'identità di mano.

6. *CAPITULA*

La grande maggioranza delle Bibbie antecedenti al XIII secolo presenta, in apertura dei diversi libri, liste di *capitula* che ne sintetizzano brevemente il contenuto, capitolo per capitolo[83]. Dal mo-

[80] STEGMÜLLER 1950-1980, 357; si tratta del prologo che Girolamo aveva premesso alla sua traduzione di Giobbe dalla versione greca dei Settanta, prologo che prima della sua inclusione nella Bibbia Parigina ha avuto scarsissima diffusione nei manoscritti della Vulgata: *Biblia sacra* 1951, pp. 74-76; Light 1994, p. 166, cui si aggiunga la presenza nella seconda Bibbia di Bovino, Vat. lat. 10510 c. 269r, e quindi almeno una minima tradizione nelle atlantiche (VATTASSO 1900, p. 10).

[81] STEGMÜLLER 1950-1980, 11813. In mancanza di un'edizione critica, si fa riferimento alla ristampa dell'*editio princeps*: *Biblia latina* 1992, p. 353.

[82] INGUANEZ 1928, pp. 66-67; la datazione qui proposta, XIII secolo, va sicuramente anticipata. In questo manoscritto si trovano anche i prologhi aggiunti ai Profeti minori, ad eccezione del secondo ad Osea di p. 470 (STEGMÜLLER 1950-1980, 504): 507 pp. 1-2, 511 pp. 50-51, 515 p. 68, 519 p. 99, 524 p. 105, 526 p. 116, 528 p. 138, 534 p. 163, 538 p. 176, 539 p. 186, 543 p. 227.

[83] Il lavoro ancor oggi fondamentale sui *capitula* alla Bibbia è DE BRUYNE 1914, che presenta numerose liste, seppure ognuna fondata su un numero limitato di testimoni; alcune di queste sono state pubblicate in *Biblia Sacra* 1929-1972. Sull'argomento si veda anche BERGER 1893, pp. 307-315 con elenco dei testimoni delle diverse serie alle pp. 342-362; una sintesi in BOGAERT 1988, pp. 286-287. Con la diffusione del modello della

mento che, in linea generale, questi testi accessori non erano soggetti alle revisioni e correzioni portate avanti sul testo principale, tendono ad essere più conservativi e a mostrare quindi con maggiore evidenza la continuità delle tradizioni locali[84]. Nella 'Bibbia di Ferro', come ci si può aspettare da una Bibbia di XII secolo, la maggior parte dei libri è preceduta dalla serie dei *capitula*[85].

Ai libri del Pentateuco sono premesse liste dall'origine molto antica, che riflettono particolarità proprie della *Vetus Latina*, ma che hanno avuto una diffusione molto ampia, essendo state incluse, ad esempio, nella recensione delle Bibbie alcuiniane (Φ)[86]. Tra i manoscritti biblici in beneventana conservati a Montecassino questa è l'unica serie attestata e tutti i testimoni sono accumunati da particolarità tali da rendere il gruppo ben identificabile[87]. I *capitula* alla Genesi del Casin. 557 mostrano di appartenere alla famiglia cassinese, in particolare si evidenzia uno stretto rapporto con il Casin. 520 (Π^{D}), di età desideriana, con il quale il Casin. 557 condivide alcune lezioni uniche, assenti nel Casin. 531 (Π^{C}) databile invece agli inizi dell'XI secolo:

6 et] *om.* ; repentia] reptilia (Π^{D}); **10** seduxit serpentes] serpentes seduxit; **23** Noe et] *om.*; **34** *totum om.*; **41, 4 2, 43, 45**

Bibbia parigina, che ha comportato una nuova divisione in capitoli della Bibbia, gli elenchi dei *capitula* posti all'inizio del libro furono soppressi: LIGHT 1984, p. 79.

[84] La tendenza al conservatorismo di questi testi spiega la grande diffusione, fin nel XIII secolo, di serie dipendenti dalla *Vetus Latina*; si vedano in proposito le classificazioni fornite in *Biblia sacra* 1929-1972, *passim*.

[85] I libri privi di *capitula* sono Giosuè, Giudici, Ruth, 1-4 Re, 2 Paralipomeni, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Esdra, Neemia, Daniele, tutti i Profeti minori, Atti degli Apostoli, prima lettera di Pietro, seconda e terza di Giovanni, quella di Giuda e l'Apocalisse.

[86] *Biblia sacra* 1926, pp. 75-101; *Biblia sacra* 1929, pp. 27-51, 302-312; *Biblia sacra* 1936, pp. 13-38, 302-317 serie *Aa*; DE BRUYNE 1914, pp. 2-34, serie *A*. QUENTIN (1922, p. 360) ha incluso nella sua analisi sull'Ottateuco anche il testo dei *capitula*, che confermerebbe la dipendenza del gruppo cassinese da manoscritti spagnoli.

[87] Ad esempio, l'interruzione dei *capitula* al Deuteronomio al nr. 21 attestata in tutti i testimoni conservati: Casin. 520, 531, 583, 760 (INGUANEZ 1941a, pp. 176-178; OROFINO 1996, pp. 50-51; OROFINO 2000, pp. 149-150; OROFINO 1996, pp. 55-56); la stessa serie si trova anche nel Casin. 759, dove però i *tituli* sono inseriti, rubricati, all'interno del testo (OROFINO 1996, pp. 31-33). La rarità della distritribuzione dei *tituli* all'interno del testo è messa in rilievo da BOGAERT 1988, p. 286.

Abraham] Abraam; **46** Ismahel] Hismahel; **58** nuntios] nuntium; **62** et de generationibus Iacob] *om.*; **68** uxore filii eius quae erat vidua] *om.*; **69** De Ioseph et uxore Petefre] De uxore Phutiphare et Ioseph; **71** Somnium] De somnio (Π^{D}); **75** *invertunt capp. 75 et 76* ; **81** essent] erant (Π^{D}); **82** centum decem] XC (Π^{D}).

La forma qui presente dei *capitula* ai Libri sapienziali, una versione abbreviata della serie *A* della quale manca un'edizione critica moderna, ha invece avuto una diffusione piuttosto limitata, a quanto si può giudicare dallo stato attuale delle ricerche[88]. Se le serie alla Sapienza e Siracide sono attestate per la prima volta agli inizi dell'XI secolo nel Casin. 552[89], di quella ai Proverbi non è rimasta traccia tra i manoscritti beneventani attualmente conservati a Montecassino ma si trova nel Vall. D 8, testimonianza della diffusione anche di questa serie in Italia meridionale[90].

Mentre i *capitula* a Giuditta presenti nel Casin. 557 hanno avuto una seppur limitata diffusione[91], quelli a Giobbe – trascritto dal nr. 27[92] – , Tobia ed Ester[93] sono stati ritenuti dagli editori propri della tradizione cassinese, dato che sono attestati solo in pochi manoscritti collegabili a Montecassino[94]. Seppure la maggior parte dei testimoni di queste liste sono tardi, la presenza della serie di Ester, che riflette una recensione testuale propria della *Vetus*

[88] Queste serie sono edite solo da DE BRUYNE 1914, pp. 165-167, 173-181 serie A^{br}; a p. 409 l'elenco dei testimoni. Sui testi si veda THIELE 1977-1985, pp. 134-135 e THIELE 1987-2005, pp. 89-90.

[89] OROFINO 1996, pp. 43-47.

[90] DE BRUYNE 1914, p. 409.

[91] *Biblia sacra* 1950, pp. 216-218. Bogaert (2001, p. 36), che ha recentemente studiato questa serie, ne ha messo in luce l'antichità e la rarità. Su dieci testimoni finora noti, quattro sono collegabili a Montecassino: Casin. 35, 557 e 572, Vall. B 7.

[92] La serie inizia sulla prima riga della colonna A di p. 300, dopo che sul *recto* della stessa carta (p. 299) la seconda metà della colonna B è stata lasciata vuota al momento della trascrizione, probabilmente in vista del completamento successivo del testo. Solo in un secondo momento il correttore ha occupato parte di questo spazio, aggiungendo un prologo a Giobbe.

[93] Rispettivamente *Biblia sacra* 1951, pp. 86-87 serie *C*; *Biblia sacra* 1950, p. 159 serie *A*; *Biblia sacra* 1951, 7-8 serie unica; cf. DE BRUYNE 1914, pp. 156 serie *Cas*, 144, 152 serie *C*.

[94] L'elenco dei testimoni in DE BRUYNE 1914, p. 407.

Latina[95], nel Casin. 572 degli inizi dell'XI secolo[96], rassicura dell'esistenza a Montecassino di antigrafi perduti da cui il Casin. 557 e successivamente il Vall. B 7 e il Casin. 35 hanno tratto questi particolari testi.

I *capitula* ai due libri dei Maccabei fanno parte della serie di gran lunga più diffusa[97], ma l'analisi del testo mostra come questo condivida praticamente tutte le *lectiones singulares* presenti nel testimone cassinese collazionato nell'edizione critica, il già citato Casin. 572:

4 Matthathiam] Mathathias; **12** purificat] purificavit; **14** *capit. om.*; **17** successione] successio; **18** mittit] mittit in; **19** *capit. om.*; **22** fama] famas; quod] quam; sibi] *om.*; subiecerint] subiacerunt; **23** Romam coniuratonis gratia] Roma curationis gloria; **25** exercitum] exercitus; **29** obmutuit] obmutui; malignorum] magnorum; **30** superatus] suspiratus; Bacchides] Bachide; **31** cum eo pugnare Demetrius] pugnare cum Demetrio; **34** Demetrius] Demetrium; **35** Aledander] Alexandrum; **37** Ascalona] Scalone; fibulam auream] fibulum aureum; **40** confirmat] confirmant; **41** erigit] elegit; existit] existat; **45** Romanis] Romanos; **47** adsumere] sumere; **50** Demetrius] Demetrium; **53** Persidis] Perside; habitus] (h)abiit; **54** Rescripta] Descripta; **56** est Tifonem et fugavit] et Tifon(i) effugavit; **57** Rescripta] Descripta

Per quanto riguarda i Profeti, nel Casin. 557 si rileva l'esatta coincidenza delle serie dei *capitula* qui presenti con quelli attestati

[95] HAELEWYCK 2003-2008, pp. 22-23, 25-27.

[96] Tra i libri biblici contenuti in questo manoscritto (1-4 Re, Giuditta, Ester, 1-2 Maccabei), solo Ester e i due libri dei Maccabei sono preceduti dai *capitula*: INGUANEZ 1941a, p. 243; OROFINO 1996, pp. 48-49. Il testo dei *capitula* ad Ester del Casin. 557 concorda in più punti con questo contro l'accordo di Casin. 35 (C) e Vall. B 7 (V):

7 ad sontem] ad fontem (V), assontes (C); 9 est Ester ingredi] et Hester ingressi sunt (C), iussit Hester ingredi (V); 20 de mala] de malis (CV)

[97] DE BRUYNE 1914, pp. 159-162 serie *A*; *Biblia sacra* 1995, pp. 21-26, 151-156. Serie di *capitula* diverse da queste sembrano aver avuto una diffusione assai limitata: DE BRUYNE (1914, pp. 159-162) pubblica solo un'altra serie per ogni libro, per ognuna delle quali cita un solo testimone.

nel Casin. 571, un manoscritto del primo periodo desideriano[98]: mancano i sommari a Daniele e ai Profeti minori, per Isaia e Geremia si trova la serie *Aa*, mentre per Ezechiele quella *Ab*[99]. Entrambi i testimoni sono inclusi tra quelli collazionati nell'edizione romana della *Vulgata* per i *capitula* di questi ultimi due libri; il loro testo risulta essere praticamente identico, nonché molto vicino a quelli dell'altro testimone cassinese preso in esame[100], il Casin. 543. In questo manoscritto degli inizi dell'XI secolo i *capitula* a Ezechiele e Geremia sono però distribuiti all'interno del testo, invece che essere raccolti in una serie continua posta all'inizio del libro[101].

Sembra di poter identificare uno schema ricorrente per la disposizione dei *capitula* nei manoscritti in beneventana di Montecassino che contengono gli Atti degli Apostoli, le Epistole cattoliche, l'Apocalisse e le Epistole paoline: due codici degli inizi dell'XI secolo, i Casin. 349 e 552[102], ad esempio, sono accomunati dall'assenza dei *capitula* relativi alla prima lettera di Pietro, seconda e terza di Giovanni, quella di Giuda e all'Apocalisse; per le Epistole cattoliche si trova la serie *A*, la *C* per le paoline, ad esclusione dell'epistola agli Ebrei, che ha un elenco dalla serie *M*[103]. Lo stesso schema è presente nel Casin. 557, che in più condivide l'assenza dei *capitula* agli Atti con il Casin. 552 – il 349 è acefalo. La presenza della serie *C* per le epistole paoline è significativa, dato che questa sembra essere attestata solo in manoscritti in beneventana conservati a Montecassino, nel Casin. 557 e nei due codici più tardi già più volte ricordati, Casin. 35 e Vall. B 7[104]. L'unico

[98] INGUANEZ 1941a, pp. 243-244; si veda anche OROFINO 1989, pp. 95-96 e NEWTON 1999, tav. 18, pp. 333-334, *passim*.

[99] *Biblia sacra* 1969, pp. 11-31; 1972, pp. 13-37; 1978, pp. 11-30.

[100] Nei 186 *capitula* a Geremia (*Biblia sacra* 1972, pp. 13-37) si segnalano 56 casi di accordo dei Casin. 557 e 571 contro il Casin. 543.

[101] OROFINO 1996, pp. 52-54; *Biblia sacra* 1972, p. 11; *Biblia sacra* 1978, p. 8; in questo manoscritto, inoltre, si trovano i *tituli* di tradizione teodulfiana a Daniele, assenti dai Casin. 557 e 571.

[102] OROFINO 2000, pp. 146-148; OROFINO 1996, pp. 43-47.

[103] DE BRUYNE 1914, pp. 314-366, 382-388; elenco dei testimoni pp. 415-417.

[104] FREDE 1966-1971, pp. 124-125; sui *capitula* alle paoline pp. 120-131.

elemento per cui la successione nel Casin. 557 si differenzia dai manoscritti beneventani è la presenza per l'epistola ai Romani dei *capitula* della serie *A*, che hanno goduto, al contrario della *C*, di amplissima diffusione nel corso del medioevo. Il fatto che questa particolarità sia condivisa dai due manoscritti più tardi appena citati potrebbe far pensare all'esistenza di un perduto antigrafo comune.

Le serie dei *capitula* non presentano, al contrario di quanto rilevato per il testo e i prologhi, alcun intervento di revisione e aggiornamento, probabile sintomo di una precoce perdita di interesse verso questa tipologia di testi, destinata a scomparire con l'affermazione del modello della Bibbia parigina[105].

7. TESTI FINALI

Al termine della Bibbia, dopo l'epistola di Paolo agli Ebrei, è stata trascritta, senza alcuna percepibile interruzione, una raccolta di scritti esegetici che comprende numerosi testi di Girolamo o a lui attribuiti, uno di Beda e brevi opere anonime[106]. Questa sequenza si ritrova praticamente identica nel Casin. 292, un manoscritto del primo periodo desideriano[107]: le differenze si riducono alla posizione del *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* di Girolamo, trascritto per terzo nel Casin. 292 ma per primo nella 'Bibbia di Ferro', e la presenza al termine di quest'opera alle pp. 590-591 di quattro brevi testi rintracciati da Amelli anche in un codice di XI secolo conservato a Cava dei Tirreni[108]. Il confronto tra i due manoscritti indica la dipendenza del Casin. 557 dal 292, come emerge chiaramente dalle caratteristiche ortografiche, particolar-

[105] LIGHT 1994, p. 171.

[106] LAMBERT 1969-1972, 201, *Spicilegium Casinense* 1888, pp. 412-415, 415, 415-418, 419-421, 412-424, LAMBERT 1969-1972, 200, 409, 202, STEGMÜLLER 1950-1980, 1618, 11637, 3412, LAMBERT 1969-1972, 411, 412, STEGMÜLLER 1950-1980, 11015, *Bibliotheca Casinensis* 1894, pp. 58-59, 59-60, 60, LAMBERT 1969-1972, 654.

[107] OROFINO 2006, pp. 180-183.

[108] AMELLI 1912, p. VII n. 1.

mente evidenti nella resa dei nomi ebraici, nonché dal tratteggio delle lettere ebraiche presenti nell'*Interpretatio alphabeti Hebraeorum*[109]. La fortuna di questa raccolta esegetica vecchia di almeno un secolo all'interno dell'abbazia è testimoniata da una sua ulteriore copia, questa volta in un manoscritto autonomo, attestata nella prima unità del Casin. 293[110]. La datazione di questo manoscritto non si deve probabilmente discostare troppo da quella del Casin. 557, data la stretta somiglianza che la scrittura del suo unico copista mostra con lo scriba responsabile delle cc. 619-650 della Bibbia.

8. CONCLUSIONI

Da quanto finora emerso risulta che nello *scriptorium* di Montecassino al momento della stesura del Casin. 557, una Bibbia completa e non raccolte di più libri come è proprio della tradizione beneventana, si è deciso di comporre il testo riunendo diversi antigrafi locali, forse con una preferenza, da chiarire e confermare, per i testimoni di età desideriana rispetto a quelli di inizio XI secolo. La dipendenza da codici biblici beneventani, emersa chiaramente dall'analisi della tradizione testuale, è particolarmente evidente nel caso di alcuni testi di corredo esclusivi delle Bibbie cassinesi, come il prologo ad Ester costituito dai primi due capitoli della *Vetus Latina*, i *capitula* a Giobbe, Tobia ed Ester o ancora quelli della serie *C* alle Epistole paoline. Inoltre, la raccolta esegetica alle pp. 574-650 è stata, per la gran parte, trascritta da un codice della prima età desideriana, il Casin. 292.

La presenza di quattro versioni differenti del Salterio, di cui una priva di altre attestazioni, di una versione aggiornata dei *tituli*

[109] Casin. 292 pp. 147-148; Casin. 557 p. 624, dove si evidenzia un fraintendimento dell'antigrafo: il titolo di questo testo è stato trascritto come parte dell'*explicit* del testo precedente poco sotto la metà della seconda colonna di p. 623 – la parte finale è bianca – con un evidente errore nella ripartizione delle rubriche, trascritte nel 292 una di seguito all'altra. L'ipotesi è già stata avanzata da AMELLI 1912, pp. VII-VIII.

[110] INGUANEZ 1928, pp. 108-109.

e di un'attenta collazione ben si inseriscono nel quadro del costante interesse che i monaci di Montecassino hanno rivolto nel corso del medioevo ai Salmi, motivato dal ruolo centrale che questo testo riveste all'interno dell'Ufficio monastico. Tra le testimonianze di quest'interesse si può ricordare il codice Casin. 434, ricondotto da Newton alla prima età desideriana[111], che contiene una versione dello *iuxta Hebraeos* oggetto di una profonda revisione, indirizzata ad una maggiore aderenza, anche letterale, all'originale ebraico: in molti casi assume i contorni di una nuova traduzione vera e propria[112]. Inoltre, tra le opere di Bruno di Segni, abate di Montecassino tra il 1107 e il 1111 e lì morto nel 1123, compaiono due commentari al Salterio, uno al *Romanum*, conservato, e uno al *Gallicanum*, perduto[113].

Le scelte fatte hanno ignorato completamente, sia per i testi che per l'ordine dei libri, il modello delle Bibbie atlantiche, rappresentato a Montecassino dal Casin. 515, con ogni probabilità presente nell'Abbazia al momento della trascrizione della 'Bibbia di Ferro'.

Accanto a questo forte radicamento nella tradizione locale, nel Casin. 557 sono tuttavia presenti numerosi elementi di novità. La forma stessa della pandetta, estranea alle Bibbie in beneventana, trova la sua prima applicazione in Italia meridionale, a quanto noto, proprio in questo codice. Nel manoscritto sono presenti, quindi, anche libri che nei codici beneventani hanno avuto una tradizione molto limitata (Esdra-Neemia e i Paralipomeni) o separata dagli altri libri biblici (i Salmi). Innovazioni, giunte a Montecassino con modalità ancora da indagare, sono da riconoscere in alcuni prologhi – sia originari che aggiunti dal correttore – non attestati nei manoscritti beneventani e soprattutto nella presenza del libro di Baruc, per la prima volta inserito in un codice prodotto in Italia meridionale. I monaci di Montecassino, agli inizi

[111] NEWTON 1999, p. 376; OROFINO 2006, pp. 116-125.

[112] Sulla revisione del testo DE SAINTE-MARIE 1954, pp. XXIV-XXV, con bibliografia e presentazione dei testimoni.

[113] GRÉGOIRE 1965, pp. 71-73.

della seconda metà del XII secolo, si dimostrano quindi interessati e capaci di recepire stimoli provenienti dall'esterno e di conseguenza di aggiornare le proprie tradizioni testuali, senza rinunciarvi.

Il manoscritto, di dimensioni contenute e scrittura assai minuta, si presenta quindi come un'opera di studio e consultazione, cui sono state aggiunte glosse e varianti da antigrafi non locali. Questa nuova funzione della Bibbia, non più impiegata solo durante la liturgia, collega l'ambiente culturale di Montecassino con quello delle grandi abbazie e chiese cattedrali europee, dove nel XII secolo riprende con vigore l'esegesi biblica[114].

[114] A questo proposito basti qui ricordare il fondamentale testo SMALLEY 1941.

Bibliografia

Amelli 1912 = A. M. Amelli, *Liber Psalmorum iuxta antiquissimam Latinam versionem nunc primum ex Casinensi cod. 557*, Roma 1912.

Auwers – de Jongé 2003 = J. M. Auwers – H. J. de Jongé (ed. by), *The Biblical Canons*, Leuven 2003.

Ayres 2000a = L. M. Ayres, *Scheda 3*, in Maniaci – Orofino 2000, pp. 114-120.

Ayres 2000b = L. M. Ayres, *Scheda 5*, in Maniaci – Orofino 2000, pp. 126-131.

Baroffio 2000 = G. Baroffio, *Bibbia Liturgia Bibbie. Dalle tradizioni orali alla trasmissione scritta*, in Maniaci – Orofino 2000, pp. 81-85.

Berger 1893 = S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris 1893.

Berschin 1991 = W. Berschin, Salomons III. Psalterium quadrupartitum *in Köln und Heidelberg. Mit Anhang: Die Bamberg / Coburg / Freiburg Fragmente eines* Psalterium quadrupartitum, in A. von Euw – P. Schreiner (hrsg. von), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends.* Gedenkschrift des Kölner Schnutgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, I, Köln 1991, pp. 327-333.

Biblia latina 1992 = *Biblia latina cum glossa ordinaria*, III, Turnhout 1992.

Biblia sacra 1926 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, I. *Librum Genesis*, Roma 1926.

Biblia sacra 1929 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, II. *Libri Exodi et Levitici*, Roma 1929.

Biblia sacra 1936 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, III. *Libros Numerorum et Deuteronomii*, Roma 1936.

Biblia sacra 1939 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, IV. *Libri Iosue Iudicum Ruth*, Roma 1939.

Biblia sacra 1948 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, VII. *Liber Verborum Dierum*, Roma 1948.

Biblia sacra 1950 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, VIII. *Libri Ezrae Tobiae Iudith*, Roma 1950.

Biblia sacra 1951 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, IX. *Libri Hester et Iob*, Roma 1951.

Biblia sacra 1957 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XI. *Libri Salomonis*, Roma 1957.

Biblia sacra 1964 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XII. *Sapientia Salomonis Liber Hiesu filii Sirach*, Roma 1964.

Biblia sacra 1969 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XIII. *Liber Isaiae*, Roma 1969.

Biblia sacra 1972 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XIV. *Liber Hieremiae et Lamentationes*, Roma 1972.

Biblia sacra 1978 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XV. *Liber Hiezechielis*, Roma 1978.

Biblia sacra 1987 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XVII. *Libri Duodecim prophetarum*, Roma 1987.

Biblia sacra 1995 = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad fidem codicum*, XVIII. *Libri I-II Maccabeorum*, Roma 1995.

Bibliotheca Casinensis 1894 = *Bibliotheca Casinensis*, V, Montis Casini, 1894.

BOGAERT 1988 = P.-M. BOGAERT, *La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions*, «RThL», 19 (1988), pp. 137-159, 276-313.

BOGAERT 2000a = P.-M. BOGAERT, *Les livres d'Esdras et leur numérotation dans l'histoire du canon de la Bible latine*, «RBen», 110 (2000), pp. 5-26.

BOGAERT 2000b = P.-M. BOGAERT, *Le psautier latin des origines au XII^e siècle. Essai d'histoire*, in A. AEJMELAEUS – U. QUAST (hrsg. von), *Der* Septuaginta-*Psalter und seine Tochterübersetzungen.* Symposium in Göttingen 1997, Göttingen 2000, pp. 51-81.

BOGAERT 2001 = ed. P.-M. BOGAERT, *Judith*, Freiburg 2001 (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 7/2).

BOGAERT 2005 = P.-M. BOGAERT, *Le livre de Baruch dans les manuscrits de la Bible latine: disparition et réintégration*, «RBen», 115 (2005), pp. 286-342.

BOGAERT 2008 = P.-M. BOGAERT, *Les livres des Maccabées dans la Bible latine*, «RBen», 118 (2008), pp. 201-238.

BRAGA 2008 = G. BRAGA, *I codici donati dal vescovo Guglielmo II alla cattedrale di Troia. L'elenco del ms. VI B 12 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in F. T. COULSON – A. A. GROTANS (ed. by), Classica et Beneventana. *Essays Presented to Viginia Brown on the Occasion of Her 65th Birthday*, Turnhout 2008, pp. 213-233.

BROWN 2004 = V. BROWN, *Contenuti, funzione e origine della 'Bibbia di San Vincenzo al Volturno' (Roma, Biblioteca Vallicelliana, D 8)*, «Nuovi annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari», 18 (2004), pp. 37-60.

BROWN 2005 = V. BROWN, *I libri della Bibbia nell'Italia meridionale longobarda*, in CHERUBINI 2005, pp. 281-308.

BROWN 2007 = V. BROWN, *Two Beneventan Scribes and the Verses of Paulus diaconus et monachus in Montecassino, Archivio dell'Abbazia 349*, «S&T », 5 (2007), pp. 227-262.

BUONO *et al.* 2007 = L. BUONO (a cura di), *I manoscritti datati delle province di Frosinone, Rieti e Viterbo*, Firenze 2007 (Manoscritti datati d'Italia, 17).

CAHN 1982 = W. CAHN, *Romanesque Bible Illumination*, New York 1982.

CAHN 1996 = W. CAHN, *Romanesque Manuscripts. The Twelfth Century*, II, London 1996.

CAPELLE 1920 = B. CAPELLE, *L'élément africain dans le* Psalterium Casinense, «RBen», 32 (1920), pp. 113-131.

CHASSON 1989 = T. CHASSON, *New Uses for an Old Test in Some Early Tuscan Bibles*, «Manuscripta», 33 (1989), pp. 15-28.

CHERUBINI 1999 = P. CHERUBINI, *La Bibbia di Danila: un monumento "trionfale" per Alfonso II di Asturie*, «S&C», 12 (1999), 75-131.

CHERUBINI 2005 = P. CHERUBINI (a cura di), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, Città del Vaticano 2005.

DE BRUYNE 1914 = D. DE BRUYNE, *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine,* Namur 1914.

DELL'OMO 2000 = M. DELL'OMO, *Scheda 6*, in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 131-136.

DELL'OMO 2007 = M. DELL'OMO, *Cassino – Archivio dell'Abbazia di Montecassino*, in BUONO *et al.* 2007, pp. 5-44.

FISCHER 1985 = B. FISCHER, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, Freiburg 1985 (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 11).

FREDE 1966-1971 = H. J. FREDE (hrsg. von), *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, Freiburg 1966-1971 (Vetus Latina, 24/2).

GRÉGOIRE 1965 = R. GRÉGOIRE, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto 1965.

GRYSON 1999 = R. GRYSON, *Altlateinische Handschriften*, I. *Mss. 1-275 d'après un manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede*, Freiburg 1999 (Vetus Latina, 1/2A).

HAELEWYCK 2003-2008 = J. C. HAELEWYCK (ed.), *Hester*, Freiburg 2003-2008 (Vetus Latina 7/3).

HOFFMANN 1980 = H. HOFFMANN (hrsg. von), *Chronicon monasterii Casinensis*, Hannover 1980 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores, 34).

INGUANEZ 1928 = M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, II.1, Montis Casini 1928.

INGUANEZ 1940 = M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, III.1, Montis Casini 1940.

INGUANEZ 1941a = M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, III.2, Montis Casini 1941.

INGUANEZ 1941b = M. INGUANEZ, *Catalogi codicum Casinensium antiqui (saec. VIII-XV)*, Montecassino 1941.

LAMBERT 1969-1972 = B. LAMBERT, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme*, I-VII, Steenbrugge 1969-1972 (Instrumenta patristica, 4).

LIGHT 1984 = L. LIGHT, *Versions et révisions du texte biblique*, in G. LOBRICHON – P. RICHÉ (éd. par), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris 1984, pp. 55-93.

LIGHT 1994 = L. LIGHT, *French Bibles, c. 1200-1230: A New Look at the Origins of the Paris Bible*, in R. GAMESON (ed. by), *The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use*, Cambridge 1994, pp. 155-176.

LOBRICHON 2003 = G. LOBRICHON, *La Bible de la Réforme ecclésiastique. Aspects textuels (XI^e siècle)*, in G. LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge*, Paris 2003, pp. 94-108.

MAGRINI 2005 = S. MAGRINI, *La Bibbia all'Università*, in CHERUBINI 2005, pp. 407-421.

MAGRINI 2007 = S. MAGRINI, *Production and Use of Latin Bible Manuscripts in Italy during the Thirteenth and Fourteenth Century*, «Manuscripta», 51 (2007), pp. 209-257.

MALLET – THIBAUT 1997 = J. MALLET – A. THIBAUT, *Les manuscrits en écriture bénéventaine de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent*, III. *Formulaires liturgiques (offices). Tables et index*, Paris 1997.

MANIACI – OROFINO 2000 = M. MANIACI – G. OROFINO (a cura di), *Le Bibbie atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*. Catalogo della mostra (Montecassino-Firenze, 2000-2001), Milano 2000.

MANIACI 2000 = M. MANIACI, *La struttura delle Bibbie atlantiche*, in MANIACI – OROFINO 2000, pp. 47-60.

MCDONALD – SANDERS 2002 = L. M. MCDONALD – J. A. SANDERS (ed. by), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002.

MCDONALD 2007 = L. M. MCDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody, MA 2007[3].

METZGER 1988 = B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1988.

NEWTON 1999 = F. NEWTON, *The* Scriptorium *and Library at Monte Cassino, 1058-1105*, Cambridge 1999.

OROFINO 1989 = G. OROFINO, *L'età dell'abate Desiderio. I codici cassinesi 191, 339, 453, 99, 571, 108, 144, 520*, in S. ADACHER – G. OROFINO (a cura di), *L'età dell'abate Desiderio*, I. *Manoscritti cassinesi del sec. XI*, Catalogo della mostra, Montecassino 1989 (Miscellanea cassinese, 59), pp. 17-106.

OROFINO 1996 = G. OROFINO, *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino*, II.1. *I codici preteobaldiani e teobaldiani*, Roma 1996.

OROFINO 2000 = G. OROFINO, *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino*, II.2. *I codici preteobaldiani e teobaldiani*, Roma 2000.

QUENTIN 1922 = H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, I: *Octateuque*, Roma 1922.

RUSSO 2007a = E. RUSSO *Scheda 16*, in BUONO *et al.* 2007, pp. 117-118.

RUSSO 2007b = E. RUSSO, *Scheda 34*, in BUONO *et al.* 2007, pp. 128-129.

DE SAINTE-MARIE 1954 = H. DE SAINTE-MARIE, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Roma 1954 (Collectanea Biblica Latina, 11).

SALMON 1959 = P. SALMON, *Les* Tituli Psalmorum *des manuscrits latins*, Roma 1959 (Collectanea Biblica Latina, 12).

SMALLEY 1941 = B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1941 (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, 2008).

Spicilegium Casinense 1888 = *Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana e codicibus Casinensibus aliarumque bibliothecarum*, I, Montis Casini 1888.

STEGMÜLLER 1950-1980 = F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, I-XI, Matriti 1950-1980.

THIELE 1977-1985 = W. THIELE (hrsg. von), *Sapientia Salomonis*, Freiburg 1977-1985 (Vetus Latina, 11/1).

THIELE 1987-2005 = W. THIELE (hrsg. von), *Sirach (Ecclesiasticus)*, Freiburg 1987-2005 (Vetus Latina, 11/2).

UNFER VERRE 2009 = G. E. UNFER VERRE, *Carolina e decorazione cassinese a Montecassino nel XII secolo*, «Gazette du livre médiéval», 55 (automne 2009), 9-19.

UNFER VERRE 2010 = G. E. UNFER VERRE, *Un contributo alla storia della miniatura a Montecassino nel XII secolo: la Bibbia di Ferro*, «Rivista di storia della miniatura», 14 (2010), 32-43.

VATTASSO 1900 = M. VATTASSO, *Le due Bibbie di Bovino ora codici Vaticani latini 10510-10511 e le loro note storiche*, Città del Vaticano 1900 (Studi e testi, 2).

VEZIN 2005 = J. VEZIN, *I libri dei Salmi e dei Vangeli durante l'alto medioevo*, in CHERUBINI 2005, pp. 267-279.

ZALUSKA 1991 = Y. ZALUSKA, *Manuscrits enluminés de Dijon*, Paris 1991.

Marco Venditelli

Una nota sul primo *campsor domini pape* conosciuto

Ai *campsores domini pape* del secolo XIII sono stati dedicati vari contributi più o meno specifici, a partire da quelli più remoti, ma per taluni aspetti ancora validi, di Adolf Gottlob del 1892 e di Éduard Jordan del 1909[1]. Ciò nonostante molti dei problemi legati alla funzione di questi operatori nell'ambito delle finanze pontificie nei primi decenni del Duecento sono tuttora da esaminare a fondo, da chiarire e ridiscutere. Non è questa la sede nella quale intendo e mi è possibile farlo; su questo tema, come su quello più ampio del movimento del denaro che si sviluppò intorno all'ambiente della curia pontificia nel periodo compreso grosso modo tra la metà del secolo XI e la metà del XIII, sto mettendo a punto uno studio specifico.

Qui intendo dar conto di alcuni semplici, ma significativi dati sulle primissime attestazioni di *campsores domini pape*, fino ad oggi ignorate, che, ovviamente, permettono di precisare molto meglio la cronologia relativa a questo tema.

È un dato ormai ampiamente acclarato che in coincidenza con i pontificati di Gregorio IX (1227-1241), Innocenzo IV (1243-1254) e Alessandro IV (1254-1261) i mercanti-prestatori al servizio del pontefice e della Camera apostolica erano ormai designati con l'espressione *campsores domini pape* (o più raramente *campsores Camere*), poi soppiantata da quella di *mercatores pape* e *mercatores Camere*[2].

Con i termini *cambiator* o *campsor* si indicava – è risaputo – genericamente il cambiavalute; da questi *campsores*, professionisti

[1] Gottlob 1892; Jordan 1909.
[2] Jordan 1909, p. 7 n. 3.

dell'arte del cambio e del commercio del denaro, si distinguevano però nettamente i *campsores domini pape*, anch'essi operatori impegnati nel commercio del denaro ai quali il pontefice conferiva incarichi precisi, più o meno estesi, in funzione delle esigenze della Camera apostolica. Si può affermare che essi operavano per conto e alle dipendenze del papa, ma erano comunque del tutto indipendenti, ossia in nessun modo vanno considerati in senso stretto come funzionari papali compresi nell'organigramma della Curia.

L'espressione *campsor domini pape* (e successivamente quella di *mercator pape*) non era affatto vaga o casuale, ma legata a precise funzioni nell'ambito delle finanze papali del secolo XIII, non solo quella del cambio monetale, evocata dal termine *campsor*, ma soprattutto quelle connesse all'esazione, al trasporto e al deposito del denaro destinato alle casse della Camera apostolica, in continua evoluzione[3].

Il primo *campsor domini pape* rilevato finora dalla storiografia è il senese Angelerio Angiolieri soprannominato *Solaficus*, il cui nome appare accompagnato da tale titolo in un atto del 13 gennaio 1229[4]. Anche su questo si potrebbe puntualizzare notando che un inedito istrumento notarile conservato nell'archivio capitolare di Anagni anticipa di qualche tempo la prima menzione di Angelerio investito di tale incarico[5].

Si tratta ovviamente di un dettaglio tutto sommato di poco conto, che non modifica le nostre conoscenze sul tema. Bisogna invece annettere grande importanza a una ulteriore testimonianza

[3] Su questo punto si veda JORDAN 1895, pp. 298-299, dove l'autore confuta quanto in precedenza sostenuto da GOTTLOB 1892, p. 251, secondo il quale la funzione dei *campsores domini pape* era essenzialmente quella di provvedere al cambio delle numerose specie monetali che confluivano nelle casse papali. Studi più recenti sono stati dedicati ai rapporti tra la Sede apostolica e i banchieri italiani a partire dalla seconda metà del Duecento; in questa sede sarà sufficiente citare DINI 1999 e AIT 2000; entrambi con ampia bibliografia.

[4] BIZZARRI 1934, p. 155. Su Angelerio, nonno del poeta Cecco Angiolieri, si veda almeno il profilo biografico tracciatone da PRUNAI 1961.

[5] Anagni, Archivio capitolare, perg. 973; *Angelerius Solaficus campsor domini pape* figura tra i testimoni di un istrumento notarile rogato il 18 dicembre 1228 a Perugia, dove risiedeva allora il pontefice Gregorio IX e la sua corte.

che risale a un trentennio innanzi, che allo stato attuale delle nostre conoscenze risulta essere la prima nella quale un pontefice definisce con l'aggettivo possessivo *suus* un *campsor*, volendo in tal modo indicare che egli operava a nome della Chiesa.

Si tratta di un mandato di Innocenzo III del 27 settembre 1199 (per quanto mi consta, mai preso nella dovuta considerazione circa il tema qui discusso) tramite il quale il papa impartiva varie disposizioni agli arcivescovi di Palermo, Monreale e Messina, nonché al vescovo di Troia, cancelliere del Regno, e a Bartolomeo de Luci, conte di Paternò, tra le quali quella di versare al più presto quanto dovuto alla Chiesa nella mani del *dilectus filius M. campsor noster*, evidentemente appositamente incaricato per questo dal papa[6].

Nessun'altra testimonianza permette di gettare luce sulle possibili attribuzioni di questo primo *campsor domini pape* e sui rapporti che lo legavano alla curia papale, sulla loro stabilità e sulla loro estensione. C'è da dire che di lui saremmo addirittura destinati a conoscere solamente l'iniziale del nome, *M.*, se non si fosse conservato nell'archivio del capitolo della basilica romana di San Giovanni in Laterano un istrumento notarile redatto quasi certamente ad Anagni quasi quattordici anni più tardi, il cui attore principale appare essere stato *Marcus campsor domini pape*[7].

Come si vede, non mostro dubbi nel riconoscere almeno in via ipotetica in quest'ultimo personaggio il *campsor* ricordato nel mandato di Innocenzo III del 27 settembre 1199, anche se ovviamente di ciò non vi è certezza. Diversamente però non mi sento in alcun

[6] Il testo del mandato, già pubblicato in *Innocentii III romani pontificis regestorum sive epistolarum*, coll. 736-737, ep. 187, e in LA FARINA 1857, pp. DXCI-DXCII, nr. XXXVII, è ora disponibile in una affidabile edizione critica in *Die Register Innocenz' III*, II, pp. 342-343, nr. 179 (187).

[7] Il documento è ancora inedito, per questo ho deciso di pubblicarlo in questa sede, anche se il suo contesto non ha alcuna attinenza con il ruolo di *campsor domini pape* ricoperto allora da Marco. Sono grato a mons. Louis Duval-Arnould, responsabile dell'archivio del Capitolo di San Giovanni in Laterano, il quale con la sua cortese disponibilità mi ha facilitato nello studio e nell'edizione della pergamena. Colgo l'occasione per rigraziare anche Gaetano Martini che molti anni or sono ebbe la gentilezza di farmi consultare la sua tesi di laurea dedicata ai documenti conservati nell'archivio lateranense: MARTINI 1998-1999.

modo di sostenere che per tutti gli anni che separano i due documenti Marco ricoprì ininterrottamente tale incarico. Come ho detto, non sappiamo praticamente nulla dei rapporti che legavano questi primi *campsores domini pape* alla Curia pontificia; si ignorano dunque anche l'estensione e la durata di tali incarichi, che forse erano assegnati anche per brevi periodi e magari limitatamente ad alcuni affari.

Un esempio più tardo di qualche decennio può chiarire meglio la situazione. Si tratta del caso del romano Bobone di Giovanni *Bobonis* ricordato come *campsor domini pape* nel 1232 e nel 1238[8], ma si ha certezza che tra le due date ricoprì tale incarico almeno il senese Montanino, ricordato come *campsor domini pape*, *campsor Camere* e *cambiator Camere* in cinque atti risalenti ai mesi di febbraio e marzo del 1233[9]. Da tutto questo si potrebbe dedurre o che l'incarico di *campsor domini pape* fosse allora, in quei primi decenni del Duecento, assegnato contemporaneamente a più persone, oppure che taluni ricevessero titolo e incarico in più occasioni e a distanza di tempo, e questo potrebbe essere il caso anche del nostro *Marcus campsor domini pape*.

Per quanto riguarda il documento del 1213 che testimonia Marco *campsor domini pape* si può dire che si tratta di un accordo stabilito tra il nostro Marco e suo cugino Giacomo relativamente alla realizzazione e alla gestione in comproprietà di un mulino situato nel territorio del *castrum* di Pugliano, che sorgeva tra Paliano e Anagni (forse nei pressi dell'attuale convento passionista di Santa Maria di Pugliano), già allora abbandonato[10]. Che il mulino si tro-

[8] HAUTHALER – MARTIN 1918, pp. 419-421, doc. 878, 25 marzo 1232; *Le* Liber censuum, I, p. 477, 2 aprile 1232; SCHULTE 1900, II, pp. 287-288, nr. 426, novembre 1238.

[9] *Le* Liber censuum, I, pp. 487, 488, 489, 499, 504.

[10] Le notizie su questo *castrum* sono scarse. La località viene ricordata in un privilegio di Urbano II del 23 agosto 1088 tra i beni riconfermati al vescovo di Anagni (*Pullianum* figura nell'elenco tra *Pilleum* e *Vicum Moricinum*) e così pure in una analoga riconferma concessa da Alessandro III il 24 settembre 1161 (PFLUGK-HARTTUNG 1884, pp. 141-142, nr. 175; PFLUGK-HARTTUNG 1886, pp. 207-208, nr. 199). Il 31 ottobre 1153 Anastasio IV confermava al monastero di Montecassino la dipendenza della chie-

vasse a non molta distanza da Anagni e che il notaio che rogò l'istrumento fosse anagnino (*Iohannes Mel scriniarius Anagnie*) sono circostanze che potrebbero far supporre che Marco avesse contatti stretti con la città ernica, se addirittura non fosse originario di essa o del suo territorio.

Inoltre si deve tener conto che in origine la pergamena qui presa in esame faceva parte del medievale archivio dell'abbazia florense di Santa Maria della Gloria di Anagni, confluito in quello del Capitolo di San Giovanni, dopo che quest'ultimo nel 1477 acquisì il cenobio anagnino[11].

Mi sembra interessante notare infine come anche in un atto che non aveva nulla a che fare con il suo incarico per la Curia pontificia Marco non usi altro che il titolo di *campsor domini pape* per identificarsi, neppure il patronimico; evidentemente tale qualificazione doveva essere ritenuta come fortemente distintiva e notevolmente prestigiosa.

sa di San Giuliano situata nel territorio di Frosinone, concessagli dal vescovo di Veroli Leone, e della chiesa di San Cesareo situata nel suburbio di Anagni, *supra lacum Claranum*, concessagli dal vescovo di Anagni Eleuterio; il pontefice concedeva e confermava inoltre proprio alla chiesa di San Cesareo un appezzamento di seminativo situato *in Pulliano* (GATTULA 1733, pp. 337 e 431-432; AMBROSI DE MAGISTRIS 1889, pp. 107-108 n. 62; KEHR 1935, p. 181 n. 263). Nel 1117 *Pullanum* insieme a *Pillum* (Piglio) fu conquistato dalle truppe di Pasquale II: *domnus papa celebrato concilio quod in partibus Apulie congregaverat* (Benevento, aprile 1117), *rediens in Campaniam Pillum Pullanumque in Maritimis oppidum Sancti Silvestri in sui ditionem convertit* (*Le* Liber Pontificalis, II, p. 305). Senza alcun riferimento al suo stato di abbandono, testimoniato invece dal documento che qui si pubblica, il *castrum Pulliani* figura tra i possedimenti e i diritti riconfermati al presule anagnino dal pontefice Gregorio IX il 13 settembre 1227 (*Les registres de Grégoire IX*, nr. 154).

[11] Cfr. DUVAL-ARNOULD 2010, pp. 8-9.

Appendice

1213 gennaio 9

Originale [A], Roma, Archivio del Capitolo di San Giovanni in Laterano, perg. Q.2.D.9.

Pergamena di taglio irregolare, larghezza massima mm. 220, lunghezza massima mm. 260; discreto stato di conservazione anche se qualche foro, alcune lacerazioni e talune macchie di umidità compromettono in qualche punto la lettura del testo.

Sul *verso*, annotazione di mano posteriore molto sbiadita «[…] loco Pulliani cum foresta […]»; sono presenti varie altre annotazioni archivistiche dei secoli XVI-XVIII.

Trascrizione: Vat. lat. 8034 (ms. sec. XVIII, Copie di atti conservati nell'Archivio del Capitolo di San Giovanni in Laterano di Pier Luigi Galletti), cc. 65r-66r.

Regesto: in Duval-Arnould 2010, p. 56.

✠ In nomine Domini nostri Iesu Christi. Anno M° CC° XIII°, pontificatus domini Innocentii III pape anno XV, indictione prima, mensis ianuarii, /[2] [d]ie nona. Presenti quidem die dominus Marcus campsor domini pape sincero affectu et mere voluntatis arbitrio vendidit et iu/[3]re emptionis assignavit adque concess[i]t Iacobo fratri suo consobrino suisque heredibus in perpetuum vel cuicumque hoc concedere vellet /[4] aliquo concessionis titulo videlicet medietatem integram totius loci vacantis et sediminis pro molendino construendo et he/[5]dificando cum omnibus pertinentiis, usibus et adiacentiis suis, pro octo libris proveniensium senatus, quas ab eo nomine pretii recepit, sicut appa/[6]ret per instrumentum publicum de ac venditione quondam traditum et confectum. Predictus autem locus cum medietate fu/[7]reste, quam ipsi Iacobo

modo communicavit, est in loco et territorio castri quondam Pullani, ubi quondam dicebatur et |[8] nunc dicitur molendinum de Pullano, in quo quidem loco seu sedimine prefati Marcus et Iacobus confessi sunt se expensis |[9] communiter factis pro utriusque utilitate et commodo, molendinum construxisse et preparasse cum toto apparatu et hedificio /[10] molendini et situs ipsius; quia igitur dictum molendinum et arcaturum ipsius, cum omni hedificio et apparatu, quod inter et extra et circum /[11] circa est necessarium, communiter preparasse et construxisse confessi sunt; ideo, sincere voluntatis affectu, molendinum /[12] cum arcatura et omni hedificio et apparatu suo inter se communicaverunt, promittentes ad invicem sub pena et stipulatione /[13] sequenti pro se et heredibus suis quod omne lucrum et commodum inde proveniens nunc vel post modum equaliter divident et p[…….] /[14] et sicut omne commodum adque lucrum inter eos equaliter est communicatum ita omnes expensas ad ipsum molendi[num et ap]/[15]paratum necessarias equaliter faciant. Item quodcumque lucrum seu emolumentum prefatus Iacobus ante tempus huius [……..] /[16] ex ipso molendino percepit, donavit ei [pr]efatus Marcus et inrevocabiliter concessit; omnia autem predicta, prefati /[17] […….]ent[..] firm[a et rat]a habere promiserunt pro se et heredibus suis et contra hanc communionem et contractum non venire; inter /[18] [se con]servare et complere, quod si contra facerent obligaverunt se et suos heredes in penam quinquaginta librarum proveniensium senatus /[19] sibimept ipsis legitime stipulantibus, et post hanc penam solutam, contractus et eius cartula firma permaneat semper./[20]

Horum omnium hii rogati sunt testes, Albertus Spada, Cataldus, Egidius domine Alebrandeske, Petrus de Ba/[21]rone, magister Gregorius Iohannis Sergentis, Amatus Iohannis Belli, Berardus Damie testes./[22]

Et ego Iohannes Mel scriniarius Anagnie ab utraque parte et testibus rogatus hoc instrumentum manu propria scripsi et signum /[23] nominis mei feci (ST)

BIBLIOGRAFIA

AIT 2000 = I. AIT, *I* mercatores Camere Bonifacii pape octavi, in E. ESPOSITO (a cura di), *Dante e il giubileo*. Atti del Convegno, Roma, 29-30 novembre 1999, Firenze 2000, pp. 55-68.

AMBROSI DE MAGISTRIS 1889 = R. AMBROSI DE MAGISTRIS, *Storia di Anagni*, II, Roma 1889.

BIZZARRI 1934 = D. BIZZARRI, *Imbreviature notarili*, I, *Liber imbreviaturarum Appulliensis notarii comunis Senarum MCCXXI-MCCXXIII*, Torino 1934 (Documenti e studi per la storia del commercio e del diritto commerciale italiano, 4).

DINI 1999 = B. DINI, *I mercanti-banchieri e la sede apostolica (XIII-prima metà del XIV secolo)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII - metà XIV)*. Atti del sedicesimo Convegno internazionale di studi del Centro italiano di studi di storia e d'arte di Pistoia, Pistoia, 16-19 maggio 1997, Pistoia 1999, pp. 43-62 (ripubblicato in ID., *Manifattura, commercio e banca nella Firenze medievale*, Firenze 2001, cap. III).

DUVAL-ARNOULD 2010 = L. DUVAL-ARNOULD, *Le pergamene dell'Archivio capitolare lateranense*, Città del Vaticano 2010 (Tabularium Lateranense, 1).

GATTULA 1733 = E. GATTULA, *Historia abbatiae Cassinensis per saeculorum seriem distributa…*, *Pars* I, Venetiis 1733.

GOTTLOB 1892 = A. GOTTLOB, *Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des 13. Jahrhunderts*, Heiligenstadt 1892.

HAUTHALER – MARTIN 1918 = W. HAUTHALER – F. MARTIN, *Salzburger Urkundenbuch*, III, Salzburg 1918.

Innocentii III Romani Pontificis regestorum sive epistolarum, in J.-P. MIGNE, *Patrologia cursus completus … Series Latina*, CCXIV, Parisiis 1855.

JORDAN 1895 = É. JORDAN, *Le Saint-Siège et les banquiers italiens*, in *Compte-rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques*, 2 voll., Bruxelles 1895, II, Cinquième section, pp. 292-302.

JORDAN 1909 = É. JORDAN, *De mercatoribus Camerae apostolicae saeculo XIII*, Condate Rhedonum 1909.

KEHR 1935 = P. F. KEHR, *Italia Pontificia*, VIII, *Regnum Normannorum*, *Campania*, Berolini 1935.

LA FARINA 1857 = G. LA FARINA, *Rischiarazioni e documenti sopra nove studi storici del secolo decimoterzo*, 2ª ed., Bastia 1857.

Le Liber censuum *de l'Église romaine*, a cura di P. FABRE – L. DUCHESNE – G. MOLLAT, 3 voll., Paris 1889-1952.

Le Liber Pontificalis. *Texte, introduction et commentaire*, I-II, a cura di L. DUCHESNE, Paris 1886-1892; III, *Additions et corrections de Mgr L. Duchesne*, a cura di C. VOGEL, Paris 1957.

PFLUGK-HARTTUNG 1884 = J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum inedita*, II, Stuttgart 1884.

PFLUGK-HARTTUNG 1886 = J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum inedita*, III, Stuttgart 1886.

MARTINI 1998-1999 = G. MARTINI, *Le più antiche carte dell'Archivio storico lateranense (958-1223)*, Università degli studi di Cassino, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1998-1999, rel. P. Bertolini.

PRUNAI 1961 = G. PRUNAI, *Angiolieri Angioliero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, p. 280.

Die Register Innocenz' III. II, *2. Pontifikatsjahr 1199-1200*, a cura di O. HAGENEDER – W. MALECZEK – A. A. STRNAD, Rom-Wien 1979 (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 2/2).

Les registres de Grégoire IX (1227-1241), a cura di L. AUVRAY – S. CLÉMENCET – L. CAROLUS-BARRÉ, 4 voll., Paris 1890-1955.

SCHULTE 1900 = A. SCHULTE, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß Venedig*, 2 voll., Leipzig 1900.

Cinzia Vismara

Le catacombe ebraiche di Roma venticinque anni dopo. Palinodie, revisioni, nuove linee di ricerca

Aut enim nemo,
quod quidam magis credo,
aut, si quisquam, illa sapiens fuit
da Cic. *Lael.*, 9

1. Introduzione

Negli ultimi venticinque anni gli studi sulla consistenza, l'organizzazione, i cimiteri della comunità ebraica di Roma in età repubblicana e imperiale sono stati numerosi e innovativi, tanto che è giunto il momento di tentare un primo aggiornamento di quel quadro generale che su questo argomento era generalmente accettato alla metà degli anni Ottanta del secolo scorso[1]. Sarà dunque opportuno presentare sinteticamente i dati archeologici in nostro possesso, prima di esporre le varie questioni attualmente oggetto di discussione.

2. Il materiale documentario

2.1. Le fonti letterarie

La prima notizia sull'esistenza di una comunità ebraica a Roma viene fornita da Valerio Massimo (1, 3, 3)[2]: a Caldei e astrologi

Ringrazio per l'aiuto competente ed i preziosi consigli gli amici Maria Rosaria Barbera, Vincenzo Fiocchi Nicolai, Elsa Laurenzi, Marina Magnani Cianetti, Donatella Nuzzo, Giovanni Piacentino, Eugenio Polito.

[1] Sintesi in Vismara 1986.

[2] Le due epitomi di *Paris.* e *Nepotian.* differiscono leggermente. Per una storia degli Ebrei di Roma, vd. Smallwood 1976 e Rutgers 1995.

espulsi da Roma nel 139 a.C. sarebbero stati associati gli Ebrei, colpevoli di contaminare la morale con il culto di Giove Sabazio; anche se si tratta forse di un equivoco generato dalla festa dello *Shabbat*, la presenza di una comunità in questo periodo è probabile, tanto più che già dal 161 a.C. Roma aveva rapporti diplomatici con la Palestina. I prigionieri condotti a Roma da Gerusalemme nel trionfo di Pompeo su Aristobulo celebrato nel 61 a.C. dovettero incrementarla; essi furono in gran parte riscattati dalla comunità (Ph., *leg*., 155), che aveva un certo peso tra i *populares* (Cic., *Flacc*., 28, 66). Quanto alla presunta espulsione di tutti gli Ebrei da Roma nel 41 – *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (*sc*. Claudio) – di cui dà notizia Suetonio (*Claud*., 25, 4), è poco verosimile che abbia colpito l'intera comunità, tanto è vero che Cassio Dione (60, 6, 6) afferma che la punizione si limitò alla privazione del diritto di assemblea. All'esilio furono probabilmente condannati solo i giudeo-cristiani, come Aquila e Priscilla che l'apostolo Paolo incontrò a Corinto (*Acta Ap*., 18, 2) e che comunque erano di nuovo a Roma prima del 59 (*Rom*., 16, 3)[3]. Nulla sappiamo su una eventuale partecipazione della comunità ebraica agli avvenimenti che sconvolsero la Palestina sino alla distruzione del Tempio, a seguito dei quali si stabilì a Roma Flavio Giuseppe, né, più tardi, alla grande rivolta soffocata da Adriano. Alla fine del I o agli inizi del II sec. d.C. quattro eminenti rabbini si recarono in visita dalla Palestina alla comunità ebraica di Roma per intercedere presso l'imperatore affinché revocasse un provvedimento di Domiziano volto a sterminare o a espellere gli Ebrei dall'impero[4]. Poco chiaro è l'episodio della condanna, nel 95, di Flavio Clemente, della moglie Flavia Domitilla e di Acilio Glabrione (Suet., *Dom*., 12, 2; 15, 1. Dio, *epit*. 68, 14, 1-2)[5] per ateismo e pratiche giudaiche.

[3] Sul problema, SMALLWOOD 1976, pp. 210-216.
[4] SMALLWOOD 1976, pp. 383-384 con le fonti ebraiche.
[5] Cf. PERGOLA 1978.

Le notizie che si ricavano dalle altre fonti letterarie che menzionano gli Ebrei di Roma[6], assai scarse, sono di poco aiuto per la ricostruzione della struttura e della vita della comunità romana. Si tratta per lo più di satire che ripetono luoghi comuni, presentando gli Ebrei romani come ciarlatani o mendicanti. Alcuni testi forniscono nondimeno due preziose notizie sui loro quartieri di abitazione[7]: la *Legatio ad Gaium* (23, 155) attesta la presenza di Ebrei nel Trastevere, confermata dalla catacomba della via Portuense[8] e da un'iscrizione trovata presso la Porta Settimiana (*JIWE* 2, 538) che menziona un personaggio che ricoprì per due volte la carica di *archōn* e che potrebbe testimoniare con buona verosimiglianza dell'esistenza di una sinagoga nel quartiere. Da Giovenale (3, 11-16) apprendiamo che alcuni Ebrei abitavano presso la Porta Capena: anche in questo caso è significativa la presenza, proprio lungo l'Appia, di ben due cimiteri ebraici[9].

2.2. Catacombe e altri ipogei ebraici di Roma

A Roma sono noti sinora sei complessi funerari ipogeici ebraici[10]: due di modeste dimensioni[11] e quattro vere e proprie catacombe, due delle quali furono in un secondo momento unite[12]. L'intensa

[6] STERN 1974-1984.

[7] Cf. COLLON 1940.

[8] Vd. *infra*, 2.2.1.

[9] La catacomba di Vigna Randanini (*infra*, 2.2.2) e l'ipogeo di Vigna Cimarra (*infra*, 2.2.6).

[10] Un piccolo ipogeo di via Appia Pignatelli, oggi scomparso, fu a lungo considerato ebraico, senza che alcun elemento giustificasse tale attribuzione: cf. VISMARA 1986, pp. 389-392. Sul toponimo *ad catacumbas* e sul termine *coemeterium* si rimanda rispettivamente a LUISELLI 1986, pp. 852-854 (cf. BODEL 2008, pp. 198-199, nn. 19-20) e a REBILLARD 1993.

[11] In realtà andrebbe considerata modesta solo l'estensione a noi nota, dal momento che, essendo molte delle gallerie interrate o franate, nulla sappiamo delle loro reali dimensioni.

[12] A seguito del Concordato tra lo Stato italiano e il Vaticano (11 febbraio 1929), tutte le catacombe vennero affidate a quest'ultimo, che le gestì tramite la PCDAS (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra). Nel quadro della revisione del Concordato (18 febbraio 1984) il Vaticano ha rinunciato alla custodia delle catacombe ebraiche; un accordo tra lo Stato italiano e l'UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane),

urbanizzazione che ha interessato l'antico *suburbium* dalla seconda metà del XIX sec. potrebbe aver causato la scomparsa eventuale di ipogei minori, alcuni conosciuti da segnalazioni in letteratura, altri ignoti. Questi cimiteri si trovano per lo più vicino ad analoghi complessi cristiani, dal momento che l'ubicazione di entrambi doveva essere all'esterno del pomerio e in aree che presentassero caratteristiche geologiche favorevoli all'escavazione di estese reti di gallerie. Essi vennero per lo più scoperti e indagati nella seconda metà del XIX sec. e nella prima del successivo; gli scavi consistettero essenzialmente nello sterro delle gallerie e, specialmente agli inizi, nella spoliazione quasi sistematica delle lastre iscritte e delle suppellettili più significative (lucerne, vetri dorati) che confluirono per la maggior parte nelle collezioni del Museo Lateranense, del Museo Nazionale Romano e dei Musei Capitolini, spesso senza indicazione della provenienza.

2.2.1. Catacomba di Monteverde o della via Portuense[13]

La prima catacomba ebraica scoperta a Roma venne esplorata da Antonio Bosio il 14 dicembre del 1602; situata tra la stazione di Trastevere e la Circonvallazione Gianicolense, si era sviluppata al di sopra delle cave del celebre tufo «di Monteverde» impiegato in molti edifici di Roma a partire dal II sec. a.C.; fu proprio la debolezza del suo sottosuolo a causarne la quasi totale distruzione. L'instabilità della gallerie superstiti ne determinò l'abbandono sino alla riscoperta ad opera di N. Müller, le cui ricerche del 1904 fu-

firmato nel febbraio 1989, affida a questo organismo (art. 16, sul Patrimonio) i Beni culturali ebraici. La legge 101/1989 (http://www.governo.it/Presidenza/USRI/confessioni/norme/89L101.html) ha istituito un regime concordatario tra lo Stato italiano e l'UCEI: una Commissione paritetica deve promuoverne lo studio, la valorizzazione e la tutela. Per maggiori dettagli, vd. VITALE 2003, pp. 47-48.

[13] BOSIO 1632, MÜLLER 1912, 1915; PARIBENI 1919; BEES 1919; REINACH 1920; FERRUA 1988, pp. 27-33; DI STEFANO MANZELLA 1989; FILIPPI 1991; BEVILACQUA 1997; GHILARDI 2003; *LTUR Suburbium* IV, 2006, "*Portuensis via*" (R. MARTORELLI), p. 235. Inoltre: DE ANGELIS D'OSSAT 1939, pp. 21-27; LEON 1960, pp. 46-51, 58-59; GOODENOUGH 1963, pp. 4-14; *CIJ* I, pp. LX-LXI, 206-211; VISMARA 1986, pp. 361-367; VITALE 1994, pp. 23-24; *JIWE* 2, pp. 1-9.

rono pubblicate undici anni più tardi; lo studioso individuò l'ingresso alla regione visitata dal Bosio (un vestibolo in laterizio con volta a botte da cui partiva una scala che conduceva a gallerie provviste di numerosi cubicoli) e alcuni spazi funerari più brevi di vere e proprie gallerie ma più angusti dei normali cubicoli, forse ricavati nell'ambito delle antiche cave. Una nuova regione – o forse un ipogeo autonomo – con scala e ingresso propri fu scoperta nel 1913, ma anch'essa, soggetta a crolli e quasi inaccessibile già nel 1915, scomparve definitivamente nel 1929.

Tipologia delle sepolture: *formae*, spesso al di sotto di altre riempite con tufo e terra, specialmente presso la scala scoperta dal Müller; *loculi*, sarcofagi di terracotta e in muratura.

Iscrizioni: più di 200 in ebraico, greco e latino: *JIWE*, 2, 1-203.

Sinagoghe menzionate: *Agrippēsiōn*, *Augoustēsiōn*, *Bernaklōn*, *Bouloumnēsiōn*, *Hebreōn*, *Kalkarēsiōn*, *Tripoleitōn*.

2.2.2. Catacomba di Vigna Randanini o della via Appia[14]

La catacomba di Vigna Randanini fu scoperta nel 1859 da E. Herzog e venne studiata e pubblicata nel 1862 da R. Garrucci; tuttavia la pianta fu presentata solo nel 1933, in appendice al *corpus* delle iscrizioni ebraiche di J.-B. Frey. Il complesso è scavato nel fianco roccioso di una collina e l'ingresso principale è sulla via Appia Pignatelli, quasi di fronte al cimitero di Pretestato. Esso è preceduto da una serie di strutture in muratura che presentano due fasi edilizie: la più recente, in opera vittata, a carattere funerario, con arcosoli e pavimento musivo. Dal vano d'ingresso originario, che era provvisto di un pozzo, partivano gallerie oggi franate; esso

[14] VISCONTI 1861, HERZOG 1861; GARRUCCI 1862, 1863, 1864; MARUCCHI 1883, 1884a; FREY 1933; RUTGERS 1988; VISMARA 1986-88; LAURENZI 1998-99; SPERA 1999, pp. 262-265, UUTT 444-447, figg. 194-198; *LTUR Suburbium* I, 2001, "*Appia via*", pp. 107-109 (S. FRASCATI); NUZZO 2000, pp. 135-138; LAURENZI 2004. Inoltre: DE ANGELIS D'OSSAT 1939, pp. 176-178; LEON 1960, 51, 55-57, 59-62; GOODENOUGH 1963, 14-33; *CIJ* I, CXX-CXXVI, 53-54; VISMARA 1986, 371-378; VITALE 1994, pp. 25-29, 2003, pp. 50-52; *JIWE* 2, pp. 173-181.

era in comunicazione con un altro ambiente (l'ingresso attuale), che collega le strutture esterne alla catacomba vera e propria. Nella regione prossima all'ingresso le gallerie sono per lo più larghe ma basse e piuttosto irregolari; qui si trova la maggior parte dei cubicoli, generalmente di modeste dimensioni e tutti ricoperti di intonaco bianco salvo uno, che presenta partizioni geometriche e una *menorah* sulla parete di fondo (la *Painted Room* IV di Goodenough[15]).

La regione adiacente ha un andamento più regolare e le gallerie, oltre ai *loculi*, presentano alla base dei *kokhim* (tombe 'a forno' perpendicolari alle pareti[16]); in quest'area è un altro cubicolo, con ricca decorazione pittorica (la *Painted Room* III di Goodenough[17]) a specchiature marmoree con crateri, e palme negli angoli; il soffitto è stato distrutto per praticare nelle pareti ulteriori loculi ed è stato ricavato un nuovo cielo ad una quota superiore. Segue un settore irregolare e in parte franato, su cui si innesta un 'sistema' costituito da due gallerie perpendicolari con *kokhim*, in rapporto con una scala che sale all'Appia. Questa si articola in tre rampe ed ha un pianerottolo con un lato breve curvilineo simile a quello della scala di accesso alla catacomba inferiore di Villa Torlonia; si tratta di un dispositivo liturgico legato alla sosta che la salma, secondo il Talmud (*Baba Batra* VI, 8)[18], deve fare in un vestibolo prima dell'inumazione. La galleria settentrionale del 'sistema' piega a Ovest ove si raccorda con un'altra, nella quale verosimilmente i fossori si sono imbattuti nel corso dell'escavazione, che faceva ca-

[15] GOODENOUGH 1963, p. 21; cf. *infra*, 2.4.

[16] Sulla tipologia, NUZZO 2000, pp. 168-169 (3.5), 189-190.

[17] GOODENOUGH 1963, pp. 20-21; cf. *infra*, 2.4.

[18] L. V. RUTGERS ritiene che il medesimo apprestamento, presente lungo la scala d'accesso alla catacomba inferiore di Villa Torlonia (vd. *infra*, 2. 2. 3-4), «avesse un'altra funzione prima della trasformazione ad area d'ingresso per la catacomba» (2006, p. 176) e che «spiegare queste caratteristiche in base alla *Mishnah*, come fa FASOLA (1976, p. 41), è problematico per diverse ragioni, ma prima di tutto perché sembra piuttosto improbabile che un giudaismo di tipo rabbinico fosse già conosciuto a Roma in quell'epoca» (*ibid.* 182, n. 47). La doppia attestazione – in due diverse catacombe – sembra comunque dar forza all'ipotesi di U. M. Fasola.

po con altre ad una scala a rampa unica. Su questa galleria si apre un cubicolo doppio (le *Painted Rooms* I e II di Goodenough[19]) con una decorazione pittorica di buona qualità consistente in temi del repertorio 'pagano' largamente diffusi, entro partizioni geometriche; oltre a scenette bucoliche, al centro del soffitto della camera più interna è raffigurata una *Tyche* in atto di libare, su quello dell'altra una Vittoria che incorona un personaggio maschile nudo[20]. Le gallerie a Ovest e a Nord di questo settore della catacomba sono in gran parte franate.

Numero delle sepolture: poco più di 1200[21].

Tipologia delle sepolture: *kokhim*, *cubicula*, *loculi*, *arcosolia*, *formae*, sepolture alla base delle pareti, leggermente aggettanti, sarcofagi in pietra.

Iscrizioni: 196, per lo più in latino, talvolta con caratteri greci: *JIWE*, 2, nn. 204-401.

Sinagoghe menzionate: *Kampēsiōn*, *Sibourēsiōn.*

2.2.3-4. Catacombe di Villa Torlonia o della via Nomentana[22]

Nel 1918, in occasione dei lavori effettuati per rinforzare le fondamenta delle scuderie di Villa Torlonia, fu individuata una rete di gallerie che si sviluppavano su due livelli, parzialmente sovrapposti, con cubicoli, arcosoli e loculi decorati con pitture di soggetto ebraico. La prima edizione del complesso risale al 1930 ed è opera di H.W. Beyer e H. Lietzmann: i due studiosi ritennero che la catacomba superiore fosse la più antica. Come ha chiarito U. M.

[19] GOODENOUGH 1963, pp. 17-20, citate d'ora innanzi PR I e PR II.

[20] LAURENZI 2004.

[21] VITALE 2003, p. 51.

[22] PARIBENI 1920; MARUCCHI 1920; REINACH 1921; BEYER – LIETZMANN 1930; FREY 1931a-c; WINSCHNITZER 1931; RENGSTORF 1932; RIEGER 1934; MASER 1975; FASOLA 1976; FRASCATI 1989; VITALE 1997; CAPPELLETTI 2002; BARBERA – MAGNANI CIANETTI 2003; BARBERA – MAGNANI CIANETTI – DE CESARIS 2007. Inoltre: LEON 1960, pp. 53, 62-65; GOODENOUGH 1963, pp. 35-44; *CIJ* I, pp. LVIII-LX, CXXVI-CXXVIII, 9-10; VISMARA 1986, pp. 371-378; VITALE 1994, pp. 29-33, 2003, pp. 48-50; *JIWE* 2, pp. 341-346; *LTUR Suburbium* IV, 2006, "*Nomentana via*", p. 105 (U. FUSCO).

Fasola in un lavoro comparso nel 1976, si tratta di due catacombe nate e sviluppatesi autonomamente l'una dall'altra, che vennero successivamente unite; lo studioso ha individuato i due nuclei primitivi, ha delineato gli sviluppi autonomi, i modi della fusione ed il successivo sviluppo unitario, ha stabilito una cronologia relativa delle varie regioni e ha datato la fase iniziale in età post severiana.

Gli accessi alle due catacombe si aprivano entrambi su un diverticolo della via Nomentana; la scala che conduce al complesso inferiore presenta, come si è detto, un pianerottolo con un lato breve curvilineo. Al termine di essa si sviluppa una regione che, nella parte iniziale, è molto regolare: sulle pareti, con la calce, sono tracciate linee che indicano l'ubicazione dei loculi e, sul soffitto, sono raffigurati allo stesso modo archi trasversali e volte a crociera. In questo settore è presente un solo cubicolo, con volta a crociera e colonne angolari scolpite nel tufo. L'altra regione – più antica – della catacomba inferiore presenta, nelle gallerie del settore prossimo alla scala, archi trasversali e pilastri ricavati nel tufo posti ad una distanza corrispondente grossomodo alla larghezza di un loculo. Queste gallerie furono successivamente approfondite, allargate e provviste di derivazioni. In questo settore vennero ricavati i «*loculi* ad *arcosolium*», di dimensioni maggiori dei consueti loculi, con il lato superiore leggermente curvilineo e dall'apertura più profonda del vano in parete, destinate ad accogliere due inumati sovrapposti e separati da un diaframma obliquo.

Alla catacomba superiore si accedeva mediante una scala la cui parte inferiore era ricavata nel tufo; la regione prossima a questo ingresso è molto regolare ed era compresa inizialmente in un rettangolo; la galleria principale corrisponde in gran parte ad un più antico cunicolo idraulico. Qui i cubicoli sono più numerosi e presentano falsi elementi architettonici scavati nel tufo e pitture, che decorano anche arcosoli ricavati nelle pareti, di soggetto ebraico (*menorah*, *etrog*, *shofar*, *lulav*, arca sacra inquadrata o meno da

sole e luna), ma anche genericamente funerario, come pavoni[23]. Il settore orientale era servito da una scala attualmente inaccessibile.

Numero delle sepolture: 3700/3800[24].

Tipologia delle sepolture: *cubicula* (uno nell'inf., gli altri nella sup.), *arcosolia*, *loculi*, '*loculi* ad *arcosolium*' (nella sup.).

Iscrizioni: 120, in greco e in latino: *JIWE*, 2, nn. 410-495 (inf.), 496-529 (sup.).

Sinagoghe menzionate: *Sekēnōn*, *Sibourēsiōn* (inf.).

2.2.5. Ipogeo della via Labicana (oggi Casilina)[25]

Nel 1882, in occasione della riapertura di una cava di pozzolana nella vigna Apolloni, fuori Porta Maggiore, sulla sinistra della via Labicana a 2 km ca. dalle mura, fu individuato un ipogeo ritenuto di modeste dimensioni, ma di cui non fu possibile esplorare la totalità delle gallerie, dal momento che molte erano ostruite. Due anni dopo il Marucchi vi compì indagini delle quali pubblicò il resoconto, corredato da uno schizzo della planimetria, nel quale sono raffigurate anche iscrizioni con *menorot*. L'ipogeo si sviluppava al di sotto della strada ed era in precarie condizioni statiche.

Tipologia delle sepolture: *cubicula*, ambulacri perpendicolari alle gallerie, con funzione di *cubicula*, *loculi*.

Iscrizioni: 5, due in ebraico: *CIJ*, I, 73-74 e tre in greco: *JIWE*, 2, 407-409.

Sinagoghe menzionate: nessuna.

[23] Cf. *infra*, 2.4.

[24] RUTGERS 2006, p. 348, tab. 1, totali: 3703; VITALE 2003, p. 49, 3.800.

[25] MARUCCHI 1884b. Inoltre: DE ANGELIS D'OSSAT 1939, pp. 253-257; LEON 1960, p. 52; GOODENOUGH 1963, p. 33; *CIJ* I, pp. 46-47; VISMARA 1986, pp. 360-361; VITALE 1994, p. 29; *JIWE* 2, pp. 337-338; *LTUR Suburbium* III, 2005, "*Labicana via*", p. 121 (Z. MARI).

2.2.6. Ipogeo della Vigna Cimarra[26]

L'ipogeo, ubicato a poca distanza dalle catacombe di Vigna Randanini e di San Sebastiano, fu scoperto dal De Rossi nel 1867 nella vigna del conte Cimarra (poi Vigna Limiti); i simboli incisi su una lastra e le iscrizioni sono certamente ebraici. Una cava di pozzolana aveva fortemente danneggiato alcune delle gallerie e successive infiltrazioni d'acqua e crolli lo resero impraticabile, pertanto non ne venne mai pubblicata la planimetria, né se ne conosce l'estensione totale[27].

Tipologia delle sepolture: forse un *arcosolium*[28].

Iscrizioni: 5 in greco: *JIWE*, 2, nn. 402-406.

Sinagoghe menzionate: *Eleas.*

2.3. Le iscrizioni

La documentazione epigrafica sugli Ebrei di Roma proviene in massima parte dalle loro catacombe[29]: si tratta essenzialmente di epitafi, ai quali se ne aggiungono altri sporadici dall'Appia, dall'Ardeatina e dalla Portuense[30].

Le notizie che gli epitafi ci forniscono sono piuttosto scarse: il formulario è semplice e si ripete quasi senza eccezioni; il 75% circa dei testi è in greco, gli altri sono in latino, talvolta in caratteri greci, qualche raro epitafio è in ebraico; accanto all'iscrizione sono quasi sempre raffigurati oggetti di carattere religioso: *menorah* (candelabro eptalicne), *aron* (arca), *shofar* (corno), *etrog* (cedro) e *lulav* (ramo di palma), questi ultimi evocativi della festa dei Tabernacoli

[26] DE ROSSI 1867. Inoltre: DE ANGELIS D'OSSAT 1939, pp. 179-180; LEON 1960, p. 51; GOODENOUGH II, 1963, p. 33; *CIJ* I, p. 194; VISMARA 1986, p. 360; VITALE 1994, p. 29; *JIWE* 2, p. 332; SPERA 1999, p. 258, UT 426 -A6, B6-; NUZZO 2000, p. 159; *LTUR Suburbium*, I, 2001, "*Appia via*", p. 107 (S. FRASCATI).

[27] L. Spera (1999, pp. 326-327, UT 618 e fig. 233) ritiene probabile che uno schizzo della planimetria sia da riconoscere in un disegno inedito di A. Ferrua.

[28] Cf. MÜLLER 1915, p. 238.

[29] *CIJ* I, 6-78, 81-281a, 290-493a; *JIWE* 2, 1-529. Si veda inoltre LACERENZA 2003.

[30] *JIWE* 2, 530-550 («other sites in Rome»); si vedano inoltre 551-587 («unknown provenance»).

(*sukkoth*)[31]. L'epitafio si apre con l'indicazione *enthade keitai* (qui giace), seguono il nome del defunto che può essere corredato da quello del padre, talvolta l'età e/o l'origine geografica, raramente il mestiere, la/le carica/-che eventualmente ricoperta/-e in seno alla comunità, in questo caso con l'indicazione della medesima, l'augurio *en eirēnē hē koimēsis autou/autēs* (riposi in pace), talvolta espresso in ebraico. Proprio la menzione delle cariche ricoperte in seno alla comunità ci fornisce i nomi di ben 11 sinagoghe[32]. Le cariche all'interno della comunità, testimoniate dalle iscrizioni dei defunti che le ricoprirono, sono: *archōn*, *grammateus*, *gerousiarchēs*, *archisynagōgos*, *hiereus*, *prostatēs*, *psalmōdos*, padre e madre della sinagoga. Non sappiamo a quali funzioni esse corrispondessero[33]. Due epigrafi non ebraiche si riferiscono a questioni fiscali riguardanti gli Ebrei (*JIWE* 2, 601, 603); un'altra, dalla *via Gabina* (*CIL* VI, 9821 = *JIWE* 2, 601), menziona un mercante di frutta nel quartiere dell'*agger* – tra le porte *Collina* ed *Esquilina* – nelle vicinanze della sinagoga (*de aggere a proseucha*). La presenza di una sinagoga in questa zona indica con ogni probabilità che un cospicuo numero di Ebrei vi risiedesse, fatto che sembra trovare conferma dalle due catacombe di Villa Torlonia. A Roma non si conservano resti monumentali sicuramente riferibili a sinagoghe; gli unici edifici di questo tipo sinora noti in Italia sono ad Ostia[34] e a Bova Marina in Calabria[35].

Tra i materiali iscritti rinvenuti nelle catacombe vanno ricordati i bolli impressi sui laterizi utilizzati nelle parti in muratura, per chiudere loculi o separare inumati nei loculi ad arcosolio[36]. La

[31] In gen., ST CLAIR 1985.

[32] GALTERIO 1994, pp. 19-22, a cui si rimanda per l'accezione del termine e per la discussione sull'interpretazione dei nomi delle sinagoghe.

[33] Cf. *infra*, 3.2.4.

[34] FLORIANI SQUARCIAPINO 1965; ZEVI 1972. Per una sintesi, vd. VITALE 2003, pp. 52-54.

[35] COSTAMAGNA 2003.

[36] *CIJ* 10-11, nn. 1-13; FASOLA 1976, *passim* (Villa Torlonia); *CIJ* 55, nn. 1-7 (Vigna Randanini); *CIJ* 212-227, nn. 1-204 (Monteverde); vd. *infra*, 3.2.4.

maggior parte proviene dalle catacombe di Monteverde e di Villa Torlonia; la loro cronologia oscilla tra il 30 a.C. e l'età diocleziana; la maggior concentrazione si riscontra in età severiana.

2.4. Pitture, sarcofagi, instrumentum domesticum

Le pitture che decoravano cubicoli e arcosoli delle catacombe ebraiche non si discostano, dal punto di vista stilistico, da quelle delle *domus* e dei cimiteri cristiani coevi: le pareti e il soffitto presentano partizioni architettoniche più o meno elaborate ottenute mediante strisce di colore rosso e/o verde (Streifendekoration) e talvolta arricchite da motivi vegetali. L'imitazione pittorica del marmo è anch'essa diffusa: nel cubicolo a della catacomba superiore di Villa Torlonia interessa le colonne angolari parzialmente inglobate scolpite nel tufo e le fronti dei due arcosoli, ove sono raffigurati sarcofagi a *lenòs* strigilati con protomi leonine che tengono anelli tra i denti, come quello raffigurato sull'arcosolio IV[37]; va notato che nella mandorla centrale di risulta tra gli strigili in un caso è dipinta una minuscola *menorah*. Nella cosiddetta *Painted Room* III di Vigna Randanini[38], due pannelli in *opus sectile* dipinto occupano la parte inferiore della parete d'ingresso ai lati dell'apertura. Sono invece originali i motivi di soggetto religioso presenti negli arcosoli della catacomba superiore di Villa Torlonia e le palme dipinte negli angoli della *Painted Room* III di Vigna Randanini.

I sarcofagi in marmo rinvenuti nelle catacombe ebraiche, interi o frammentari, non sono numerosi[39]; bisogna tener conto tuttavia del fatto che questi cimiteri rimasero a lungo incustoditi e per lo più facilmente accessibili e che ai sarcofagi era molto interessato il mercato antiquario. Oltre ad esemplari 'neutri' o con decorazioni 'pagane', alcuni esemplari recano scolpiti motivi ebraici, che a vol-

[37] GOODENOUGH 1963, pp. 36-38, 39-40, cf. *supra*, 2.2.3-4.
[38] *Ibid.*, pp. 20-21; cf. *supra*, 2.2.2.
[39] KONIKOFF 1986; KOCH 2002.

te vengono inseriti in contesti decorativi correnti nelle botteghe romane[40]: è questo il caso della fronte a stagioni con la raffigurazione, nel clipeo centrale sorretto da due Vittorie, di una *menorah*, di provenienza ignota, al Museo Nazionale Romano (inv. 67611)[41]. Un altro candelabro eptalicne era raffigurato a rilievo, con ai piedi *etrog* e *lulav*, sulla fronte di un sarcofago che si conservava nel parco di Villa Torlonia, oggi scomparso[42]. Una fronte frammentaria da Vigna Randanini a Berlino (Frühchristliche Sammlung, inv. I 6123)[43] presenta al centro una *menorah* tra due gruppi di due palme e una serie di oggetti legati al culto. La cronologia di questi esemplari oscilla tra il III e gli inizi del IV sec.

Vetri dorati, lucerne, vasi e anfore rinvenuti a più riprese nelle catacombe ebraiche sono spesso confluiti nelle collezioni dei grandi musei romani e stranieri o sono stati avviati al commercio antiquario; di pochi oggetti si conosce la provenienza esatta. Un certo numero è ancora conservato nelle catacombe, talvolta raccolto in loculi o arcosoli protetti da una grata, in qualche caso è rimasto in posto, murato accanto alle sepolture. Non sempre le decorazioni presentano soggetti ebraici: si tratta per lo più di suppellettile prodotta in serie per il grande mercato.

3. LE QUESTIONI APERTE

Molti sono gli interrogativi ai quali non è stata data sinora una risposta soddisfacente: per alcuni i materiali a nostra disposizione non sono sufficienti, e, salvo qualche fortunata scoperta, essi sono condannati a rimanere senza risposta; per altri gli studi più recenti, alcuni dei quali relativi all'origine dei cimiteri cristiani o più in ge-

[40] Non consideriamo 'ebraico', in assenza di simboli specifici, il sarcofago del bambino *Amelios* (*JIWE* 2, 556) conservato a Palazzo Rondanini (KOCH 2002, pp. 196-199, Abb. 3-5).

[41] KONIKOFF 1986, pp. 41-46, n° 14, pl. 12, cf. KRANZ 1984, p. 204, n° 69, Taf. 45, 1; MICHELI 1985.

[42] KONIKOFF 1986, pp. 40-41, n° 13, pl. 11.

[43] *Ibid.*, pp. 19-22, n° 4, pl. 5

nerale alle sepolture tarde di Roma, hanno portato soluzioni e comunque notevoli progressi, in qualche caso a ripensamenti e alla caduta di teorie che si ritenevano definitivamente acquisite.

3.1. Le catacombe, nascita e morte: metodi e mezzi di datazione

Fissare una data per la nascita del fenomeno-catacomba è stato da sempre un ambizioso obiettivo per quanti studino questi vasti cimiteri ipogeici cristiani ed ebraici. Se infatti un'attenta osservazione dei monumenti permette di stabilire con buona approssimazione la cronologia relativa delle tappe del loro sviluppo, l'aggancio di questa ad una cronologia assoluta è estremamente delicato. In un recente convegno sull'origine delle catacombe romane è stato ribadito che il fenomeno della nascita delle catacombe è

> imprescindibilmente connesso con il nuovo diffondersi dell'uso di creare ambienti sotterranei da adibire a sepoltura, che si ebbe a Roma, a partire dal II sec., tra le famiglie e le associazioni funerarie pagane[44];

il fenomeno dello sviluppo di questi ipogei e della loro appropriazione da parte della comunità cristiana è forse di lunga durata e comunque non sincrono nei vari complessi. Le catacombe cristiane sono molto più numerose, vaste, ricche di quelle ebraiche e le fonti letterarie ed epigrafiche sono assai più generose nel fornirci dati sulla loro gestione[45]; il culto dei martiri, con la creazione delle sepolture *apud martyres* e di basiliche *ad corpus* e la messa in opera di percorsi processionali, ha prolungato la frequentazione di questi cimiteri ed ha reso possibile stabilire, almeno a grandi linee, modi e tempi del loro abbandono.

Negli ultimi anni l'attenzione di alcuni studiosi è stata attratta dai possibili rapporti tra i due grandi spazi funerari collettivi, colombari/cremazione e catacombe/inumazione, questione non priva

[44] FIOCCHI NICOLAI – GUYON 2006, p. 10.
[45] Cf. ad es. GUYON 1974 sulla vendita delle tombe.

di interesse anche per le catacombe ebraiche; sull'argomento si segnala un lungo e articolato lavoro di John Bodel comparso nel 2008[46]. Lo studioso afferma, sulla falsariga della Williams[47], che i Cristiani di Roma avevano appreso l'uso delle catacombe dagli Ebrei, i quali «had developed their own subterranean burial grounds at Rome beginning already in the first century B.C.E.»[48] e affidavano la cura della sepoltura alla famiglia. Ritiene altresì ovvio che non tutti i seguaci di una religione venissero sepolti in questi cimiteri, né che la sepoltura in essi fosse riservata ai soli seguaci di una particolare religione[49]. Entrambe le affermazioni restano da dimostrare; sul problema ritorneremo a proposito di taluni aspetti della società ebraica di Roma. Dopo alcune considerazioni di carattere metodologico sullo studio dei sepolcri collettivi, altre sulla nomenclatura, altre ancora sul numero degli individui sepolti nei grandi colombari e nelle catacombe e sulle analogie di questi cimiteri con gli spazi domestici, vengono presentate alcune interessanti conclusioni. Non ci sarebbero basi sufficienti per affermare che le catacombe siano state inventate dai Cristiani: questa forma si sarebbe sviluppata in modo naturale dallo spazio funerario introdotto dai colombari sul finire del I sec. a.C. e avrebbe risposto a una domanda che, pur aumentata sensibilmente a seguito del diffondersi dell'inumazione, era nondimeno cresciuta in modo costante da 200 anni, come dimostra l'introduzione, appunto, dei colombari. La forma-catacomba sarebbe stata particolarmente adatta, infine, a esprimere il concetto cristiano di società ideale basata sulla fratellanza universale, mantenendo il modello familiare di sepolcro; la famiglia, ora, pur riservandosi eventualmente un cubicolo, non si

[46] BODEL 2008.

[47] WILLIAMS 1994a, p. 176.

[48] BODEL 2008, p. 186.

[49] *Ibid.*, p. 187: «Second, and more importantly, not only is it obvious that not all followers of a particular religion were buried in such collective monuments, it is equally clear that burial in such places was not normally restricted to devotees of a particular religion».

isolava più dagli altri, bensì si inseriva in una più ampia comunità[50].

In un saggio del 1990 Leonard V. Rutgers si era posto anch'egli il problema della datazione delle catacombe ebraiche di Roma[51]; dato conto delle teorie dei vari studiosi che avevano contribuito al dibattito sul tema[52], aveva passato sistematicamente in rassegna tutti gli elementi disponibili, dalle fonti letterarie attestanti l'inizio di una presenza ebraica a Roma, alla tecnica edilizia (dal II sec. d.C.), alle iscrizioni (difficilmente databili), alle pitture (tutte databili al IV sec. ad eccezione di quelle del cubicolo doppio 'pagano' inglobato nella catacomba di Vigna Randanini, che egli colloca nel primo terzo del III sec.), ai sarcofagi (III-IV sec.), ai vetri dorati e alle lucerne (genericamente tardi), ai bolli laterizi (concentrazione in età severiana). Sulla base di questa rassegna Rutgers concludeva:

> Der Anfang der Bestattungen in den jüdischen Katakomben ist irgendwann am Anfang der 3. Jh. nC. anzusetzen. Das 3. und 4. Jh. nC. war dann die Periode, in der Katakombenbestattungen für die römischen Juden allgemeinen üblich war[53].

L'accurata disamina critica delle varie fonti disponibili, pur non apportando risultati particolarmente nuovi e originali, poneva in luce alcuni dati importanti[54] e sgomberava nondimeno il campo

[50] BODEL 2008, pp. 233-235.

[51] RUTGERS 1990, pp. 142-154.

[52] A questa sintesi (p. 142 e n. 18) rimandiamo per un panorama delle varie ipotesi.

[53] RUTGERS 1990, p. 154.

[54] Il bollo laterizio (*CIJ* I, 88) *in situ* nella nicchia della prima fase edilizia degli ambienti in muratura davanti all'ingresso alla catacomba di Vigna Randanini (p. 144); il fatto che l'iscrizione del *grammateus Petronios* (*JIWE* II, 223) venne murata sull'apertura del *kokh* nella parete di fondo della camera interna del cubicolo doppio nella catacomba di Vigna Randanini dopo la ripresa fotografica che è riprodotta, acquerellata, in ROLLER I, 1881, fig. 4 (p. 147 e n. 55); la paradossale provenienza dalle catacombe cristiane di Marcellino e Pietro e di Ermete di due vetri dorati con decorazioni di soggetto ebraico (p. 152, nn. 86-87), mentre nelle catacombe ebraiche ne furono rinvenuti altri frammenti con temi non ebraici (*ibid.*, n. 88).

da interpretazioni senza dubbio 'avventurose'. Alcuni aspetti meritano comunque ulteriori considerazioni, primo fra tutti quello dell'affidabilità delle notizie sulle provenienze dei materiali considerati. I laterizi bollati, numerosi specialmente nella catacomba di Monteverde, sono stati a più riprese utilizzati per stabilire la cronologia di singole regioni delle catacombe e dei complessi nella loro interezza, anche dopo il lavoro di Rutgers[55]. Il loro impiego come indicatori cronologici è azzardato: innanzi tutto la loro presenza nelle gallerie e nei cubicoli potrebbe fornire – se essi non vi sono precipitati dalla superficie attraverso i lucernari – esclusivamente un *terminus ante quem* per la datazione degli ambienti che li ospitavano. Va tuttavia sottolineato che i laterizi bollati non in opera sono stati spesso spostati da una galleria all'altra e che hanno costituito un materiale da costruzione disponibile in posto per i restauri moderni; non si può infine escludere che nelle catacombe si sia potuta costituire una riserva di tegole e mattoni dalla quale prelevare, al bisogno, quanto necessario per chiudere un loculo o per consolidare una galleria. Non è neppure impossibile che questi materiali provengano da edifici in disuso o che siano stati acquistati a buon prezzo perché avanzati da qualche cantiere[56].

Per quanto riguarda gli altri indicatori, sembra evidente che lo sviluppo delle catacombe ebraiche e di quelle cristiane sia avvenuto in parallelo: non possiamo escludere che maestranze specializzate (i *fossores*[57]) almeno nei primi tempi prestassero la propria opera a entrambe le committenze. Una lunga tradizione di saperi artigianali si era costituita a Roma nel corso dei secoli nel quadro dei cantieri per escavare la rete fognaria e quella ipogeica degli acquedotti (peraltro assai spesso parzialmente sfruttata nelle catacombe); la conoscenza empirica della geologia del sottosuolo era stata inoltre acquisita da lungo tempo per lo sfruttamento dei banchi tufacei. Non c'è dunque da meravigliarsi dello sviluppo di questo

[55] Cf., da ultima, CAPPELLETTI 2002.
[56] Si vedano anche le considerazioni di L. Filippi (1991, pp. 86-87).
[57] CONDE GUERRI 1979.

nuovo tipo di cimiteri, della loro vastità, della varietà e talvolta dell'arditezza delle soluzioni tecniche[58].

A partire dal 2006 L. V. Rutgers ha pubblicato una serie di studi effettuati in collaborazione con i fisici del laboratorio dell'Università di Utrecht che partono dall'applicazione delle analisi del radiocarbonio mediante spettrometro di massa a materiali organici provenienti dalle catacombe per stabilire cronologie assolute. In un primo momento sono stati sottoposti ad analisi campioni prelevati nella calce di chiusura di loculi nelle due catacombe di Villa Torlonia. Si tratta di minuscoli frammenti di carbone originato dalla legna utilizzata per la fabbricazione della calce e rimasti inglobati in essa[59]. Quindi le analisi si sono estese al nerofumo sui beccucci delle lucerne fittili e in particolare di quelle murate nelle gallerie della regione liberiana nella catacomba di Callisto, nonché a quello depositatosi sugli stucchi e sul tufo circostanti. Naturalmente in questo caso la cronologia è pertinente all'ultimo uso dell'oggetto, quindi dovrebbe fornire un *terminus ante quem* per la sepoltura presso la quale è murata e la data di abbandono della relativa galleria[60]. Ulteriori tentativi sono stati effettuati sulla malta e sullo stucco, sulla base del principio che, una volta secchi, essi assorbono il CO_2 presente nell'atmosfera[61]: i prelievi sono stati compiuti in due cubicoli sicuramente datati in base a iscrizioni, ma i risultati delle analisi sono stati aberranti; in particolare due frammenti provenienti dal medesimo muro che presentava un'unica fase costruttiva hanno dato risultati cronologici diversi[62]. Sono stati infine presi in esame resti ossei, che sono

[58] Rutgers (1990, p. 157) ritiene che tali saperi si svilupparono solo alla fine del II s. d.C.: «Als sich gegen Ende des 2. Jh. nC. die formal-technische Entwicklung anbahnte, lange unterirdische Gänge auszugraben (...)».

[59] RUTGERS *et al.* 2006 (non diamo conto in questa sede di lavori preliminari e di altri a carattere più tecnico, comunque citati nei contributi ai quali rimandiamo).

[60] Le datazioni ottenute da questi campioni si collocano tra il 5000 e il 10.000 a.C. (RUTGERS 2009, p. 18).

[61] Le prime analisi di questo tipo sono state effettuate nell'anfiteatro di Mérida (HALE *et al.* 2003; cf. RUTGERS 2009, pp. 18-19).

[62] RUTGERS 2009, p. 19.

stati sottoposti alle analisi per la datazione mediante radiocarbonio ma anche a quella degli isotopi stabili, alla misurazione del livello del carbonio e dell'azoto del collagene, che forniscono anche dati sulle abitudini alimentari degli individui. Nel caso della regione liberiana di Callisto è risultato che buona parte del fabbisogno proteico degli inumati presi in esame veniva assicurato dal pesce. Ciò ha portato a comprendere il motivo per il quale i risultati delle datazioni mediante il solo radiocarbonio avevano un limite inferiore inaccettabile e a stabilire delle correzioni[63]. L'applicazione di questo metodo a campioni prelevati dall'ingresso e da un settore ad esso vicino della catacomba inferiore di Villa Torlonia ha fornito una datazione compresa tra il 100 a.C. e il 100 d.C. Poiché il Rutgers ritiene che i primi Ebrei giunti a Roma si siano stabiliti nel Trastevere – quartiere degli stranieri – e che quindi il loro cimitero più antico sia quello di Monteverde, questa cronologia così alta di Villa Torlonia sarebbe da rialzare ulteriormente per la nascita delle catacombe ebraiche di Roma[64]. Ad esse si sarebbero successivamente ispirati i Cristiani per la realizzazione dei propri cimiteri ipogeici. Naturalmente queste conclusioni saranno oggetto di dibattito; sin da ora si può osservare che se i Cristiani, divenuti in breve tempo una comunità numerosa e bisognosa di vaste aree sepolcrali, avessero già avuto a modello un sistema così sviluppato di gallerie, avrebbero con ogni probabilità intrapreso sin dall'inizio la realizzazione di vaste reti ipogeiche. È invece provato ormai da decenni che le catacombe cristiane si svilupparono ampliando gradualmente le camere sepolcrali al di sotto dei mausolei[65].

Le analisi, segnatamente quelle eseguite sui carboncini inclusi nella calce, sono sofisticate, avendo comportato la gasificazione dei campioni per isolare gli isotopi. Alcune osservazioni sono nondimeno necessarie a proposito dei vari materiali di volta in volta sot-

[63] RUTGERS 2009, pp. 20-21.
[64] *Ibid.*, pp. 21-23.
[65] In gen., FIOCCHI NICOLAI – GUYON 2006.

toposti ad analisi. Il carbone da calcinazione nasce a una temperatura altissima, molto superiore a quella che dà origine al normale carbone; in tali condizioni esso può perdere parte dei suoi atomi – i più leggeri – e arricchirsi di C_{14}. In questo caso, senza una calibrazione specifica, i risultati dell'analisi possono condurre ad una sottostima della data; una taratura è altresì indispensabile per il nerofumo delle lucerne e, nel caso delle ossa, bisogna considerare che il rischio di inquinamento di questi materiali, rimasti per lo più visibili e accessibili ai visitatori che per secoli hanno percorso le gallerie delle catacombe, è enorme. Bisogna anche tener conto dell'ampiezza dello 'spread' di questi risultati. In sintesi si può affermare che l'applicazione ai contesti catacombali di questi metodi di datazione sia potenzialmente in grado di fornire dati nuovi utili; tuttavia, in una fase della ricerca nella quale questo metodo non garantisce ancora risultati certi, ma in cui quelli che produce vanno corretti di volta in volta sulla base di altri dati esterni, piuttosto che estenderli sistematicamente a tutte le catacombe di Roma, sembra prioritario testarli e calibrarli in maniera adeguata e porre la massima prudenza nella selezione dei campioni da analizzare. È bene dunque che per il momento sia solo un augurio dettato dall'entusiasmo del neofita, che

> erst, wenn Radiokarbondatierungen in allen Katakomben Roms systematisch durchgeführt worden sind, wird es möglich sein, eine definitive und nuancierte Geschichte der Katakomben Roms zu schreiben[66].

3.2. Gli Ebrei di Roma

3.2.1. La struttura della società

Le scarse fonti a nostra disposizione rendono assai difficile ogni tentativo di delineare la struttura della società degli Ebrei di Roma. Tra gli studi dell'ultimo venticinquennio sull'argomento

[66] RUTGERS 2009, p. 24.

vanno segnalati quelli di M.H. Williams[67], di T. Rajak[68] e di L. V. Rutgers[69].

L'esistenza di pratiche e valori di *élite* nella comunità romana è stata sottolineata da T. Rajak in un importante lavoro che contiene fondamentali osservazioni di carattere metodologico e suggerisce linee di ricerca[70]. Indicatori di tale presenza sarebbero i sarcofagi in marmo e le decorazioni dipinte dei cubicoli:

> It then becomes not unreasonable to posit for the Jewish community of Rome in the imperial period a ratio of rich to poor comparable with that in the steeply graduated social pyramid of Roman society generally[71].

Potremmo aggiungere che a questo ceto che costituiva una sorta di aristocrazia appartenevano probabilmente quanti ricoprivano cariche nelle sinagoghe: oltre al prestigio che questo fatto conferiva, testimoniato dalla menzione negli epitafi, non va dimenticato che in qualche modo tali cariche erano ereditarie, come dimostrano attestazioni su più generazioni e bambini che ne erano insigniti[72], verosimilmente a titolo onorifico.

L. V. Rutgers ha pubblicato nel 2006 uno studio sulla consistenza numerica della comunità ebraica di Roma e in particolare sulle aspettative di vita dei suoi membri dal I al IV sec. d.C., partendo dall'analisi delle due catacombe di Villa Torlonia[73]. Il procedimento adottato è stato il seguente: non sono state misurate le singole deposizioni, dal momento che tale operazione avrebbe richiesto troppo tempo; sulla base della lunghezza, i loculi sono stati attribuiti a infanti di 2/3, massimo 5 anni (30-60 cm) e adulti, che

[67] WILLIAMS 1994a, b, 1998.
[68] RAJAK 1994.
[69] RUTGERS 1995, 2006.
[70] RAJAK 1994.
[71] RAJAK 1994, p. 236.
[72] Quadri sinottici in VISMARA 1986, pp. 383-385, Tabella B; p. 387, Tabella D.
[73] RUTGERS 2006.

hanno raggiunto la maturità (150 cm e oltre), lasciando una fascia intermedia tra i 5 e i 15 anni (90-120 cm) e includendo in una categoria «not clear» quelli ubicati in aree troppo degradate per consentire un'attribuzione certa[74]. Questo criterio è stato dettato dalla constatazione che, essendo la maggior parte dei loculi vuota, non era possibile ragionare sui resti ossei per determinare l'età dei defunti. Il totale dei loculi censiti ammonta a 3703. Lo studioso ha quindi sintetizzato i dati raccolti per regioni in tabelle con cifre e percentuali, commentandole con considerazioni sulle differenze tra le varie regioni, sull'inumazione in loculi per adulti di uno o più infanti (in questo caso separati mediante tramezzi). Confrontando poi la tabella delle percentuali con le Model Life Tables, specialmente con Model West[75] e sulla base di altre considerazioni che in qualche modo calibrano i dati ottenuti, lo studioso conclude che l'aspettativa di vita era molto bassa, specialmente per le donne[76], e diversa nelle varie regioni della catacomba. Determina inoltre il CDR (Crude Death Rate: quoziente generico di mortalità), che nella regione A oscilla tra 44,4 e 39,5 nascite e morti per 1000 individui. Stima quindi in non più di 410 individui / 95 famiglie la consistenza della comunità che seppelliva a Villa Torlonia. Infine, calcolando una densità media di tombe per metro di galleria e applicandola alle gallerie delle catacombe conosciute, ricostruisce un totale di circa 7436 tombe su 300 anni, per una media di 24,7 l'anno. Calcolando una media di CDR di 40/1000, si ha un totale di 620 individui per 144 famiglie, sempre in media, che potrebbero rappresentare il 10% degli Ebrei residenti a Roma tra I e IV sec., pertanto la stima tradizionale di 60.000 individui,

[74] Restano fuori da queste categorie i loculi di lunghezza compresa tra 60 e 90 cm e tra 120 e 150.

[75] COALE, DEMENY 1983, peraltro compilate su campioni posteriori al 1850 e di popolazione stabile, come lo stesso Rutgers riporta (RUTGERS 2006, p. 351 e n. 30). Va altresì osservato che, anche ove tali parametri fossero ottimali, la scelta del modello South (area mediterranea) sarebbe stato più appropriato.

[76] La determinazione del sesso non è spiegata nel testo.

che si basa sulle fonti letterarie[77] andrebbe radicalmente rivista. Una volta stabilito che la comunità romana aveva dimensioni modeste, lo studioso afferma che proprio queste potrebbero spiegare, ad esempio, l'assenza di resti monumentali di sinagoghe[78]: bisogna allora pensare che la comunità di Ostia avesse dimensioni maggiori, data la monumentalità della locale sinagoga? L'esiguità del gruppo pone inoltre il problema della necessità eventuale di un organismo centrale superiore e riapre la questione delle conversioni nella tarda antichità[79]. Ciò che sorprende lo studioso, in conclusione del lavoro, non è la piccola dimensione della comunità, quanto che essa fosse capace di realizzare e di mantenere catacombe, «consisting of an elaborate network of underground galeries hidden away below the Roman countryside»[80]. La loro realizzazione testimonierebbe che gli Ebrei di Roma si organizzarono in una comunità ben funzionante, mantennero con successo la propria identità nel *melting pot* culturale romano e riuscirono a realizzare cimiteri per la sepoltura adeguata (comunitaria) dei propri membri.

Le iscrizioni attestano la provenienza geografica di un certo numero di individui[81]: a parte *Thabraka* in Africa (*JIWE* 2, 508), Catania (*JIWE* 2, 515) e Aquileia (*JIWE* 2, 238), tutte le località o le regioni di origine citate si trovano nel Mediterraneo orientale[82]. La menzione dell'origine testimonia che l'arrivo a Roma era stato recente.

[77] WILLIAMS 1994a, p. 180; cf. ad es. LEON 1960, pp. 135-140 e la bibliografia citata in RUTGERS 2006, p. 354, n. 50.

[78] RUTGERS 2006, p. 356.

[79] Non è possibile, in questa sede, fornire ulteriori dettagli; si rimanda pertanto a RUTGERS 2006, p. 357; sulla possibile esistenza di un siffatto organismo, vd. *infra*, 3.2.4.

[80] RUTGERS 2006, p. 358.

[81] VISMARA 1987.

[82] *Achaia* (*JIWE* 2, 503), Laodicea (*JIWE* 2, 183), Arca del Libano (*JIWE* 2, 568), Cesarea di Palestina (*JIWE* 2, 112), *Sepphoris* (*JIWE* 2, 60), forse *Iudaea* (*JIWE* 2, 489). Non meglio specificata è la Cesarea di *JIWE* 2, 459.

3.2.2. Aspetti culturali: integrazione o separazione

In un lavoro del 1998 M. Williams ha tracciato un sintetico quadro sociale degli Ebrei di Roma tra il I sec. a.C. e il III sec. d.C. sulla base delle fonti letterarie ed epigrafiche:

> a community conservative in its values, wrapped up in its own affairs and, until 70 CE at least, focused on the Temple and Judaea[83]

concordando appieno con la visione di una comunità completamente isolata dal contesto romano che fu di Momigliano[84] e della maggior parte degli studiosi del passato e non solo. D. Noy ritiene che la scelta del greco come lingua degli epitafi (74% ca. del totale) coincida con la scelta di un formulario specifico, dunque ebraico, in opposizione alle iscrizioni funerarie in latino, dal formulario più conforme alle iscrizioni pagane contemporanee[85] e che, se in un primo tempo gli Ebrei sepolti in cimiteri misti si distinguevano dagli altri defunti perché inumati, in un contesto in cui la cremazione era maggioritaria, in un secondo momento, quando le loro sepolture erano simili alle altre, essi avrebbero aggiunto simboli ebraici ai propri epitafi per sottolineare la propria identità religiosa[86].

Alcuni lavori recenti sembrano invece far emergere una situazione assai diversa: T. Rajak e L. V. Rutgers, che hanno studiato a fondo il problema dei rapporti degli Ebrei di Roma con la società che li circondava, ritengono invece che essi fossero molto più integrati ad essa di quanto si pensasse in passato: per dirla con E. Rebillard,

[83] WILLIAMS 1998, p. 227.

[84] *Ibid.*; cf. MOMIGLIANO 1962, pp. 179-180 e, più di recente, MACMULLEN 1993, pp. 47-64.

[85] NOY 1997.

[86] NOY 1998, p. 88; cf. VISMARA 1986, p. 359.

> les Juifs dans l'empire romain ne vivaient pas dans les ghettos où les historiens du XIX[e] siècle avaient tendence à les imaginer[87].

In particolare, T. Rajak ha ripreso l'analisi del dossier epigrafico, che si riteneva consentisse di stabilire differenze culturali tra gli utilizzatori delle varie catacombe, segnatamente per la questione della 'romanizzazione' che si rifletterebbe nell'uso del latino, percentualmente diverso nei vari complessi. Ma il materiale è molto scarso rispetto a quello che doveva esistere in origine. Inoltre esso si distribuisce in un periodo molto lungo, forse l'intera vita delle singole catacombe; nessuna di queste è stata totalmente scavata, quindi gli epitafi che ci sono pervenuti sono una percentuale non calcolabile di quelli complessivi; non si conosce, se non in pochissimi casi, la provenienza esatta delle iscrizioni; è inoltre ignota la cronologia assoluta delle varie regioni delle singole catacombe ed è difficile datare con esattezza queste epigrafi, che rappresentano quindi un insieme indifferenziato; la distribuzione degli epitafi non è necessariamente la stessa nelle diverse catacombe, dunque «we cannot judge, then, whether we are dealing with different types of Jews or with changes over time»[88].

In un altro lavoro sugli *archisynagogoi*[89] T. Rajak e D. Noy hanno dimostrato che il sistema ebraico dei titoli onorifici in seno alle sinagoghe funzionava come quello del patronato nel contesto della città greco-romana e ciò attirava patroni non ebrei verso la sinagoga.

Sulla apertura al mondo circostante degli Ebrei della diaspora si è espresso a più riprese, con argomenti per lo più convincenti, L. V. Rutgers, che agli Ebrei nella Roma tardoantica ha dedicato un importante volume dal significativo sottotitolo «Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora»[90]. Egli ritiene che la

[87] REBILLARD 2003a, p. 31.
[88] RAJAK 1994, p. 232.
[89] RAJAK 1993.
[90] RUTGERS 1995; vd. inoltre 1992.

contrapposizione tra 'isolamento' e 'assimilazione' che si ritrova in letteratura renda difficile un'organica visione dei rapporti tra gli Ebrei e il resto della società nella tarda antichità; non condivide inoltre la visione dell'interazione in termini strettamente religiosi o di attacchi, contrattacchi e conversioni. L'interazione è innegabile, ma va di pari passo con la tendenza ad esprimere un'identità indubbiamente ebraica: «interacting with non-Jews, Roman Jews did not give up their own identity»[91]. Nell'ambiente esclusivamente ebraico delle catacombe gli Ebrei si fanno rappresentare come vedono se stessi: persone che hanno accesso ai modi della cultura romana, ma che si definiscono nel senso di un coinvolgimento nella vita quotidiana ebraica.

Per quanto riguarda infine il problema delle immagini[92], ricordiamo il sostegno della grande *menorah* raffigurata nel pannello col trionfo giudaico all'interno dell'arco di Tito a Roma: esso reca a rilievo, su ciascuno dei lati visibili, una decorazione con mostri marini: R. Brilliant[93] ha giustamente attratto l'attenzione sul fatto che l'artista riprodusse un oggetto reale, ben noto perché esposto col resto del bottino nel tempio di Giove Capitolino, che era stato mostrato nel trionfo. Figure di animali, ancorché fantastici, decoravano dunque uno degli oggetti liturgici più prestigiosi e celebri, ma come indicano anche esempi lontani, quali i mosaici delle sinagoghe della Diaspora o le pitture di quella di *Doura Europos*, una 'permeabilità' rispetto all'ambiente circostante era inevitabile; anche nell'Urbe, come ha giustamente sottolineato L. V. Rutgers, gli Ebrei «lived throughout the city and [...] in that sense they were very much part of the urban tissue of ancient Rome»[94]. Vale ancora, dunque, quanto scriveva nel 1961 J. Gutmann:

[91] Rutgers 1995, p. 263.
[92] Cf. tra gli altri Elsner 2003, pp. 123-124.
[93] Brilliant 1989, p. 78.
[94] Rutgers 2006, p. 355.

> The conclusion to which one is inevitably drawn from an examination of the surviving material, both literary and archaeological, from the Biblical and Hellenistic-Roman periods, is that a rigidly and uniformly anti-iconic attitude on the part of the Jews remains as much a myth as the Procrustean bed on which Jewish art history has so often been made to lie[95].

3.2.3. Le sepolture

Il problema dell'esclusività religiosa o meno delle aree funerarie è stato al centro dell'attenzione negli ultimi decenni: ha avuto come oggetto sia i cimiteri ebraici[96] che quelli cristiani[97] e si inquadra in quello maggiore dell'integrazione degli Ebrei nella società circostante. Poco si sa sulle sepolture degli Ebrei di Roma prima della nascita delle catacombe; D. Noy, come abbiamo visto, ritiene che venissero inumati in cimiteri non riservati[98].

M. K. Johnson ha giustamente sottolineato, in un lavoro sulle pratiche funerarie di pagani e Cristiani nel IV secolo, che non ci sono basi legali per imporne la separazione:

> Roman law, still in effect throughout the fourth century, provided the legal basis for the joint burials of people of differing religious beliefs, with no injunction against such burials[99].

Lo studioso ricorda anche gli «actual burials of pagans, Jews, and Christians side to side», citando alcuni esempi siciliani[100]; altri casi sono stati presentati da L. V. Rutgers nel lavoro del 1992

[95] GUTMANN 1961, p. 174.
[96] ELSNER 2003, RAJAK 1994, pp. 238-240.
[97] JOHNSON 1997, REBILLARD 2003a, b.
[98] Vd. *supra*, 3.2.2.
[99] JOHNSON 1997, p. 59.
[100] *Ibid.*, p. 52.

sull'interazione di Ebrei e non Ebrei nella tarda antichità[101] e da E. Rebillard[102].

In effetti il preteso separatismo confessionale dei cadaveri sostenuto agli inizi del Novecento dal Juster[103] non si fonda su alcun testo religioso. La *Tosefta*, che si data al III-IV sec. d.C. e il *Talmud* di Gerusalemme, del V sec., prescrivono che gli Ebrei residenti in città abitate da pagani diano sepoltura ai poveri, che siano o no Ebrei, senza indicare il luogo; anche altre norme non sembrano andare nel senso di una netta separazione[104].

Non priva di interesse è anche la questione, posta in termini paradossali, dell'ebraicità delle catacombe ebraiche: in un articolo comparso sul «Journal of Roman Studies» del 2003, J. Elsner apriva al campo dell'arte le conclusioni di alcuni storici sulla 'fluidità' religiosa durante la tarda antichità. Esprimeva dubbi sul fatto che la distinzione tra giudaismo e cristianesimo fosse percepita, nel III e agli inizi del IV sec., con la medesima chiarezza che nei secoli successivi[105]. Menzionava poi il vetro dorato con motivi ebraici e iscrizione rinvenuto nella catacomba cristiana di Marcellino e Pietro[106] e sottolineava la presenza di iconografie pagane e cristiane nel medesimo cimitero, come pure nelle sinagoghe della Diaspora, affermando che

> the need to force a catacomb ... to represent a single religious constituency, or for artifacts like our gold glass to gesture to a single mono-

[101] RUTGERS 1992.

[102] REBILLARD 2003, pp. 31-35.

[103] JUSTER 1914, p. 480 e n. 4.

[104] Cf. REBILLARD 2003, p. 38.

[105] ELSNER 2003, p. 115: «It is, moreover, not at all clear that Judaism and Christianity were as distinct and exclusive religious categories in the third and early fourth centuries as they may have been thereafter or as the nineteenth- and early twentieth-century literature wanted them to be».

[106] ELSNER 2003, p. 116 e fig. 1; iscrizione: *JIWE* 2, 588. Cf. *supra*, n. 54.

> lithic religious affiliation, is necessary problematic. It belongs to the game of apologetic archaeology[107].

Dopo aver sottolineato come di molti dei materiali con iconografie ebraiche di Roma non si conoscano i luoghi di rinvenimento e che, per quelli noti «all we can say is that these are hardly Jewish in any exclusive or normal sense of the term»[108], riteneva possibile che simboli ebraici quali la *menorah* o l'arca della *Torah* potessero non essere utilizzati necessariamente ed esclusivamente da Ebrei, ma anche da gruppi di Cristiani o da pagani sincretisti. Per gli Ebrei tali simboli avevano comunque sviluppato un significato specifico di definizione della loro fede. J. Elsner concorda con L. V. Rutgers[109] nell'affermare che le medesime officine producessero manufatti con immagini pagane, ebraiche e cristiane, ma, quanto agli utilizzatori delle catacombe ebraiche, ritiene che i confini religiosi fossero meno rigidi e che le identità fossero più fluide di quanto si sia sinora ritenuto[110].

Le affermazioni di J. Elsner sono senza alcun dubbio stimolanti[111] ed un certo grado di permeabilità reciproca tra le varie religioni è innegabile; per quanto riguarda i prodotti dell'artigianato artistico – includendo in questa categoria i sarcofagi – va anche considerato un elemento importante, soprattutto nel III secolo e agli inizi del successivo: la consistenza numerica di una committenza ebraica (questa limitata da sempre) o cristiana (in ascesa, ma ancora modesta in questo periodo) che potesse giustificare la produzione in serie di manufatti con iconografie 'specifiche'. Le officine avevano interesse a realizzare prodotti neutri o comunque 'ambigui', come ad esempio sarcofagi con 'oranti' o pastori, che si potevano più agevolmente vendere perché soddisfacevano, a seconda di come questi soggetti venivano interpretati, sia la clientela cri-

[107] ELSNER 2003, p. 117.
[108] *Ibidem*.
[109] RUTGERS 1995, pp. 81-89.
[110] ELSNER 2003, p. 118.
[111] Si vedano in particolare le conclusioni: *An alternative model*, pp. 125-128.

stiana che quella pagana. Questa chiave di lettura può aiutare anche a spiegare una 'fascia' di tolleranza da parte della committenza ebraica che, come nel caso del sarcofago a stagioni con *menorah*, poteva con una spesa tutto sommato contenuta 'personalizzare' un prodotto di serie, senza troppi problemi riguardo al resto della decorazione.

Tornando ai cimiteri romani, mentre L. V. Rutgers è convinto che le catacombe e gli ipogei ebraici venissero utilizzati esclusivamente da Ebrei[112], la possibilità che nelle catacombe 'ebraiche' fossero inumati anche defunti di appartenenza religiosa diversa è considerata pure da T. Rajak, che ricorda giustamente come i materiali non ebraici lì rinvenuti siano stati «systematically relegated to appendices»[113], dal momento che si riteneva che esse fossero riservate in esclusiva alla sepoltura di Ebrei. La studiosa sottolinea inoltre quanto sia complessa l'interpretazione dei materiali 'non ebraici': essi possono essere stati accettati dagli Ebrei, che non li ritenevano inaccettabili, o indicano la presenza di 'cattivi' Ebrei, ovvero di pagani in qualche modo associati ad Ebrei per parentela, o di simpatizzanti, o, infine questi oggetti possono essere caduti all'interno delle catacombe dai lucernari[114]. Non c'è dubbio che una revisione critica di tutti questi materiali, tenendo conto di alcuni fenomeni paralleli in ambito cristiano (ad esempio la presenza negli epitafi dell'*adprecatio* iniziale *Dis Manibus*), renderebbe un servizio notevole alla ricerca in questo campo.

Il problema più generale della sepoltura degli Ebrei della Diaspora è stato affrontato in maniera organica da D. Noy in un ampio studio comparso nel 1998[115]; delle tre possibilità di sepoltura attestate (in cimiteri propri, in cimiteri misti, in Palestina), gli Ebrei di Roma dalla fine del II sec. d.C. adottano la prima, fa-

[112] RUTGERS 1995, p. 78: «it has been assumed (correctly, I believe), that the Jewish catacombs and hypogea were used exclusively by Jews».

[113] RAJAK 1994, p. 239; *contra*, NOY 1998, p. 79, n. 23: «Rajak (1994), 239, casts doubt on an exclusivity which rests more on presumption then on conclusive argument».

[114] RAJAK 1994, p. 240.

[115] NOY 1998.

cendosi inumare nelle proprie catacombe, simili a quelle cristiane. Anche la seconda opzione era valida per il periodo anteriore alla nascita delle catacombe, ma gli epitafi di questo periodo sono scarsissimi e non sono distinguibili da quelli non ebraici[116]. Lo studioso ritiene che l'ipotesi di cimiteri separati sia indimostrabile e che gli Ebrei adottassero, come altrove, «the form of tomb and the methods of commemoration most generally favoured»[117], senza ovviamente escludere che famiglie o gruppi potessero possedere ipogei; singoli Ebrei potevano possedere lotti funerari, ma all'interno di cimiteri non ebraici[118]. D. Noy sottolinea che molti epitafi rinvenuti nelle catacombe possono essere identificati come ebraici solo sulla base della provenienza. Esclude dunque cimiteri separati anteriori alle catacombe e ritiene che gli Ebrei più poveri potessero essere deposti in fosse comuni, dal momento che la separazione degli individui inumati, rispettata nelle catacombe, «was not always Jewish practice»[119]. Dopo aver passato in rassegna le varie opinioni sul 'comportamento funerario', conclude sulla non distinguibilità delle sepolture di Ebrei nell'ambito di necropoli cittadine e non esclude del tutto la possibilità di cremazioni, costume comunque «generally disapproved» nelle fonti letterarie ebraiche[120]. Cimiteri separati sarebbero un fenomeno relativamente tardo e le catacombe ebraiche si sarebbero sviluppate simultaneamente a quelle cristiane, specialmente per la sepoltura dei più poveri, tramite l'intervento di «some sort of communal or entrepreneurial organization (...) for making use of a limited amount of available land»[121]. La loro origine sarebbe dovuta in parte alla necessità di distinguere le sepolture, una volta divenuta maggioritaria l'inumazione, in parte forse ad un incremento numerico della

[116] Sulle varie spiegazioni di questo fenomeno, NOY 1998, pp. 80-81.
[117] NOY 1998, p. 81.
[118] Cf. *JIWE* 1, 18, da Castelporziano, su cui vd. *infra*, 3.2.5.
[119] NOY 1998, p. 83.
[120] *Ibid.*, p. 84; cfr anche p. 85.
[121] *Ibid.*, p. 89.

comunità romana, anche se l'utilizzazione delle gallerie nelle catacombe ebraiche non è così intensa come in quelle cristiane.

Molto è stato scritto in passato sulle peculiarità delle singole catacombe, che sarebbero dovute alla diversità dei loro frequentatori o a cronologie sfalsate[122]; meno si è discusso sull'esistenza nei singoli cimiteri di aree in qualche modo omogenee quanto alla tipologia delle tombe, alla quale si è fatto cenno. Per non citare che qualche esempio, si pensi alle regioni A e D[123] di Vigna Randanini, che presentano una notevole densità di *kokhim* regolarmente disposti alla base delle pareti delle gallerie; alla serie di cubicoli che si aprono lungo la galleria prossima all'attuale ingresso alla medesima catacomba e, a Villa Torlonia, nella regione A della catacomba superiore; sempre a Villa Torlonia, ma nella catacomba inferiore, alla serie di gallerie prossime alla scala nelle quali è visibile una vera e propria programmazione della distribuzione dei loculi. Anche queste realtà ripropongono il problema della gestione degli spazi sepolcrali all'interno dei singoli cimiteri e andrebbero anch'esse in qualche modo riversate nei materiali per la discussione.

Vanno sottolineate da ultimo alcune sostanziali differenze, nei costumi funerari, tra la comunità di Roma e quelle della Diaspora: in primo luogo sembra che gli Ebrei romani non seguissero la pratica di cui si è detto, largamente attestata in Asia minore e altrove, di farsi seppellire in Palestina, verosimilmente a causa della maggiore distanza[124]. Mancano inoltre a Roma attestazioni di inumazioni secondarie in ossuari litici, costume assai diffuso tra gli Ebrei del Mediterraneo orientale; per una lastra marmorea iscritta (*JIWE* 2, 180) decorata da una rosetta molto simile a quelle degli

[122] Cf. *supra*, 3.2.2.
[123] Per questa denominazione ci si riferisce alla pianta in VITALE 1994, p. 16.
[124] Sintesi in REBILLARD 2003, pp. 31-32; cf. NOY 1998, pp. 78-79.

ossuari palestinesi[125], D. Noy ipotizza una «conscious imitation of the ossuary form is nevertheless likely»[126].

3.2.4. L'organizzazione religiosa della comunità

Poco sappiamo sull'organizzazione religiosa della comunità ebraica di Roma, che era ripartita in almeno 11 sinagoghe. I nomi che le designavano possono ricordare un fondatore o un benefattore (*Augoustēsiōn*, *Agrippēsiōn*; *Bouloumnēsiōn* è stata messa in rapporto con *T. Volumnius Varro*, procuratore di Siria nel 9-6 a.C.[127]), la provenienza geografica del fondatore o di quanti la frequentavano (*Hebreōn*, *Tripoleitōn*, *Arkou Libanou*, *Bernaklēsiōn* forse *Vernaculi*, schiavi nati in casa, schiavi imperiali, o nati a Roma), un quartiere (*Kampēsiōn*, del Campo Marzio; *Sibourēsiōn*, della Suburra; *Heleas* potrebbe indicare Elia in Misia o il quartiere della Velia). In altri casi (*Hērodiōn*, *Sekēnōn*) l'origine non è chiara: per *Karkarēsiōn* si è pensato ad un rapporto con i *Calcarienses*, lavoratori addetti alle fornaci per la fabbricazione della calce, ma tale ipotesi non sembra sostenibile[128].

Il dibattito scientifico degli ultimi anni ha riguardato anche la possibilità della presenza, a Roma, di un organismo centrale al di sopra delle singole sinagoghe, non testimoniato nelle fonti letterarie o epigrafiche, sulla quale si erano espressi in passato i più autorevoli studiosi[129]. Esso si era fondato su confronti con la comunità di Alessandria e con altre della Diaspora del Vicino Oriente, per le quali la documentazione è più abbondante[130]. M. Williams, in particolare, si è a più riprese interrogata sull'esistenza di questo

[125] FIGUERAS 1983, spec. nn. 358, pp. 432, 463.

[126] *Ad JIWE* 2, 180, le cui osservazioni superano i dubbi precedentemente espressi da RUTGERS 1990, p. 156. Vd. inoltre RACHMANI 1978.

[127] J., *BJ* I, 535, 542; *AJ* XVI, 280.

[128] *LTUR* IV, 1999, "*Schola: calcarienses*", pp. 244-245 (C. LEGA).

[129] Per una sintesi, LEON 1960, pp. 168-170; WILLIAMS 1998, p. 215.

[130] WILLIAMS 1994a, 1998; cf. anche MUÑOZ VALLE 1972 per Roma e, per le comunità della Diaspora nell'Oriente mediterraneo, RAJAK, NOY 1993.

eventuale «umbrella council»[131], e ha osservato che una siffatta struttura avrebbe giovato sia ai Romani, per controllare meglio una parte della popolazione della città, sia agli Ebrei, che avrebbero così avuto un mezzo più efficace di trattare con le autorità e di difendere i propri interessi[132]. Quindi, riesaminando gli scarsi dati delle fonti, ha sostenuto, con la prudenza richiesta dalla loro povertà, l'esistenza di tale organismo. La studiosa ha anche trattato la questione relativa all'omogeneità 'culturale' o meno delle varie sinagoghe[133].

Le fonti sulle varie cariche (*archōn*, *grammateus*, *gerousiarchēs*, *archisynagōgos*, *hiereus*, *prostatēs*, *psalmōdos*, padre e madre della sinagoga[134]) sono ridotte quasi esclusivamente alla testimonianza epigrafica della loro esistenza e alcuni studiosi, come I. Muñoz Valle[135], si sono sforzati negli ultimi anni di comprendere a quali funzioni esse corrispondessero, anche in questo caso basandosi sui dati di altre comunità della Diaspora; M. Williams ha passato in rassegna le cariche di tipo onorario, amministrativo e cultuale[136], T. Rajak e D. Noy hanno effettuato, come si è detto, uno studio sull'*archisynagōgos*[137]. Non è possibile in ogni caso stabilire fino a che punto le istituzioni della comunità di un centro così particolare e 'occidentale' come Roma fossero simili a quelle delle altre comunità della Diaspora.

3.2.5. La gestione dei cimiteri

Come si è accennato, contrariamente a quanto avviene per le catacombe cristiane, per quelle ebraiche non esistono purtroppo fon-

[131] Williams 1998, p. 215.
[132] *Ibid.*, p. 221.
[133] Williams 1994a, p. 165, *contra* Leon 1960, cap. VII, *passim*. Cf. Rajak 1994 e *supra*, 3.2.2.
[134] Cf. *supra*, 2.3.
[135] Muñoz Valle 1972.
[136] Williams 1994b.
[137] Rajak – Noy 1993.

ti che permettano di comprendere i meccanismi di gestione delle sepolture, nondimeno molto è stato scritto sull'argomento. La menzione negli epitafi delle sinagoghe di appartenenza dei defunti ha indotto in passato a ritenere che esistesse un legame di qualche tipo tra queste e le varie catacombe. Di fatto la sinagoga viene nominata solo nel caso in cui il defunto vi abbia ricoperto una o più cariche istituzionali od onorifiche[138]. L'orientamento generale è oggi quello di escludere un controllo delle sinagoghe sul sistema delle tombe[139]: la sepoltura è ritenuta in genere un affare di famiglia[140]. D'altra parte basta guardare la distribuzione delle menzioni delle varie sinagoghe nelle singole catacombe[141] per comprendere che, se un rapporto esisteva, esso poteva essere semmai di carattere topografico: ci si seppelliva nel cimitero più vicino al proprio quartiere, anche se va ricordato che comunque l'ubicazione delle sinagoghe ci è per lo più ignota. La sepoltura, dunque, rimaneva comunque un 'affare' privato, gestito dalla famiglia, almeno nelle comunità della Palestina e della Diaspora che hanno restituito documentazione in proposito[142]. Andrebbero tuttavia spiegati alcuni fenomeni relativi alla programmazione degli spazi e alle eventuali scelte dei committenti: in primo luogo il fatto che non vi sia contiguità delle tombe di appartenenti ad una medesima famiglia all'interno delle gallerie o nei cubicoli[143]. Questo fenomeno è peraltro accertato anche nei colombari imperiali[144] e nelle catacombe cristiane: le considerazioni di J. Bodel a questo proposito possono essere agevolmente applicate anche alle catacombe ebraiche:

[138] La menzione della carica manca in un solo caso (*JIWE* I, 406, da Vigna Cimarra), ma l'iscrizione è frammentaria e la prima parola leggibile è, appunto, *syna[gōg]ēs*, che di norma segue il nome della carica.

[139] WILLIAMS 1994a; RAJAK 1994, p. 233.

[140] Cf. REBILLARD 2003, p. 39.

[141] VISMARA 1986, p. 382, Tabella A; WILLIAMS 1994a, pp. 166-168.

[142] Vd. *supra* e BODEL 2008; WILLIAMS 1994a, p. 171.

[143] RAJAK 1994, p. 233.

[144] NIELSEN 1996, pp. 43-44.

> little effort seems to have been made in the undifferentiated areas to accommodate family units in groups. Here it is not the epigraphy that points to this conclusion but the architecture, in the distribution of the *loculi* of varying sizes throughout the galleries, where narrow columns of small niches for infant or child burials intermittently interrupt the regular series of columns and layers of adult-sized *loculi* – all in the interest of maximizing the use of burial space[145].

Testimonianze di sepolcri familiari ebraici, numerose in Oriente[146], sono rarissime in Italia: conosciamo una bella iscrizione da Castelporziano (*JIWE* 1, 18) che menziona l'acquisto di un lotto funerario da parte della comunità ebraica di Ostia per il gherusiarca Iulius Iustus, affinché vi edifichi un sepolcro per sé, per la moglie, per i liberti e i loro discendenti. In un'iscrizione di Vigna Randanini, inoltre, sono contenute disposizioni dettate da una donna che desidera rimanere unita al marito nella morte:

> Iulia Afrodisia / Aur(elio) Hermiati co(n)iugi / benemerenti fecit et / petit et rogat uti loc(us) / ei reservetur ut cum / co(n)iuge suo ponatur / quam donec (*JIWE* 2, 378).

M. Williams ritiene che le grandi catacombe fossero gestite da «burial consortia» diversi e forse in concorrenza tra loro, nonostante l'obiezione teorica del giudaismo rabbinico al profitto tratto dai defunti, e afferma:

> Such elements are too likely to have been present, given the strenght of the profit motive among Roman funerary-complex developers generally and the Jewish propensity to copy their neighbours in funerary matters[147].

[145] BODEL 2008, p. 226; vanno comunque considerate le deposizioni di più infanti, separate da tramezzi, in un unico loculo da adulto che si trovano a Villa Torlonia (cf. RUTGERS 2006, p. 349).

[146] Cf. REBILLARD 2003, pp. 32-34.

[147] WILLIAMS 1994b, p. 181. L'ipotesi sembra condivisa da D. Noy (1998, p. 87).

Dal canto suo E. Rebillard si domanda perché gli Ebrei sceglessero di farsi seppellire tra i propri correligionari se acquistavano le tombe da *consortia*: «la réponse tient-elle du fait que les consortia eux-mêmes étaient juifs?»[148]; esclude che il luogo della sepoltura sia determinato dall'appartenenza a una sinagoga e conclude che «un système centralisé est encore plus difficile à admettre»[149].

T. Rajak, una volta escluso che fossero le sinagoghe a stabilire il cimitero di destinazione, si apre a varie possibilità alternative, la più semplice delle quali è che ad ogni defunto venisse assegnato (o venduto, non sappiamo) il primo posto libero in una catacomba idonea[150]. Questi 'posti', però, non erano tutti uguali e il committente poteva scegliere: a parte soluzioni di prestigio quali la sepoltura in un cubicolo, magari all'interno di un sarcofago marmoreo (privilegi che implicano comunque il pagamento di somme cospicue), bisogna considerare alcune situazioni particolari. Si pensi ad esempio alle gallerie nel settore occidentale della catacomba di Vigna Randanini, dove, alla base delle pareti, sono allineati *kokhim*: l'inumazione in questo particolare tipo di sepoltura comportava una scelta da parte del committente, o *kokhim* e loculi normali erano perfettamente equivalenti? La prima soluzione sembrerebbe la più verosimile; se è così, bisogna dedurre che l'attribuzione di un sepolcro dovesse basarsi su parametri più complessi.

Nella discussione sulla gestione dei cimiteri andrebbe tenuto in conto un fattore importante, sinora non sufficientemente rilevato, che caratterizza le catacombe ebraiche: la scarsa densità dei sepolcri[151], che si traduce nella rarità del ricorso ad espedienti che si riscontrano con grande frequenza nelle catacombe cristiane, segnatamente gli approfondimenti delle gallerie per ottenere ulteriori spazi nei quali scavare loculi. Ciò ripropone, sulla base delle con-

[148] REBILLARD 2003, p. 38.
[149] *Ibid.*, pp. 36-37.
[150] RAJAK 1994, p. 233.
[151] Rilevata per la catacomba di Vigna Randanini da M. Vitale (2003, pp. 51-52).

siderazioni che seguono, il problema della gestione degli spazi all'interno dei cimiteri; in generale la densità delle sepolture nella catacomba è oltremodo disomogenea: le pareti del settore occidentale con i *kokhim* sono sfruttate piuttosto intensamente, mentre in altre zone, come quella prossima all'ingresso attuale, le sepolture si diradano. A Vigna Randanini il soffitto del cubicolo con le palme (la *Painted Room* III di Goodenough[152]) venne rialzato per ricavare ulteriori loculi al di sopra di quelli esistenti. A Villa Torlonia U. M. Fasola ha notato abbassamenti nella regione primitiva della catacomba superiore e nell'area prossima alla scala di quella inferiore; inoltre, mentre alcune gallerie non presentano alcun loculo sulle pareti, più infanti sono talvolta deposti in un loculo di adulto, debitamente separati tra loro[153].

3.3. Alcuni problemi

3.3.1. Le *Painted Rooms* I-II di Vigna Randanini

L'indipendenza del cubicolo doppio dalla catacomba, che sulla base di osservazioni tecniche relative all'andamento delle tracce dei colpi inferti alla parete di tufo avevo proposto nel 1986, è stata per lo più accettata[154]; L. V. Rutgers l'ha confermata aggiungendo ulteriori osservazioni in suo favore[155]. Una volta inglobato, il sepolcro venne utilizzato[156]: non sappiamo se i loculi scavati nelle pareti appartengano alla prima o alla seconda fase di uso, ma è verosimile che i due *kokhim* sulla parete di fondo della camera più interna

[152] GOODENOUGH 1963, pp. 20-21, cf. *supra*, 2.2.3-4.

[153] FASOLA 1975, *passim*.

[154] RAJAK 1994, p. 237 lo ritiene ebraico.

[155] RUTGERS 1990.

[156] Nel mio studio del 1986 avevo erroneamente scritto che il complesso, una volta incorporato nella catacomba, non era stato probabilmente riutilizzato (VISMARA 1986, p. 377), ma a seguito di una nuova visita avevo ritenuto necessaria una palinodia (VISMARA 1986-88, p. 158). Ulteriore palinodia si rende necessaria sull'identità dell'utilizzatore del *kokh* di sinistra, che ci è ignota.

siano da riferirsi a questa[157], anche se l'epitafio ebraico murato su quella di sinistra (*JIWE* II, 223) non è in posto[158]. Va ricordato che i *kokhim* sono molto ben attestati nella catacomba di Vigna Randanini, segnatamente nella parte occidentale prossima al cubicolo doppio.

3.3.2. Le due catacombe di Villa Torlonia

Una questione che a nostra conoscenza non è stata mai affrontata riguarda le due catacombe sotto Villa Torlonia e in particolare la 'stranezza' della loro storia. Sembra per lo meno singolare che, nella medesima area, si sviluppi, al di sopra di una catacomba ebraica esistente, una seconda catacomba, ebraica anch'essa, completamente separata in un primo tempo e successivamente unita all'altra. Non è improbabile che la scelta dell'area sia stata condizionata dalla proprietà del terreno sovrastante, ma è come se due diverse entità che si ignoravano reciprocamente avessero proceduto alla messa in opera dei due cimiteri, o meglio che si sia realizzata una rete di gallerie autonoma al di sopra di un cimitero che si era già ampiamente sviluppato. La comunità ebraica di Roma non aveva dimensioni tali da giustificare questa ignoranza, né ci troviamo in un'area del suburbio così densamente attraversata da cimiteri ipogeici quale, ad esempio la regione dell'Appia. Pare inoltre impossibile che le maestranze all'opera nella catacomba superiore non fossero a conoscenza del fatto che al di sotto del cimitero in cui lavoravano ce ne fosse un altro. Né si comprende il motivo dell'unificazione successiva. D'altra parte, come ha giu-

[157] D. Nuzzo ritiene che le tombe 'a forno' delle catacombe cristiane e i *kokhim* di quelle ebraiche siano morfologicamente identiche e che l'unica differenza sia nel nome (informazione fornita dalla studiosa; cf. inoltre NUZZO 2000, p. 189: «La maggior parte delle tombe a forno, conosciute anche col nome ebraico di *kokhim* ...»); sulla tipologia delle tombe a forno e sulla loro presenza nelle catacombe cristiane, *ibid.*, pp. 168-169, 3.5. L. V. Rutgers (1990, pp. 155-156) ritiene invece che i *kokhim* siano esclusivamente ebraici.

[158] Cf. *supra*, n. 54.

stamente osservato U. M. Fasola a proposito del grande ordine nella distribuzione delle sepolture nella catacomba inferiore,

> questa cura manca nella maggior parte delle gallerie della catacomba superiore. È questo uno dei vari elementi di differenziazione, che mi persuadono la (*sic*) totale indipendenza tra loro delle due catacombe ebraiche di Villa Torlonia anche relativamente alle maestranze di fossori che vi hanno lavorato»[159].

Tutte queste considerazioni andrebbero a nostro giudizio sviluppate e inserite nel dossier sulla gestione dei cimiteri.

4. PROSPETTIVE DI RICERCA

Se il panorama delle fonti letterarie e archeologiche sulla comunità ebraica di Roma è piuttosto deludente, va tuttavia sottolineato che esse sono lungi dall'essere state sfruttate appieno: nuovi filoni di ricerca potrebbero essere sviluppati per ottenere ulteriori conoscenze. Oltre al rilievo dettagliato delle pareti delle gallerie e dei cubicoli nelle grandi catacombe superstiti e ad una pianta esatta di quella di Vigna Randanini, sarebbe auspicabile lo studio architettonico dei resti conservati davanti all'attuale ingresso alla catacomba di Vigna Randanini, anch'esso accompagnato da un rilievo di dettaglio e, se necessario, da un sondaggio stratigrafico al di sotto dei mosaici. Bisognerebbe altresì procedere alla revisione di tutto il materiale 'pagano' e alla sua reintegrazione al contesto, come auspicato da T. Rajak[160].

Uno scavo metodologicamente corretto delle gallerie ancora interrate nella parte occidentale della catacomba di Vigna Randanini, in condizioni di sicurezza, permetterebbe – forse per la prima volta – di conoscere un settore di una catacomba ebraica romana con le iscrizioni e la suppellettile ancora in posto, che potrebbero

[159] FASOLA 1975, p. 29.
[160] RAJAK 1994, p. 240.

fornire dati di primaria importanza, anche considerando qualche eventuale visita in età post-antica, che potrebbe comunque essere individuata e tenuta nella debita considerazione. Un progetto meno ambizioso è quello dell'apertura dei loculi ancora sigillati delle catacombe di Villa Torlonia, per lo studio antropologico degli individui ivi deposti e quello archeologico dell'eventuale suppellettile[161].

Addendum

Nelle more della stampa di questo volume sono stati pubblicati importanti documenti d'archivio ad opera di J. dello Russo, reperibili in rete sul sito: http://www.catacombsociety.org/publications.html

[161] Cf. VITALE 2003, 49.

BIBLIOGRAFIA

Arte ebraica 1994 = D. DI CASTRO (a cura di), *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, Roma 1994.

BARBERA – MAGNANI CIANETTI 2003 = M. R. BARBERA – M. MAGNANI CIANETTI, *Lo stato attuale delle catacombe Torlonia*, in PERANI 2003, pp. 55-70.

BARBERA – MAGNANI CIANETTI – DE CESARIS 2007 = M. R. BARBERA – M. MAGNANI CIANETTI – F. DE CESARIS, *Il piano di interventi per le catacombe ebraiche di Villa Torlonia. La sicurezza strutturale tra le necessità conservative e la pratica di sorveglianza mantenutiva*, in A. CENTRONI (a cura di), *Quale sicurezza per il patrimonio architettonico?*, Mantova, Palazzo ducale, 30 XI – 2 XII 2006, Roma 2007, pp. 311-327.

BEES 1919 = N. A. BEES, *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom* (opera postuma di N. Müller), Leipzig 1919.

I Beni Culturali 2003 = M. PERANI (a cura di), *I Beni Culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*. Atti del convegno internazionale, Ravenna, 22-24 V 2001, Ravenna 2003.

BEVILACQUA 1997 = G. BEVILACQUA, *1.2. Le iscrizioni della catacomba di Monteverde nei Musei Vaticani*, in I. DI STEFANO MANZELLA (a cura di), *Inscriptiones Sanctae Sedis*, 2. *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, Città del Vaticano 1997 (Monumenti, Musei e Gallerie Pontifici, 1), pp. 37-43.

BEYER – LIETZMANN 1930 = H.W. BEYER – H. LIETZMANN, *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*. Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 4. Jüdische Denkmäler, 1, Berlin-Leipzig 1930.

BODEL 2008 = G. BODEL, *6. From* columbaria *to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*, in L. BRINK – D. GREEN – R. P. SALLER (a cura di), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context*, Berlin-New York 2008, pp. 177-242.

BOSIO 1632 = A. BOSIO, *Roma sotterranea*, Roma 1632 (ristampa anastatica Roma 1998).

BRILLIANT 1989 = R. BRILLIANT, *Jewish Art and Culture in Ancient Italy*, in V. B. MANN (a cura di), *Gardens and Ghettos. The Art of Jewish Life in Italy*, Catalog of an Exhibition organised by the Jewish Museum, New York, 17 IX 1989 – 1 II 1990, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1989, pp. 66-91.

CAPPELLETTI 2002 = S. CAPPELLETTI, *Sulla cronologia delle catacombe giudaico-romane di Villa Torlonia*, «Acme», 55, 1 (2002), pp. 261-278.

CIJ I = J.-B. FREY, *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Third Century BC to the Seventh Century AD*, I. *Europe*, Prolegomenon by B. LIFSCHITZ, New York (réimpression de l'éd. de 1936), 1975.

COALE – DEMENY 1983 = A. J. COALE – P. G. DEMENY, *Regional Model Life Tables and Stable Populations*, New York 1983.

COLLON 1940 = S. COLLON, *Remarques sur les quartiers juifs de Rome*, «MEFR», 57 (1940), pp. 72-94.

CONDE GUERRI 1979 = E. CONDE GUERRI, *Los «*fossores*» de Roma paleocristiana (estudio iconográfico, epigráfico y social)*, Città del Vaticano 1979 (Studi di antichità cristiana, 33).

COSTAMAGNA 2003 = L. COSTAMAGNA, *La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)*, in *I Beni culturali* 2003, pp. 93-118.

DE ANGELIS D'OSSAT 1939 = G. DE ANGELIS D'OSSAT, *La geologia delle catacombe romane*, Città del Vaticano 1939 (Roma sotterranea cristiana, 3).

DE ROSSI 1867 = G. B. DE ROSSI, *Scoperta di un cimitero giudaico sull'Appia*, «BAC», 5 (1867), pp. 3, 16.

DI STEFANO MANZELLA 1989 = I. DI STEFANO MANZELLA, L. Maecius archon, centurio alti ordinis. *Nota critica su* CIL*, VI, 39084* = CIJ*, I, 470*, «ZPE», 77 (1989), pp. 103-112.

ELSNER 2003 = J. ELSNER, *Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art*, «JRS», 93 (2003), pp. 114-128.

FASOLA 1976 = U. M. FASOLA, *Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia*, «RAC», 52 (1976), pp. 7-62.

FERRUA 1988 = A. FERRUA, *Via Portuense*, «ArchSocRomStPatria», 111 (1988), pp. 1-33.

FIGUERAS 1983 = P. FIGUERAS, *Decorated Jewish Ossuaries*, Leiden 1983 (Documenta et monumenta Orientis antiqui, 20).

FILIPPI 1991 = G. FILIPPI, *Nuovi dati sui laterizi bollati della catacomba ebraica di Monteverde*, «BMMP», 11 (1991), pp. 73-99.

FIOCCHI NICOLAI – GUYON 2006 = V. FIOCCHI NICOLAI – J. GUYON, *Introduzione*, in V. FIOCCHI NICOLAI – J. GUYON (a cura di), *Origine delle catacombe romane, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, Roma, 21 III 2005*, Città del Vaticano 2006 (Sussidi allo studio delle antichità cristiane, 18), pp. 9-14.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1965 = M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *La sinagoga di Ostia*. Atti del VI congresso internazionale di Archeologia cristiana, Ravenna, 23-30 settembre 1962, Città del Vaticano 1965, pp. 299-315.

FRASCATI 1989 = S. FRASCATI, *Un'iscrizione giudaica dalle catacombe di Villa Torlonia: nota su* CIJ *I, 69*, «RAC», 65 (1989), pp. 135-142.

FREY 1931a = J.-B. FREY, *Inscriptions juives inédites*, «RAC», 8 (1931), pp. 83-125.

FREY 1931b = J.-B. FREY, *Il delfino col tridente nella catacomba giudaica di Via Nomentana*, «RAC», 8 (1931), pp. 301-314.

FREY 1931c = J.-B. FREY, *La catacombe juive de la voie Nomentana*, «RAC», 8 (1931), pp. 359-363.

FREY 1933 = J.-B. FREY, *Nouvelles inscriptions inédites de la catacombe juive de la Via Appia*, «RAC», 10 (1933), pp. 27-50 (con pianta della catacomba in appendice).

GALTERIO 2004 = P. GALTERIO, *Sinagoghe*, in *Arte ebraica* 2004, pp. 19-22.

GARRUCCI 1862 = R. GARRUCCI, *Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini*, Roma 1862.

GARRUCCI 1863 = R. GARRUCCI, *Nuove iscrizioni giudaiche di Vigna Randanini*, «La Civiltà Cattolica», s. V, 6 (1863), pp. 102-117.

GARRUCCI 1864 = R. GARRUCCI, *Descrizione del cimitero ebraico di Vigna Randanini*, «DissPAA», 15 (1864), pp. 123-136.

GHILARDI 2003 = M. GHILARDI, *"Del cimitero de gli antichi Hebrei". La catacomba ebraica di Monteverde nel IV centenario della scoperta*, «StudRom», 51, 1-2 (2003), pp. 14-43.

GOODENOUGH 1963 = E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 2. *The Archaeological Evidence from the Diaspora*; 3. *Illustrations*, Princeton-N. York 1963 (Bollingen Series).

GUTMANN 1961 = J. GUTMANN, *The "Second Commandment" and the Image in Judaism*, in *Hebrew Union College Annual* 32, Cincinnati, Ohio (1961) pp. 161-174 (ora anche in *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages*, Northampton 1989).

GUYON 1974 = J. GUYON, *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III^e^-VII^e^ siècles) : le rôle des* fossores, mansionarii, praepositi *et prêtres*, «MEFRA», 86, 1 (1974), pp. 549-596.

HALE *et al.* 2003 = J. HALE – J. HEINMEIER – A. LINDROOS, Å. RINGBOM, *Dating Ancient Mortar*, «American Scientist», 91 (2003), pp. 130-137.

HERZOG 1861 = E. HERZOG, *Le catacombe degli Ebrei in Vigna Randanini*, "BullInst" (1861), pp. 91-104.

Jews 1998 = M. GOODMAN (a cura di), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 75-89.

JIWE II = D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II. *The City of Rome*, Cambridge 1995.

JUSTER 1914 = J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris 1914.

KANZLER 1915 = R. KANZLER, *Scoperta di una nuova regione del cimitero giudaico della via Portuense*, «NBAC», 21 (1915), pp. 152-157.

KOCH 2002 = G. KOCH, *Jüdische Sarkophage der Kaiserzeit und der Spätantike*, in L. V. RUTGERS (a cura di), *What Athens Has to Do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, Leuven 2002 (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 1), pp. 189-200.

KONIKOFF 1986 = A. KONIKOFF, *Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome*, Wiesbaden-Stuttgart 1986.

KRANZ 1984 = P. KRANZ, *Jahreszeitensarkophage. Entwicklung und Ikonographie der Motivs der vier Jahreszeiten auf kaiserzeitlichen Sarkophagdeckeln*, Berlin 1984 (Die antiken Sarkophagreliefs, 5, 4,).

LACERENZA 2003 = G. LACERENZA, *Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione*, in PERANI 2003, pp. 71-92.

LAURENZI 1998-1999 = E. LAURENZI, *La catacomba ebraica di Vigna Randanini*, tesi di laurea, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", a.a. 1998-1999.

LAURENZI 2004 = E. LAURENZI, *Le volte del cubicolo doppio della catacomba di Vigna Randanini sulla* via Appia, in L. BORHY (a cura di), *Plafonds et voûtes à l'époque antique*, Budapest 2004, pp. 371-374.

LEON 1960-5721 = H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960-5721.

LTUR = E. M. STEINBY (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I-VI, Roma 1993-2000.

LTUR Suburbium = A. LA REGINA (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, I-V, Roma 2001-2008.

LUISELLI 1986 = B. LUISELLI, *In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo*, «MEFRA», 98 (1986), pp. 843-854.

MACMULLEN 1993 = R. MACMULLEN, *The Unromanized in Rome*, in S. J. D. COHEN – E. S. FREIRICHS (a cura di), *Diasporas in Antiquity*. Acta of the Meeting, Atlanta, April 1992, Atlanta, Ga. 1993 (Brown Judaic Studies, 288), pp. 47-64.

MARUCCHI 1883 = O. MARUCCHI, *Scavi nella vigna Randanini*, «Cronichetta mensuale delle più importanti moderne scoperte e notizie archeologiche raccolte da suo figlio Mariano Armellini», s. III, 2 (1883), pp. 188-190.

MARUCCHI 1884a = O. MARUCCHI, *Breve guida al cimitero giudaico di Vigna Randanini*, Roma 1884.

MARUCCHI 1884b = O. MARUCCHI, *Di un nuovo cimitero giudaico scoperto sulla Via Labicana*, «DissPAA», 2 (1884), pp. 497-532.

MARUCCHI 1920 = O. MARUCCHI, *Scoperta di un nuovo cimitero giudaico sulla Via Nomentana*, «NBAC», 26 (1920), pp. 55-57.

MASER 1985 = P. MASER, *Zur Deutung der Fresken in Arkosol IV und Cubiculum II der jüdischen Torlonia-Katakombe in Rom*, «Kairos», 17 (1975), pp. 81-88.

MICHELI 1985 = M. E. MICHELI, *III, 10. Frammento di sarcofago con vittorie, geni stagionali e candelabro (inv. 67611)*, in A. GIULIANO (a cura di), *Museo Nazionale Romano. Le sculture*, I, 8, parte I, Roma 1985, pp. 151-153.

MOMIGLIANO 1962 = A. MOMIGLIANO, [recensione a LEON 1960], «Gnomon», 34 (1962), pp. 178-182.

MÜLLER 1912 = N. MÜLLER, *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig 1912.

MÜLLER 1915 = N. MÜLLER, *Il cimitero degli antichi Ebrei posto su via Portuense*, «DissPAA», s. II, 12 (1915), pp. 205-318.

MUÑOZ VALLE 1972 = I. MUÑOZ VALLE, *El testimonio de las inscripciones sobre el régimen de las comunidades judías en la Roma imperial*, «CFC», 4 (1972), pp. 151-163.

NIELSEN 1996 = H. S. NIELSEN, *The Physical Context of Roman Epitaphs and the Sructure of the "Roman Family"*, «ARID», 23 (1996), pp. 35-60.

NOY 1997 = D. NOY, *Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy*, «The Journal of Jewish Studies», 48 (1997), pp. 300-311.

NOY 1998 = D. NOY, *Where Were the Jews of the Diaspora Buried?*, in *Jews* 1998, pp. 75-89.

NUZZO 2000 = D. NUZZO, *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogeici delle vie Ostiense, Ardeatina e Appia*, Oxford 2000 (BAR Int. S. 905).

PARIBENI 1919 = R. PARIBENI, *Via Portuense. Iscrizioni del cimitero giudaico di Monteverde*, «NSA» 1919, pp. 60-70.

PARIBENI 1920 = R. PARIBENI, *Catacomba giudaica sulla Via Nomentana*, «NSA» 1920, pp. 143-155.

PERANI 2003 = M. PERANI (a cura di), *I Beni Culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, prospettive e progetti per il futuro*. Atti del Convegno internazionale, Ravenna, 22-24 maggio 2001, Ravenna 2003.

PERGOLA 1978 = PH. PERGOLA, *La condamnation des Flaviens «chrétiens» sous Domitien: persécution religieuse ou répression à caractère politique?*, «MEFRA», 90 (1978), pp. 407-423.

RACHMANI 1978 = L. Y. RACHMANI, [*Ossuari e raccolta delle ossa nel periodo del II tempio*] (in ebraico), «Qadmoniot», 11, 4 (1978), pp. 102-112 (*non uidimus*).

RAJAK 1994 = T. RAJAK, *Reading the Jewish Catacombs of Rome*, in J. VAN HENTEN – P.W. VAN DER HORST (a cura di), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden 1994 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 21), pp. 226-241.

RAJAK – NOY 1993 = T. RAJAK – D. NOY, Archisynagogoi*: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue*, «JRS», 83 (1993), pp. 75-93.

REBILLARD 1993 = E. REBILLARD, KOIMHTHRION *et* COEMETERION: *tombe, tombe sainte, nécropole*, «MEFRA», 105 (1993), pp. 975-1001.

REBILLARD 2003a = E. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris 2003.

REBILLARD 2003b = E. REBILLARD, *Groupes religieux et élection de sépulture dans l'Antiquité tardive*, in N. BELAYCHE – S. C. MIMOUNI (a cura di), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout 2003 (Centre d'Étude des Religions du Livre, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 117), pp. 259-277.

REINACH 1920 = TH. REINACH, *Le cimetière juif de Monteverde*, «REJ», 72 (1920), pp. 113-126.

REINACH 1921 = TH. REINACH, *Une nouvelle nécropole judéo-romaine*, «REJ», 72 (1921), pp. 24-28.

RENGSTORF 1932 = R. H. RENGSTORF, *Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, «ZNTW», 31 (1932) pp. 33-60.

RIEGER 1934 = P. RIEGER, *Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, «ZNTW», 33 (1934), pp. 216-218.

ROLLER 1879-1881 = TH. ROLLER, *Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, I-II, Paris 1879-1881.

RUTGERS 1988 = L. V. RUTGERS, *Ein* in situ *erhaltenes Sarkophagfragment in der jüdischen Katakombe an der Via Appia*, «JJA», 14 (1988), pp. 16-27.

RUTGERS 1990 = L. V. RUTGERS, *Überlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms*, «JAC», 33 (1990), pp. 140-157.

RUTGERS 1992 = L. V. RUTGERS, *Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity*, «AJA», 96, 1 (1992), pp. 101-118.

RUTGERS 1995 = L. V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden-N. York-Köln 1995 (Religions in the Graeco-Roman World, 126).

RUTGERS 2006 = L. V. RUTGERS, *Reflections on the Demography of the Jewish Community of Ancient Rome*, in M. GHILARDI – CHR. J. GODDARD – P. PORENA (a cura di), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècle). Institu-*

tions, économie, société, culture et religion, Rome 2006 (Coll. EFR, 369), pp. 345-358.

RUTGERS 2009 = L. V. RUTGERS, *Neue Recherchen in den jüdischen und frühchristlichen Katakomben Roms: Methode, Deutungsprobleme und historische Implikationen einer Datierung mittels Radiokarbon*, «MiChA», 15 (2009), pp. 9-24.

RUTGERS *et al.* 2006 = L. V. RUTGERS – K. VAN DER BORG – A. F. M. DE JONG – A. PROVOOST, *Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Roma*, «BABesch», 81 (2006), pp. 169-184.

SMALLWOOD 1976 = E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule form Pompey to Diocletian*, Leiden 1976 (Studies in Judaism in Late Antiquity, 20).

SPERA 1999 = L. SPERA, *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle mura Aureliane al III miglio*, Roma 1999 (Bibliotheca Archaeologica, 27).

ST CLAIR 1985 = A. ST CLAIR, *God's House of Peace in Paradise. The Feast of Tabernacles on a Jewish Gold Glass*, «Journal of Jewish Art», 1 (1985), pp. 6-15.

STERN 1984 = M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, edited with Introductions, Translations and Commentary*, Fontes ad res judaicas spectantes, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1. *From Herodotus to Plutarch*, 1974, 2. *From Tacitus to Simplicius*, 1980, 3. *Appendixes and Indexes*, 1984.

VISCONTI 1861 = C. L. VISCONTI, *Scavi di Vigna Randanini*, «BullInst» 1861, pp. 16-22.

VISMARA 1986 = C. VISMARA, *I cimiteri ebraici di Roma*, in A. GIARDINA (a cura di), *Società romana e impero tardoantico,* II. *Roma: politica economia e paesaggio urbano*, Roma-Bari 1986, pp. 351-392, 490-503.

VISMARA 1986-1988 = C. VISMARA, *Ancora sugli Ebrei di Roma*, «ArchClass» 38-40 (1986-1988), pp. 153-159.

VISMARA 1987 = C. VISMARA, *Orientali a Roma: nota sull'origine geografica degli ebrei nelle testimonianze di età imperiale*, «DArch», 5 (1987), pp. 119-121.

VITALE 1994 = M. VITALE, *Catacombe*, in P. GALTERIO – M. VITALE, *Capitolo I. La presenza ebraica a Roma dalle origini all'impero*, in *Arte ebraica* 1994, pp. 22-33 (pianta della catacomba di Vigna Randanini, *ibid*., p. 16).

VITALE 1997 = M. VITALE, *La catacomba ebraica di Villa Torlonia*, «Forma Vrbis», 2, 12 (1997), pp. 19-25.

VITALE 2003 = M. VITALE, *Le catacombe di Villa Torlonia e di Vigna Randanini a Roma, la sinagoga di Ostia*, in PERANI 2003, pp. 47-54.

WILLIAMS 1994a = M. H. WILLIAMS, *The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora*, «ZPE», 101 (1994), pp. 165-182.

WILLIAMS 1994b = M. H. WILLIAMS, *The Structure of Roman Jewry Re-considered – Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?*, «ZPE», 104 (1994), pp. 129-141.

WILLIAMS 1998 = M. H. WILLIAMS, *The Structure of the Jewish Community in Rome*, in *Jews* 1998, pp. 215-228.

WINSCHNITZER 1931 = R. WINSCHNITZER, *La catacombe de la Villa Torlonia*, «REJ», 91 (1931), pp. 102-107.

ZEVI 1972 = F. ZEVI, *La sinagoga di Ostia*, «Rassegna mensile di Israel», marzo 1972, pp. 3-17.

Indice dei manoscritti e dei documenti citati

Indice dei manoscritti e dei documenti citati

Admont
Stiftsbibliothek
C: 1407; 1810 n. 49
D: 1407
E: 1407

Alatri
Archivio Capitolare
cass. sec. XIII, seg. n. 26: 157 n. 15
cass. sec. XIII, seg. n. 55: 157 n. 14

Anagni
Archivio Capitolare
perg. 973: 1834 e n. 5

Arpino
Chiesa di Santa Maria Assunta
2: 47 e n. 53; 48; 51; Albiero, figg. 1-3
Martirologio: 29-30 e n. 12; 31 e n. 14; 39; 47 e n. 53; 51

Avignon
Bibliothèque municipale
63: 971

Avranches
Bibliothèque municipale
238: 495-496; 504-505; 510

Baltimore
Walters Art Gallery
W 6: 940
W 308: 1323 n. 29

Bamberg
Staatsbibliothek
Bibl. 44 (A.I.14): 1813 n. 60

Lit. 23: 40 n. 33
Lit. 131: 1749
Misc. bibl. I: 1402
Misc. class. 25: 1415-1417

Barcelona
Arxiu de la Corona d'Aragó
Ripoll 42: 1414; 1416; Passalacqua, fig. 6
Ripoll 46: 1414-1415; Passalacqua, figg. 1-2
Ripoll 49: 1414
Ripoll 52: 1414
Ripoll 59: 1414
Ripoll 74: 1414
Ripoll 83: 1414
Ripoll 106: 1414; 1417; Passalacqua, figg. 11, 13
Ripoll 168: 1414; 1418; Passalacqua, fig. 14
Ripoll 225: 1414; 1417; Passalacqua, fig. 9
Ripoll 229: 1414

Bari
Archivio del Capitolo Metropolitano
s.n.: 29 n. 8

Basel
Universitätsbibliothek
B.VII.6: 971 n. 10

Bedero di Val Travaglia
Chiesa di San Vittore
B: 46

Benevento
Biblioteca Capitolare
1: 915 n. 25
4: 915 n. 25
5: 915 n. 25
6: 915 n. 25
7: 915
13: 916
17: 915 e n. 25; 916

18: 422 e n. 12; 426-427; 429 e n. 32; 430; 432-43; 436; 438-440; 442; 444-446; 914; 915 n. 25; 916
19: 37 n. 28; 39 nn. 31-32; 45 nn. 44, 47; 46; 48 n. 57; 49 n. 59; 50-51 e n. 60
21: 37 nn. 28-30; 39 n. 31; 48 nn. 56-57; 49 e n. 59; 50; 51 n. 60; 128-134
22: 422 n. 10
26: 923
29: 938
35: 29 n. 8
37: 933
38: 29 n. 9
40: 29 n. 9; 32 n. 18
42: 938
66: 422 n. 10; 977 e n. 38

BERGAMO
Biblioteca Civica Angelo Mai
MA 203 (α 6 30), 3: 1552
MA 253 (Δ IV 11), 1: 1552
MA 253 (Δ IV 11), 2: 1552
MA 253 (Δ IV 11), 3: 1551
MA 266 (Δ IV 30), 2: 1551
MA 353 (Δ VI 38): 1551
MA 485 (Γ IV 11): 1551
MA 586 (Δ VIII 19): 1551
MA 589 (Δ VIII 26): 1551

BERLIN
Staatsbibliothek
Datanus B. Sant. 37: 1289 n. 19
Lat. Fol. 936: 909; 918

BERN
Burgerbibliothek
109: 1769 e n. 28; 1770-1771
179: 1773 n. 36
330: 689 n. 4; 691 e n. 11; 692; 693 n. 17; 694
338: 689 n. 4; 691 e n. 11; 692; 693 n. 17; 694
354: 890

Biella
Centro Studi "Generazioni e luoghi – Archivi Alberti La Marmora"
Fondo Alberti 5.4.4: 1246 n. 11; 1250; 1254; 1256; Miglio, fig. 2

Bologna
Biblioteca universitaria
2205: 1806 n. 30
Civico Museo Bibliografico Musicale
45 B 43: 1119 n. 25

Brescia
Biblioteca Queriniana
A. IV. 16: 1551
A. V. 9: 1551
A. VI. 3: 1551
H. VI. 6: 1551

Cambrai
Médiathèque municipale
28 (31): 126 n. 7; 128-134

Cambridge
Corpus Christi College
221: 689 n. 4; 690 n. 6; 692 e n. 15; 694

Cambridge [Mass.]
Harvard University
Houghton Library
Lat. 251: 1323 n. 34
Typ. 46 : 577 n. 8

Cassino
Archivio dell'Abbazia di Montecassino
Documenti d'archivio
aula I, *Registrum I congregationis 1505-1543*: 1709 n. 20
aula I, *Registrum II congregationis 1542-1647*: 1709 n. 21
aula II, caps. IV, cassetto I, nr. 6: 1707 n. 13
aula II, caps. XXXVIII, nr. 1485: 1708 n. 18
aula II, caps. XXXVIII, nr. 1490: 1706 n. 11
aula II, caps. XXXVIII, fasc. I: 1708 nn. 16-17, 19; 1709 n. 21; 1715 n. 37
aula III, caps. VI, nr. 67: 659 n. 48

aula III, caps. X, 2: 1233 n. 49
aula III, caps. X, 7: 1235 n. 60
aula III, caps. X, 25: 1234 n. 51
aula III, caps. X, 36: 1234 n. 52
aula III, caps. XI, 5: 1234 n. 51
aula III, *Registrum I Iohannis de Aragonia 1471-1486*: 1708 n. 15
aula III, *Registrum III Iohannis de Aragonia 1473*: 1706 n. 12
Reg. 3 *(Registrum Petri Diaconi)*: 1228; 1232; 1238
Reg. 5 (*Registrum I Bernardi Abbatis 1266-1275)*: 371 n. 1; 373; 375; 377; 380-381 e n. 19; 383; 385; 387 n. 32
Reg. 5 doc. 8: 375
Reg. 5 doc. 9: 386 n. 31
Reg. 5 doc. 10: 387
Reg. 5 doc. 26: 387
Reg. 5 doc. 38: 387
Reg. 5 doc. 42: 387
Reg. 5 doc. 62: 381 n. 18
Reg. 5 doc. 97: 387
Reg. 5 doc. 108: 375
Reg. 5 doc. 294: 388
Reg. 5 doc. 320: 381 n. 17
Reg. 5 doc. 356: 375
Reg. 5 doc. 378: 375
Reg. 5 doc. 431: 388
Reg. 5 doc. 432: 389
Reg. 5 doc. 471: 389
Memorie del padre archivista D. Sebastiano Maria Campitelli, 1745-1750: 1794 n. 26
Regestum Thomae Decani (1285-1288): 373
Registrum Confinium: 375-376
Registrum Praelatorum Casinensium de annis 1628-1658: 64 e n. 16; 67 n. 34; 68 nn. 39, 41; 69 nn. 42-43, 45; 70 nn. 46-47; 71 nn. 49-50, 52-53; 72 nn. 54, 56; 73 n. 57; 74 nn. 61-62, 64; 75 nn. 65-67; 76 nn. 70-71, 73; 77 nn. 74, 76; 78 nn. 77, 79-80
Manoscritti
1: 1389
11: 233 n. 13
16: 234-236; 241-243
17: 233 e n. 14; 234-236; 238-239; 241-243

35: 1802 n. 10; 1804 n. 25; 1810 n. 50; 1816 n. 76; 1819 n. 91; 1820 e n. 96; 1821
39: 1386
41: 1385-1386; 1388 e n. 20; 1389-1395; Orezzi, fig. 2
47: 647
72: 1392
73: 1392 n. 37
74: 1392 n. 37
75: 1392 n. 37
76: 1392 n. 37
77: 1392 n. 37
78: 1392 n. 37
79: 1392 n. 37
80: 1392 n. 37
82: 1392 n. 37
87: 1391-1395; Orezzi, figg. 1, 3
93: 1385-1386 e n. 16; 1387-1388; 1388 e n. 20; 1390-1395; Orezzi, fig. 4
98: 916
99: 421-422 e n. 8; 423; 426-427; 429-433; 436; 438; 445; 449; 914; 916; 1385 e n. 11
103: 423 e n. 13; 424 e n. 23; 425 n. 27; 426-428; 429-433 e n. 39; 434; 436; 438-442; 444-446; 914
106: 423 e n. 16; 426-427; 429-434, 436; 438-441; 443-445; 447-449; 914; 916
107: 914; 916
109: 914; 916; 919; 943
110: 917; 919
115: 424 e n. 21; 426-427; 429; 430 n. 35; 431-433; 436; 438; 445; 452
139: 914-915; 919
145: 914-919; 936; 943-944
146: 914-917; 919; 936; 943-944
148: 919
149: 919
173: 1560
191: 1159 n. 24
194: 974 n. 30
230: 937
255: 1817 e n. 82
264: 1799

280: 498 n. 21; 944 n. 83
290: 1386-1387
292: 1822-1823 e n. 109
293: 1823
299: 1763 n. 12
339: 1385 e n. 11
349: 1804; 1821
353: 660
361: 29 n. 8
434: 1813 n. 61; 1824
453: 916; 943
462: 423 e n. 18; 426-427; 429; 431; 432 n. 38; 433; 434; 436; 438; 445; 450
466: 647
467: 1813 e n. 61
505: 1551
508: 1812 n. 57
509: 1812 n. 57
515: 1803 n. 12; 1812; 1824
519: 1810 n. 59
520: 1805 e n. 27; 1818 e n. 87; 1819
521: 1803;1805 n. 27; 1815; 1816 n. 76
531: 1805 n. 27; 1818 e n. 87
533: 1805 n. 27
535: 1804
542: 34 n. 21; 35-37 e nn. 27, 29; 38-39 e nn. 31-32; 40-45 e n. 43; 46; 48 n. 57; 49 e n. 59; 50-51 e n. 60
543: 1803 n. 27; 1811 n. 54; 1821 e nn. 100-101
552: 1804; 1819; 1821
553: 1805 n. 27
557: 1799 e n. 2; 1800; 1802; 1803 n. 12; 1804 e n. 25; 1805-1808; 1809 e n. 44; 1810-1813; 1814 e n. 66; 1815-1816 e n. 79; 1817-1819 e n. 91; 1820 e n. 96; 1821 e nn. 100-101; 1822-1823 e n. 109; 1824; Unfer Verre: fig. 1
563: 656
571: 1821 e nn. 100-101
572: 1803 n. 27; 1816 n. 76; 1817 n. 91; 1820 e n. 96
583: 1818 n. 87
680: 656 e nn. 36, 38
682: 657 n. 42; 658 n. 44
757: 651; 657 n. 41; 658 n. 43

759: 1818 n. 87
760: 1818 n. 87
804: 1555-1557 e n. 11; 1558-1560 e n. 24;1561
805: 1555-1559; 1560; 1562 e n. 26; 1563 e n. 28
806: 1555-1557 e n. 11; 1558-1560; 1564 e n. 31; 1565
Compactiones XXII: 29 n. 9
Graduale MM dei Santi Severino e Sossio: 1789 n. 13
Nuove acquisizioni 1: 1227; 1235-1236

CAVA DE' TIRRENI
Biblioteca Statale del Monumento Nazionale della Badia della SS. Trinità
1: 1810 n. 46
10: 239
15: 240
23: 229-230; 232 e n. 6; 239-240; Buono, figg. 1-4
Frammento 3: 240

CESENA
Biblioteca Malatestiana
S.I.1: 1551

CHARTRES
Bibliothèque municipale
100: 1159 n. 26

CHICAGO
University Library
10: 1694 e n. 27

CITTÀ DEL VATICANO
Archivio Segreto Vaticano
Camera apostolica *Collectoriae 221*: 1706 n. 10
Diversa cameralia vol. 215: 1099 n. 90
Giovanni XXII, anno IX, tomo XXII: 1093 n. 63
Instrumenta miscellanea 7165: 1706 n. 9
Reg. XV, lib. 3, 150: 1091 n. 39, 1098 n. 87
Registro Vaticano 44, nr. 351: 1704-1705 e n. 5
Registro Vaticano 2010: 1709 n. 22
Registro Vaticano 2013: 1709 n. 23
SS. Crocefisso, vol. 18: 798 n. 4
Biblioteca Apostolica Vaticana

Arch. Cap. S. Pietro A 1: 1402
Arch. Cap. S. Pietro A 2: 914
Arch. Cap. S. Pietro B 79: 37 n. 26; 38 n. 30; 39 nn. 31-32
Barb. gr. 39: 843 n. 42
Barb. gr. 310: 841-842 e n. 32; 843
Barb. lat. 441: 1100
Barb. lat. 587: 858 n. 30; 1403 n. 23; 1811 n. 53
Barb. lat. 588: 1402
Barb. lat. 631: 661
Barb. lat. 1994: 1091 n. 47; 1097 n. 83; 1102 n. 106
Barb. lat. 2724: 1227-1233; 1236; 1238
Barb. lat. 3074: 660
Barb. lat. 3114: 660
Barb. lat. 4111: 1097 n. 86
Barb. lat. 4406: 1406; Orofino, fig. 5b
Chig. I.VI.204: 1095 n. 73
Chig. R.VI.44: 586
Ottob. lat. 92: 1282 n. 6; 1283; 1285; 1290-1291
Ottob. lat. 145: 29 n. 9
Ottob. lat. 298: 971; 974 n. 32
Ottob. lat. 1829: 1281 n. 1; 1285 e n. 11; 1286; 1289; 1290 n. 23; 1293; 1294 n. 30; 1299; 1302 n. 55
Ottob. lat. 2057: 497; 504; 507
Pal. lat. 3: 1403 n. 23; 1405-1406; Orofino, fig. 5a
Pal. lat. 4: 1403 n. 23
Pal. lat. 5: 1403 n. 23; 1404; Orofino, fig. 1a
Pal. lat. 1469: 497
Pal. lat. 1470: 497
Pal. lat. 1649: 1774 e n. 36; 1775-1780
Reg. lat. 1587: 1415
Reg. lat. 1701: 775 n. 13
Reg. lat. 1762: 495-496
Reg. lat. 1971: 1118 n. 20
Urb. gr. 1: 1138 n. 28
Urb. lat. 1-2: 1134 n. 6; 1137; 1145 e n. 57
Urb. lat. 7: 1142; 1145 e n. 55
Urb. lat. 10: 1142
Urb. lat. 11: 1139 n. 33; 1140
Urb. lat. 18: 1143
Urb. lat. 19: 1143

Urb. lat. 77: 233 n. 13
Urb. lat. 158: 1142 n. 41
Urb. lat. 166: 1141 n. 39
Urb. lat. 207: 1145
Urb. lat. 210: 1145
Urb. lat. 216: 1143; 1145
Urb. lat. 366: 1139 n. 32
Urb. lat. 377: 1139 n. 32
Urb. lat. 456: 1139 n. 33
Urb. lat. 543: 1144 e n. 50
Urb. lat. 585: 1141; 1144; 1803 n. 16
Urb. lat. 678: 1139 n. 33
Urb. lat. 679: 1139 n. 33
Urb. lat. 680: 1139 n. 33
Urb. lat. 880: 1139 n. 34
Urb. lat. 1043: 1100 n. 95
Urb. lat. 1120: 1140 e n. 35
Urb. lat. 1144: 1140 e n 36
Urb. lat. 1146: 1141
Urb. lat. 1171: 1139 n. 32
Urb. lat. 1179: 1592
Urb. lat. 1250: 1139 n. 33; 1140 e n. 37
Urb. lat. 1312: 1141
Urb. lat. 1367: 1141 n. 39
Urb. lat. 1428: 1142
Urb. lat. 1490: 1139 n. 33
Urb. lat. 1761: 1138 n. 28
Vat. gr. 1445: 589 n. 43
Vat. gr. 2130: 843 n. 42
Vat. gr. 2138: 575 n. 1
Vat. lat. 1146: 1731 e nn. 5-6; 1732-1733; 1754
Vat. lat. 1147: 1731 e nn. 5-6; 1732 e nn. 9-10; 1733 e n. 11; 1754
Vat. lat. 1148: 1731 e nn. 5-6; 1732 e nn. 9-10; 1733 e n. 11; 1754
Vat. lat. 1195: 922
Vat. lat. 1196: 923; 934
Vat. lat. 1197: 919
Vat. lat. 1202: 49 n. 59
Vat. lat. 1532: 1694 e n. 23
Vat. lat. 1539: 1694
Vat. lat. 1752: 1693 n. 21

Vat. lat. 1756: 1694
Vat. lat. 1762: 1694
Vat. lat. 2372: 1693 e n. 22
Vat. lat. 2901: 497
Vat. lat. 3134: 1589 e n. 1; 1590 e n. 3; 1591-1592; 1594; 1597 n. 31; 1598 e n. 32; 1599-1600 e n. 37
Vat. lat. 3313: 1761 e nn. 12-13; 1764-1765; 1766 e n. 20; 1768 e n. 26; 1769-1771; 1772 e n. 33; 1773 e n. 34
Vat. lat. 3536: 1095 e n. 73
Vat. lat. 3961: 660; 1807 n. 34
Vat. lat. 4216: 871 n. 60
Vat. lat. 4222: 421-423 e n. 14; 426-427; 429 e n. 32; 430; 432; 434; 436; 438-441; 443-444; 446-447
Vat. lat. 4365: 971
Vat. lat. 5834: 939
Vat. lat. 6074: 869 n. 53
Vat. lat. 6781: 1095 e n. 73
Vat. lat. 7810: 917-920; 939; 944 n. 84; 949
Vat. lat. 8001, I: 1786 n. 5
Vat. lat. 8034: 1838
Vat. lat. 8043: 352 e n. 3; 364
Vat. lat. 8591: 1159 n. 26
Vat. lat. 10405: 1404 e n. 23
Vat. lat. 10510: 1817 n. 80
Vat. lat. 10511: 1812 e n. 58
Vat. lat. 10657: 29 n. 8
Vat. lat. 10687: 1095 n. 73
Vat. lat. 11893: 1083 n. 1
Vat. lat. 11978: 1806
Vat. lat. 12958: 1404 n. 23; 1405; Orofino, figg. 3b, 4a
Vat. Rossi 198: 1025
Vat. Rossi 198a: 1025
Vat. Rossi 729: 1600 n. 37

CIVIDALE DEL FRIULI
Museo Archeologico nazionale
Biblioteca Capitolare
I: 1404 n. 23; 1406
II: 1404 n. 23

Clermont-Ferrand
Bibliothèque municipale
1: 1803 n. 20

Cortona
Biblioteca Comunale
110, 2: 1551

Darmstadt
Hessische Landes- und Hochschulbibliothek
3149 (D): 1773 n. 36

Dijon
Bibliothèque municipale
2: 1803 n. 20; 1813 n. 62

Douai
Bibliothèque municipale
1: 1803 n. 14

Engelberg
Stiftsbibliothek
16: 234; 241 n. 30

Erevan
Matenadaran
288: 587
6202: 585

Erlangen
Universitätsbibliothek
380: 495-496; 504-506; 510; 1415-1418; Passalacqua, figg. 3-5, 8

Escorial (El)
Real Biblioteca de San Lorenzo
R. II. 18: 1559

Firenze
Archivio della Biblioteca degli Uffizi
463/19: 812 n. 10
Casa Buonarroti. Archivio Buonarroti
II-III, 11: 1494

V, 12: 1499
VIII, 231: 1495; Pontani, fig. 1
VIII, 232: 1498; Pontani, fig. 2
VIII, 302: 1493
VIII, 310-312: 1493
VIII, 331-334: 1493
VIII, 335-337: 1493
VIII, 342: 1493
VIII, 347: 1493
VIII, 359: 1493
VIII, 372: 1493
VIII, 373: 1493
X, 614-633: 1491
Archivio di Stato
Carte Pelli, Cartella 7, ins. 80: 813 n. 11
Carte Pelli, Cartella 26, n. 290: 807 n. 1; 831
Carte Strozziane, 281: 1247 n. 14
Catasto 32: 1250 nn. 30, 32; 1252 n. 42
Catasto 34: 1246 n. 10; 1247 n. 14; 1248 nn. 23, 24; 1254; Miglio, fig. 1
Catasto 35: 1249 n. 24
Catasto 72: 1247 n. 14
Catasto 72 (*Campioni*): 1249 n. 24
Catasto 354: 1250 n. 32; 1251 n. 38; 1252 n. 39
Catasto 401 (*Campioni*): 1251 n. 38
Catasto 450: 1250 n. 32; 1252 n. 42
Catasto 617: 1250 n. 32
Catasto 664: 1246 n. 10; 1250 e n. 31; 1257; Miglio, fig. 3
Catasto 699: 1246 n. 10; 1250 n. 33; 1251 nn. 34 e 38; 1259; Miglio, fig. 4
Catasto 914: 1251 n. 35
Corporazioni Religiose soppresse dal Governo Francese, n. 79/383: 1252 n. 42
Corporazioni Religiose soppresse dal Governo Francese NA, 235: 1249 n. 25
Biblioteca Marucelliana
C.152: 1028 n. 14
Biblioteca Medicea Laurenziana
Acq. e doni, 15: 1552
Acq. e doni, 414: 1552
Ashb. 1014: 1590 n. 4
Conv. soppr. 560: 38 n. 30
Edili 125/126: 858 n. 30

Gadd. Reliq. 101: 1593 n. 18
Gr. 57, 26: 843 n. 42
Gr. 57, 42: 843 n. 42
Mugello 11: 233 n. 13
Plut. 15,10: 858 n. 30
Plut. 30.24, 4: 1552
Plut. 30.24, 6: 1552
Plut. 34.1: 1046
Plut. 41.1: 1040
Plut. 51.10: 645
Plut. 68.2: 493; 645
Santa Croce 5 d.7: 858 n. 30
Seminario Maggiore, A.I1: 869 n. 53
Strozzi 157: 1590
Strozzi 158: 1590
Strozzi 159: 1590
Biblioteca Nazionale Centrale
Banco Rari 37: 1064 n. 25
Conv. soppr. A.III.494: 1552
Conv. soppr. A.III.495: 1552
Conv. soppr. A.V.1365, 1: 1552
Conv. soppr. B.II.406: 1734 n. 14
Conv. soppr. C.I.1364: 1552
Conv. soppr. C.VII.1796: 1552
Conv. soppr. D.I.1583: 1552
Conv. soppr. D.II.76: 1552
Conv. soppr. D.3.860: 1028 e n. 15; 1029-1030 e n. 17; 1031-1038; Guerrini Ferri, fig. 1
Conv. soppr. I.I.31: 1552
Conv. soppr. I.III.7: 1552
Conv. soppr. I.V.46: 1552
Conv. soppr. I.VII.27, 1: 1552
Landau-Finaly 136: 1038
Landau-Finaly 215: 1028 e n. 15; 1038-1046; Guerrini Ferri, figg. 2-3
Palatino, 32: 1552
Biblioteca Riccardiana
326: 1444-1445
355: 1552
357 (M.III.4): 1552
368 (K.III.29): 1552

602: 1552
1091: 1028 n. 14
1127: 1028 n. 14
1140: 1028 e n. 15; 1031-1034; 1036-1037; Guerrini Ferri, fig. 4
1519: 1552

FROSINONE
Archivio di Stato
141: 974 n. 32
146: 974 n. 32

FULDA
Landesbibliothek
Aa. 16: 1408 n. 40

GENÈVE
Bibliothèque publique et universitaire
lat. 1: 1407 e n. 37; 1408

GENOVA
Biblioteca civica Berio
Sezione di conservazione e raccolta locale, m.r. Cf. 3.7: 1404 n. 23

S-GRAVENHAGEN ('s)
Koninklijke Bibliotheek
KB 71 A 24: 1313 n. 1
RMMW, 10 A 11: 1323 n. 31

GRAZ
Universitätsbibliothek
1703/1: 1407

GUBBIO
Archivio della Cattedrale
II D 5: 870 n. 57
II D 6: 870 n. 57

ITHACA
Cornell University Library
B. 2: 497; 504; 509

Ivrea
Biblioteca Capitolare
CVI: 39 n. 31

Karlsruhe
Badische Landesbibliothek
105: 126 e nn. 7-8

Leiden
Bibliotheek der Rijksuniversiteit
B. P. L. 67: 1769 e n. 28 ; 1770-1771
Voss. lat. Q 33: 1774 e n. 36; 1775-1780

London
British Library
Add. 1479: 1408 n. 40
Add. 10546: 1402
Add. 23140: 1496
Add. 30850: 37 n. 28; 39 nn. 31-32; 128-132 e n. 12; 133-134
Egerton 859: 1323 n. 33
Egerton 943: 1318
Egerton 1069: 1324 n. 37
Egerton 2889: 915; 920; 940; 943; 945; 948-949
Harley 2736: 495-496; 502; 504-506; 510-511; 1415-1417; Passalacqua, figg. 7, 10, 12
Harley 3244: 1323 n. 30
Harley 3969: 689 n. 4
Harley 4425: 1324
Royal 20 A XVII: 1324

London/Oslo
Schøyen Collection
65: 918

Lucca
Biblioteca Capitolare Feliniana
601: 37 n. 30; 39 n. 31

Macerata
Biblioteca Comunale
1457. XII: 29 n. 9

MADRID
Biblioteca de la Universidad Complutense
Villamil 30: 843 n. 42
Biblioteca Nacional
Vit. 22.1: 1028 n. 14

MANCHESTER
John Rylands University Library
Arm. 3: 584 fig. 1

MANTOVA
Archivio di Stato
Archivio Gonzaga b. 329: 1591 n. 7
Archivio Gonzaga b. 1591: 1597 n. 29
Archivio Gonzaga b. 2389: 1597 n. 29
Archivio Gonzaga b. 2390: 1597 n. 29
lib. dec. 4, 1. 7. 1430: 1590 n. 2
Biblioteca Comunale Teresiana
84 (A.III.20): 1693 n. 18
331: 1734 n. 14

MILANO
Biblioteca Ambrosiana
C 90 inf.: 493
G 15 sup.: 844 n. 43
P 256 sup.: 1593 n. 18
Q 75 sup.: 1046
R 26 sup.: 1303 n. 58
Biblioteca Nazionale Braidense
AF.X.7, 3: 1551

MODENA
Biblioteca Estense
Lat. 209 (Dx2 14): 1324 n. 36

MONTPELLIER
Bibliothèque Interuniversitaire
Section Médecine, H 160: 689 n. 4
Section Médecine, H 306: 689 n. 4; 691 e n. 11; 692-693 e n. 17
Section Médecine, H 493: 1551

MONZA
Biblioteca Capitolare
c-12/75: 37 n. 30; 128-134
g-I/I: 1403

MOSKVA
Biblioteca Sinodale
240: 835

MOULINS
Bibliothèque municipale
1: 1803 n. 20

MÜNCHEN
Bayerische Staatsbibliothek
Clm 280 A: 1769 e n. 28 ; 1770
Clm 4303: 43; 45 e nn. 45, 48
Clm 6720: 1600 n. 37
Clm 13001: 1403 n. 23; 1404; 1408; 1410 n. 49; 1811 n. 53
Clm 14420: 1415

NAPOLI
Archivio di Stato
Commissione esecutrice del Concordato (Patrimonio ecclesiastico), b. 502: 181 nn. 5-6
Corporazioni religiose (Monasteri soppressi), volumi 1322-1331: 66 n. 29
Dipendenze della Sommaria, fascio 624/1 (I[a] serie), fascicolo 7/2: 1069 n. 40
Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III
IV A 34: 689 n. 4; 692 e n. 16; 694
V C 46: 908 n. 7
VI A 12: 1555
VI AA 3: 1806 e n. 30; 1815
VI AA 4: 911
VI AA 35: 1816 n. 35
VI B 2: 910 n. 10
VI B 3: 910 n. 10
VI B 4: 908 n. 7
VI B 5: 908 n. 7
VI B 6: 908 n. 7
VI B 7: 908 n. 7
VI B 9: 918

VI B 10: 908 n. 7
VI B 12: 907 n. 2; 908 n. 7; 910 n. 12
VI C 10: 908 n. 7
VI C 11: 908 n. 7
VI C 12: 908 n. 7
VI E 20: 911
VI E 41 (*N*): 1733 e n. 13; 1734; 1736; 1754 e n. 44
VI G 14: 911
VII A 22: 974
VIII AA 19: 969; 972-974; 975-976; 978; 979 n. 41
VIII B 2: 910 e n. 12; 936 e n. 64
VIII B 3: 910 n. 12; 911-912 e n. 17; 913-915; 918-920; 922-923; 925; 927-931; 933-934; 937-938; 940-942; 945-947; 949-961
VIII B 4: 910 n. 12; 911-912 e n. 17; 913-915; 918-923; 927-931; 933-934; 937-938; 940-942; 945-947; 949-961
VIII B 5: 910 n. 12; 911-912 e n. 18; 914; 916-917 e n. 28; 918-919; 923; 927-931; 934-937; 941-943; 944 n. 84 ; 945-947 ; 950-958 ; 962-963
VIII B 6: 910 n. 12; 911-915; 918-920; 924-932; 937; 939 n. 73; 940-947; 951-958; 964-965
XIII C 37: 1055
XIV G 11: 1051-1052
XIV G 11/4: 1052-1054; 1063; 1066-1068 e n. 34; 1069; 1072; 1074; 1076; Iacobucci, figg. 2-5, 9
XIV G 11/5: 1052-1053; 1060; 1064; 1065 n. 26; 1066 e n. 30; 1067-1068; 1072; 1076; Iacobucci. figg. 1, 6-8, 10
XV AA 1: 908 n. 6
XV AA 2: 908 n. 6
XV AA 14: 915; 920; 922; 937-939; 941; 947
XV AA 15: 915-916; 920; 922; 937-939; 941; 947
B. Branc., I. C. 35: 1095
Vindob. lat. 7: 1769 e n. 28; 1770
Vindob. lat. 12: 1558 n. 12
Vindob. lat. 14: 234 n. 14
Vindob. lat. 18: 1557 n. 11
Vindob. lat. 19: 1557 n. 11
Vindob. lat. 20: 1557 n. 11; 1558 n. 12
Vindob. lat. 21: 1557 n. 11; 1558 n. 12
Vindob. lat. 24: 1769 e n. 28; 1770
Vindob. lat. 25: 1557 n. 11
Vindob. lat. 26: 1557 n. 11; 1558 n. 12

Vindob. lat. 27: 1558 n. 12
Vindob. lat. 30: 1557 n. 11
Vindob. lat. 34: 1558 n. 13
Vindob. lat. 35: 1557 n. 11
Vindob. lat. 36: 1557 n. 11; 1558 n. 12
Vindob. lat. 38: 1557 n. 11; 1558 n. 12
Vindob. lat. 39: 1557 n. 11; 1558 n. 12
Vindob. lat. 40: 1557 n. 11; 1558 n. 12

NEW YORK
New York Public Library
MA 104: 1323 n. 34
MA 150: 1323 n. 34
Spencer 006: 1323 n. 34
Pierpont Morgan Library
11: 1408 n. 40
819: 1591 e n. 8

NOVARA
Biblioteca capitolare
XXX.66: 1747 n. 35

ORLÉANS
Bibliothèque municipale
267:1159 n. 24

OXFORD
Ashmolean Museum
nn. 299-306: 1482; 1486-1487 e n. 43
Bodleian Library
Auct. S. V. 7-9: 1697 n. 47
Barocc. gr. 50: 843; 844 nn. 43, 44
Canon. class. lat. 15: 1694
Canon. class. lat. 30: 1281 n. 1; 1283 n. 6; 1285 e n. 11; 1286; 1289; 1291-1293; 1294 n. 30; 1296; 1299 e nn. 47-48; 1300 e n. 49; 1301 e nn. 52, 55; 1303-1305 e n. 63; 1306 e n. 64
Holkham misc. 17: 1732 e n. 10; 1733 e n. 11; 1736; 1752; 1754
Holkham misc. 48: 1318

PADOVA
Archivio di Stato
Collegio dei Notai, busta B nr. 1: 335 e n. 9; 337
Biblioteca Antoniana
212: 1551
559: 337
Biblioteca Civica
BP 339: 333; 335-336 e n. 10; 337-338; 342 n. 22; 343 nn. 23-26; 344 nn. 28-31; 345 nn. 33-34; 346-347 nn. 35-38
BP 712: 336 n. 10
BP 1284: 336 n. 10
C.M. 436: 1551
Biblioteca del Seminario vescovile
s. n.: 335 n. 7

PALERMO
Biblioteca Centrale della Regione Siciliana
I.D.9: 1551
VI A 17: 839

PARIS
Bibliothèque de l'Arsenal
1126: 1551
1162: 773-774; 777; 779 n. 22; 788; Di Cesare, figg. 1-2
Bibliothèque de la Cour de Cassation
Consultations imprimées, II: 1338 n. 30
Consultations manuscrites, 293: 1330 n. 7; 1334 n. 20; 1339 n. 47
Consultations manuscrites, 295: 1336 n. 30; 1339 n. 47
Bibliothèque nationale de France
Coisl. 253: 579 n. 16
Fr. 289: 1323 n. 32
Fr. 344: 1313 n. 5
Fr. 837: 897
Gr. 237: 579 n. 16
Gr. 3032: 839
Lat. 1: 1402; 1404; Orofino, fig. 1b
Lat. 1231: 121 e n. 1, 122; 128-135
Lat. 1622: 1774 e n. 36; 1775-1780
Lat. 3804: 971; 973 e n. 17
Lat. 3576: 971; 973
Lat. 3827: 972

Lat. 4832: 1298 e n. 44
Lat. 4911: 1551
Lat. 5729: 1551
Lat. 6802: 1288 n. 17
Lat. 7496: 1766, nn. 18, 21; 1770-1771
Lat. 7498: 1774 n. 36; 1775-1780
Lat. 7499: 1769 e n. 28 ; 1770-1771
Lat. 7530: 502; 1763 n. 12; 1771-1772 e n. 33
Lat. 11127: 1159 n. 26
Lat. 11379: 1774 e n. 36
Lat. 14137: 1281 n. 1; 1285-1286; 1289; 1293; 1294 n. 30; 1299; 1302 n. 55
Lat. 17296: 128-134
Nouv. acq. franç. 2100: 1446-1449 e n. 10; 1450 n. 13
Nouv. acq. lat. 1478: 1159 n. 24
Nouv. acq. lat. 1652: 1551

Parma
Archivio di Stato
Computisteria Borbonica, b. 711: 1689 n. 1
Raccolta Manoscritti 86: 1698 n. 50
Biblioteca Palatina
386: 1404 n. 23
Epistolario Parmense, cass. 74: 1691 n. 15
Parm. 13: 1696 n. 39
Parm. 26: 1690 n. 10
Parm. 27: 1690 n. 10
Parm. 28: 1690 n. 10
Parm. 76: 1696 n. 38
Parm. 141: 1696 n. 37
Parm. 142: 1696 n. 37
Parm. 145: 1696 n. 40
Parm. 259: 1690 n. 10
Parm. 283: 1690 n. 10
Parm. 848: 1693 n. 19
Parm. 851: 1696 n. 36
Parm. 870: 1689 n. 5
Parm. 1028: 1689 n. 3
Parm. 1060: 1689 n. 8
Parm. 1190: 1689 n. 4
Parm. 1194: 1689 n. 6

Parm. 1279: 1689 n. 2
Parm. 1280: 1689 n. 7
Parm. 1393: 1696 n. 41
Parm. 1445: 1696 n. 42
Parm. 1648: 1689 n. 9
Parm. 1650: 1696 n. 35
Q. I. 16797: 1690 n. 11

PERUGIA
Biblioteca Capitolare
3: 1390

PIACENZA
Biblioteca Capitolare
65: 37 nn. 28, 30

PISTOIA
Biblioteca Comunale Forteguerriana
A.34: 1551
A.35: 1551

RAVENNA
Biblioteca Classense
279: 1298 e n. 44

RIMINI
Archivio Diocesano
Bibbia: 849-850; 858; 872
Passionario (mutilo): 850; 852-854 e n. 17; 855-856 e n. 28; 858-860; 862 n. 52; 871 e n. 58; 872-873
Biblioteca Gambalunga
membra disiecta 67: 859 e n. 39; 860 e n. 42; 861 n. 43
membra disiecta 68: 866 e n. 49; 867
membra disiecta 76: 863-865
membra disiecta 77: 865
SC MS 1: 869 n. 52; 871 e n. 58

ROMA
Archivio Capitolare Lateranense
K VIII: 1103 n. 111
K XI: 1103 n. 109

K XIII: 1103 n. 1110
perg. Q.2.D.9.: 1835 e n. 7; 1836-1838
perg. Q.4.E.24: 352 e n. 2; 364
Archivio Centrale dello Stato
Ministero della pubblica istruzione, Direzione generale delle antichità e belle arti, beni delle corporazioni religiose, b. 2, fasc. 5: 180 n. 3
MPI, AABBAA, Divisione I, 1908-1912, b. 59: 190 n. 40
MPI, AABBAA, Divisione I, 1908-24, b. 814: 184 n. 16
MPI, AABBAA, Divisione II, 1913-23, b. 194: 187 n. 30
MPI, AABBAA, I versamento, 1860-1890, b. 438, fasc. 152.1: 186 n. 23
MPI, AABBAA, I versamento, 1860-1890, b. 438, fasc. 152.11: 186 n. 25
MPI, AABBAA, I versamento, 1860-1890, b. 438, fasc. 153.6: 186 n. 26
MPI, AABBAA, I versamento, 1860-1890, b. 440, fasc. 154.6: 188 n. 30
MPI, AABBAA, II versamento, serie II, 1891-1897, b. 73, fasc. 836: 184 nn. 17-18, 186 n. 21
MPI, AABBAA, II versamento, serie II, 1891-1897, b. 73, fasc. 837, s. f.: 185 e n. 19
MPI, AABBAA, II versamento, IV parte, 1891-1897, b. 214: 188 e nn. 31, 35; 189 n. 36
MPI, AABBAA, III versamento, II parte, 1898-1907, b. 555: 189 n. 37
Archivio della Curia generalizia Agostiniana
C5, D19, [A]: 153-154; 156-157; 163
Archivio di Stato
Agostiniani in S. Agostino, b. 17, Registro delli Istrumenti fatto nel 1601 maggio 1° da Fra' Giulio Binarino: 163
Camerale III, b. 1877, fasc. 140: 1041 n. 47
Catasti comunali antichi, 37: 567 n. 42
Collegio dei Notai Capitolini, 902: 16 n. 26
Collegio dei Notai Capitolini, 907: 14 n. 20; 16
Collegio dei Notai Capitolini, 1181: 11 n. 9
Collegio dei Notai Capitolini, 1182: 12 n. 12
Collegio dei Notai Capitolini, 1190: 802
Collegio dei Notai Capitolini, 1868: 13 n. 14
notar capitolino Gregorius Nicolai de Signo, 1684: 1099 n. 88
Osp. San Rocco, b. 110: 14 n. 23
Osp. S.mo Salvatore, Armadio V, mazzo IV, ora cass. 467: 10 n. 4
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, fasc. 24 A: 13 n. 18
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 2: 16 n. 26
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 3: 14 n. 20

Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 10: 12 n. 10
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 15: 14 n. 19
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 19 Ag: 14 n. 21
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 24 C: 13 n. 18
Osp. S.mo Salvatore, cass. 467, doc. 30 A: 13 n. 15
Osp. S.mo San Salvatore Armadio V, mazzo IV, ora cass. 468: 10 n. 4
Osp. S.mo Salvatore, cass. 468, doc. 67 A: 13 n. 14
Osp. S.mo Salvatore, cass. 468, doc. 67 B: 13 n. 13
Osp. S.mo Salvatore, cass. 468, doc. 71 A: 13 n. 16
Osp. S.mo Salvatore, cass. 468, doc. 98: 12 n. 11; 13 n. 16
Osp. S.mo Salvatore, cass. 468, doc. 109: 15 n. 24
Reverenda Camera Apostolica, Prot. 579: 256 n. 2; 258; 269
Taxae viarum: 1083 n. 4
Taxae viarum, anni 1514-1584: 1099 n. 90
Archivio Storico Capitolino
Credenza I, vol. 27: 1099 n. 92
Archivio Storico Diocesano
S. Giovanni dei Fiorentini, I, 1532-1571 (Battesimi I, Morti I, Stati delle Anime 1589): 1786 n. 5
S. Giovanni dei Fiorentini, II (Battesimi 1571-1590/Matrimoni 1571-1600/Matrimoni 1571-1600): 1786 n. 5
Biblioteca Angelica
gr. 7: 843
577: 1693 n. 21
934: 972
Biblioteca Casanatense
83: 1093 e n. 65
641: 938
1086 (A III 11): 1763 n. 12
1405: 1732 e n. 10; 1736; 1747; 1754 e n. 45
1808: 1069; 1071 n. 42; 1074 n. 51
Biblioteca Vallicelliana
A 10: 424 e n. 20; 426-427; 429-430; 432 n. 38; 433 n. 41; 436; 438; 439-440; 442-443; 445; 451-452
A 16: 424 e n. 19; 426-427; 429; 431; 432 n. 38; 436; 438-442; 444-445; 450-451
A 17: 1810 e n. 50
B 6: 263 n. 19
B 7: 1810 n. 50; 1811 n. 55; 1816 n. 76; 1819 n. 91; 1820 e n. 96; 1821
B 95: 263 n. 18

C 5: 38 n. 30; 48 e nn. 56-57; 49-51
C 9: 29 n. 8; 1761 e nn. 1, 5; 1762-1765 e n. 17; 1766 e nn. 20-21; 1767-1768 e nn. 26-27; 1769-1772 e n. 33; 1773 e nn. 34-35; 1774 e n. 36; 1775-1780
C 13: 48 nn. 56-57
C 48: 263 n. 19
C 78: 972
D 8: 1804 n. 22; 1810; 1816; 1819
D 36: 1806 n. 29
D 37: 267 n. 25
E 37: 843 n. 42
F 76: 267 n. 25
P 186: 256-258 e n. 9; 260; 264; 267-268
P 206: 257
Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II
1357: 233 n. 13
Sessoriano 3: 1816 n. 75
Sessoriano 10: 1814 n. 66
Sessoriano 49: 917
Giunta Centrale per gli Studi Storici. Archivio Storico
Verbali delle Assemblee 1952-1965, seduta del 6 giugno 1952: 1265 n. 2
Verbali delle Assemblee 1952-1965, seduta del 17 gennaio 1953: 1267 n. 6
Istituto Luigi Sturzo. Archivio Storico
Fondo Giulio Andreotti, «Segreteria particolare», b. 1141, pratica n. 1023: 763 n. 2
Fondo Giulio Andreotti, pratica n. 323 *Stati Uniti*: 766
Istituto storico italiano per il medio evo. Archivio Storico
Fondo Morghen, Serie II, sottoserie 5, UA 66: 1264 n. 1; 1267 nn. 5-6; 1268 n. 8; 1271-1273; 1277
Ministero degli Affari Esteri. Archivio Storico Diplomatico
Legazione sarda a Copenaghen, b. unica: 247-249, 252
Monastero di S. Paolo fuori le mura. Archivio
Bibbia di Carlo il Calvo: 1401-1402; 1404-1406; 1409; Orofino, figg. 2b, 3a, 4b
Lista Capituli Generalis celebrati in monasterio S. Iustinae de Padua, die 4 maii 1673: 83 nn. 107, 109

ROVERETO
Biblioteca Civica
9: 1552

Sankt Florian
Stiftsbibliothek
XI. 1: 1407

Sankt Gallen
Stiftsbibliothek
19: 1814 n. 66
75: 1803 n. 18
390-391: 37 n. 28; 39 n. 31; 40 n. 33; 128-134
446: 1740 n. 24; 1749

Sankt Petersburg
Arch. Lening.
29/625: 909
Biblioteki Akademii Nauk SSSR
Fr. No. 200: 29 n. 8

Santarcangelo di Romagna
Archivio della Collegiata
CCII: 852 n. 8

Savignano sul Rubicone
Biblioteca della Rubiconia Accademia dei Filopatridi
18: 1551

Sion/Sitten
Bibliothèque du Chapitre
15: 1407 n. 37

Solesmes
Abbaye Saint-Pierre
s.n.: 29 n. 9

Stuttgart
Württembergische Landesbibliothek
Bibl. 2° 56-57: 1408 n. 41

Subiaco
Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di S. Scolastica
Archivio Colonna, II, 50: 1095 n. 73; 1096

TORINO
Archivio di Stato
Legazioni, <Danimarca (e Svezia) 1849-1860>: 248 e n. 3
Biblioteca nazionale universitaria
Cat. A 381: 1092; 1095-1096; 1098 n. 87

TOURNAI
Bibliothèque du Séminaire
1: 1409 e n. 44

TRENTO
Biblioteca Comunale
1794: 1552
Biblioteca S. Bernardino
303, 1: 1552

TRIER
Stadtbibliothek
1086 (2180): 1774 e n. 36; 1775; 1777-1780

TROIA
Archivio Capitolare
sacco B 21: 969 n. 1

VALENCIENNES
Bibliothèque municipale
394 (377): 1774 e n. 36; 1775-1780
406: 1159 n. 24

VENEZIA
Biblioteca dei Padri Mechitaristi di S. Lazzaro
16/97: 584 fig. 1
1268/126: 585
Biblioteca Nazionale Marciana
Lat. X 51 (3503): 1282 n. 6; 1283; 1285; 1290-1292; 1294 n. 30
Lat. XIV 12 (4002): 1594

VERCELLI
Archivio Capitolare
Atti privati (1210-1211), Cartella XIV: 1152 n. 6
Biblioteca Capitolare
XXXIII: 1152 n. 6; 1153

LXXX: 1157
CI: 1154 e n. 13
CVII: 1163 n. 41
CXXXI: 1151-1154 e n. 11; 1155-1156; 1158-1160; Magrini, figg. 1-2
CXXXIV: 1161
CLXXXI: 1161

VICENZA
Biblioteca civica Bertoliana
463: 1552

VITERBO
Biblioteca Capitolare
19: 1551
Biblioteca comunale degli Ardenti
collezione pergamene
28: 355 n. 8
172: 364
174: 364
997: 355 n. 8
998: 355 n. 8
1070: 355 n. 8; 359 n. 13
1081: 355 n. 8
2535: 355 n. 8

WASHINGTON
National Gallery of Art
B-17, 714: 1404 n. 23; Orofino, fig. 2a

WIEN
Österreichische Nationalbibliothek
914: 1731 e nn. 5-6; 1732 n. 9; 1754

WORCESTER
Cathedral Library
F 160: 37 n. 28

Indice

Diego Quaglioni
*La «*Politeia *biblica» nella tradizione gregoriana* p. 1519

Leda Ruggiero
Ancora sui manoscritti misti p. 1541

Eugenia Russo
Tre manoscritti dell'Archivio di Montecassino provenienti dalla Biblioteca del Monastero dei Santi Severino e Sossio di Napoli (Casin. 804, 805, 806) p. 1555

Francesco Santi
Dante e la salvezza dei pagani giustissimi p. 1569

Valerio Sanzotta
Preumanesimo malatestiano nella Pandetta *di Ramo Ramedelli* p. 1589

Tommaso Scappaticci
Impegno realistico e inquietudine esistenziale nei romanzi di Giuseppe Mezzanotte p. 1609

Biancamaria Scarcia Amoretti
Raccontare un progetto: qualche osservazione su scienza e magia nell'islam p. 1659

SILVIA SCIPIONI
Un codice heinsiano di Ovidio: Farnesianus *e* Parmensis*?* p. 1689

FABIO SIMONELLI
Il santuario di Santa Maria di Canneto in Valcomino p. 1703

ANTONIO STRAMAGLIA
Ps.-Quint. decl. mai. *2, 22 (p. 40, 3 Håkanson)* p. 1723

NICOLA TANGARI
Una silloge didattica all'epoca della riforma gregoriana p. 1729

BARBARA MARIA TARQUINI
Il Prisciano Vallicelliano: proposte di lettura p. 1761

PATRIZIA TOSINI – VIVIANA ROSATO
Circolarità di modelli cassinesi nella pittura della Controriforma: i casi di Bernardino Passeri e Marco Mazzaroppi p. 1783

GAIA ELISABETTA UNFER VERRE
Una Bibbia di Montecassino del XII secolo: continuità e innovazione p. 1799

MARCO VENDITTELLI
Una nota sul primo campsor domini pape *conosciuto* p. 1833

CINZIA VISMARA
Le catacombe ebraiche di Roma venticinque anni dopo. Palinodie, revisioni, nuove linee di ricerca p. 1843

Indice dei manoscritti e dei documenti citati p. 1893

Tavole p. 1927

Tavole

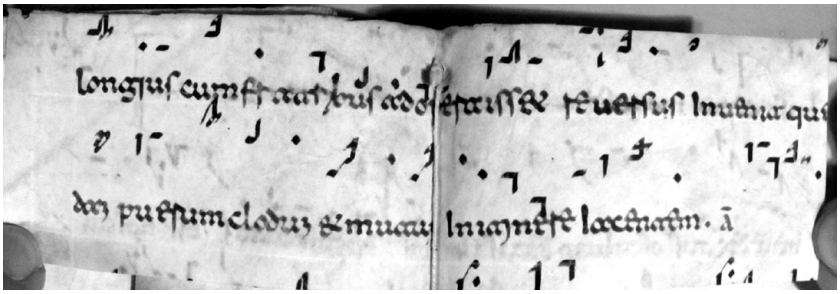


Fig. 1 – Frammento ms. 2, *recto*

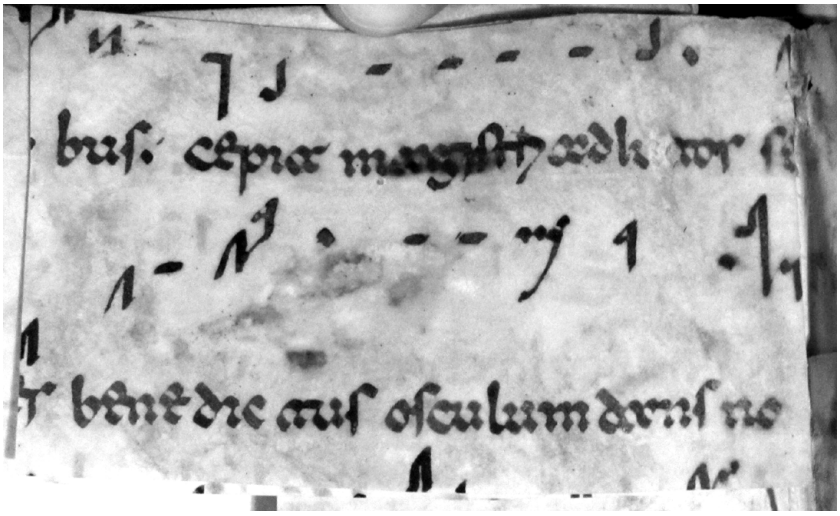


Fig. 2 – Frammento ms. 2, *verso* (part.)

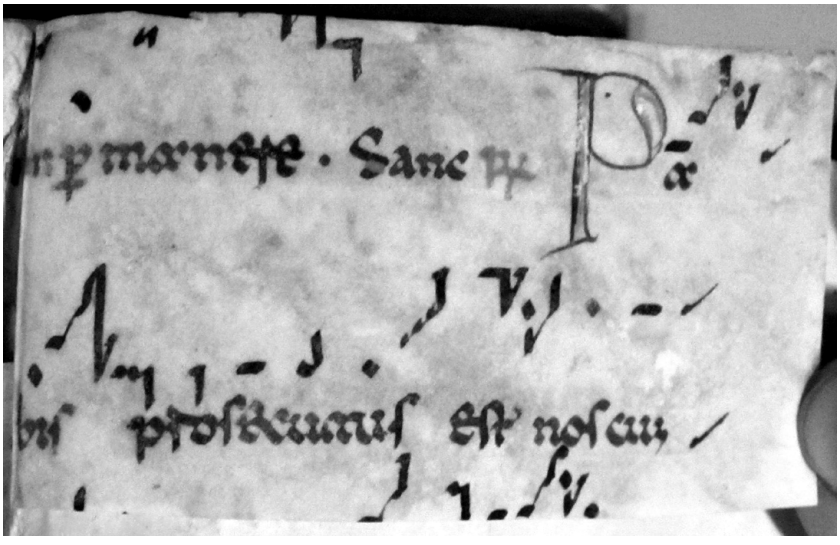


Fig. 3 – Frammento ms. 2, *verso* (part.)

Fig. 1 – Andrea Sabatini da Salerno, San Nicola di Bari (in PISTOLESI 1825, tav. XXXIV)

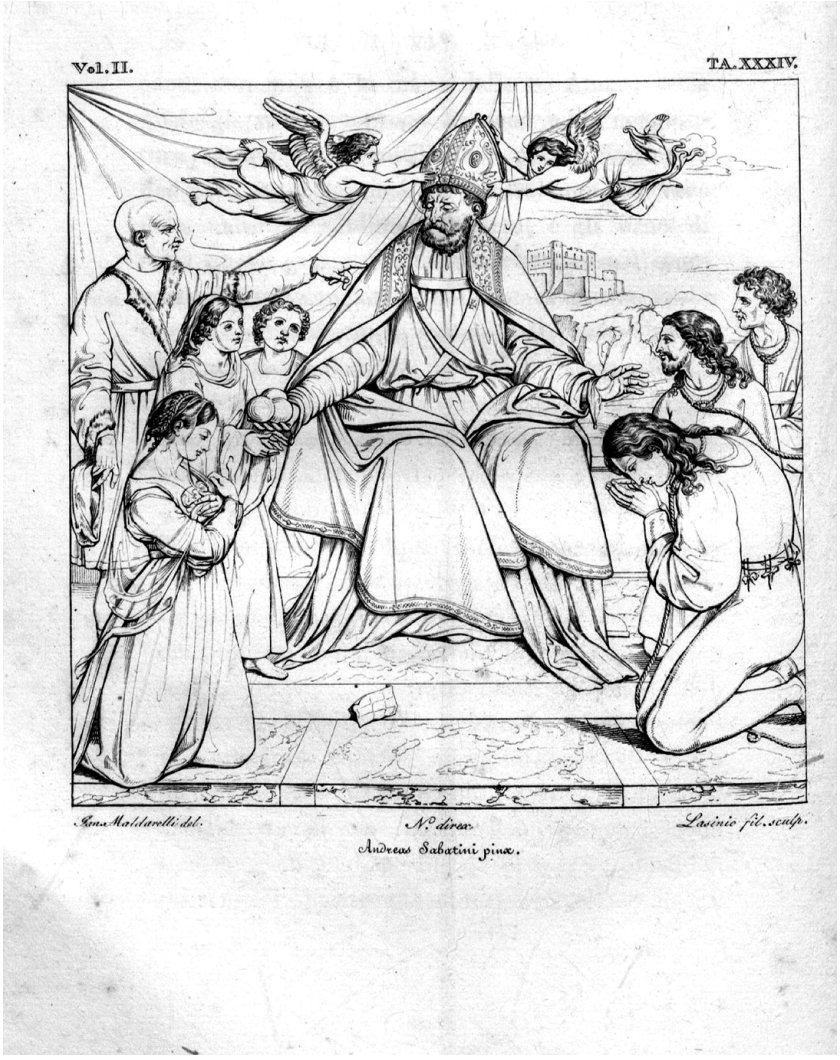


Fig. 2 – Andrea Sabatini da Salerno, San Benedetto in cattedra (in PISTOLESI 1834, tav. XVII)

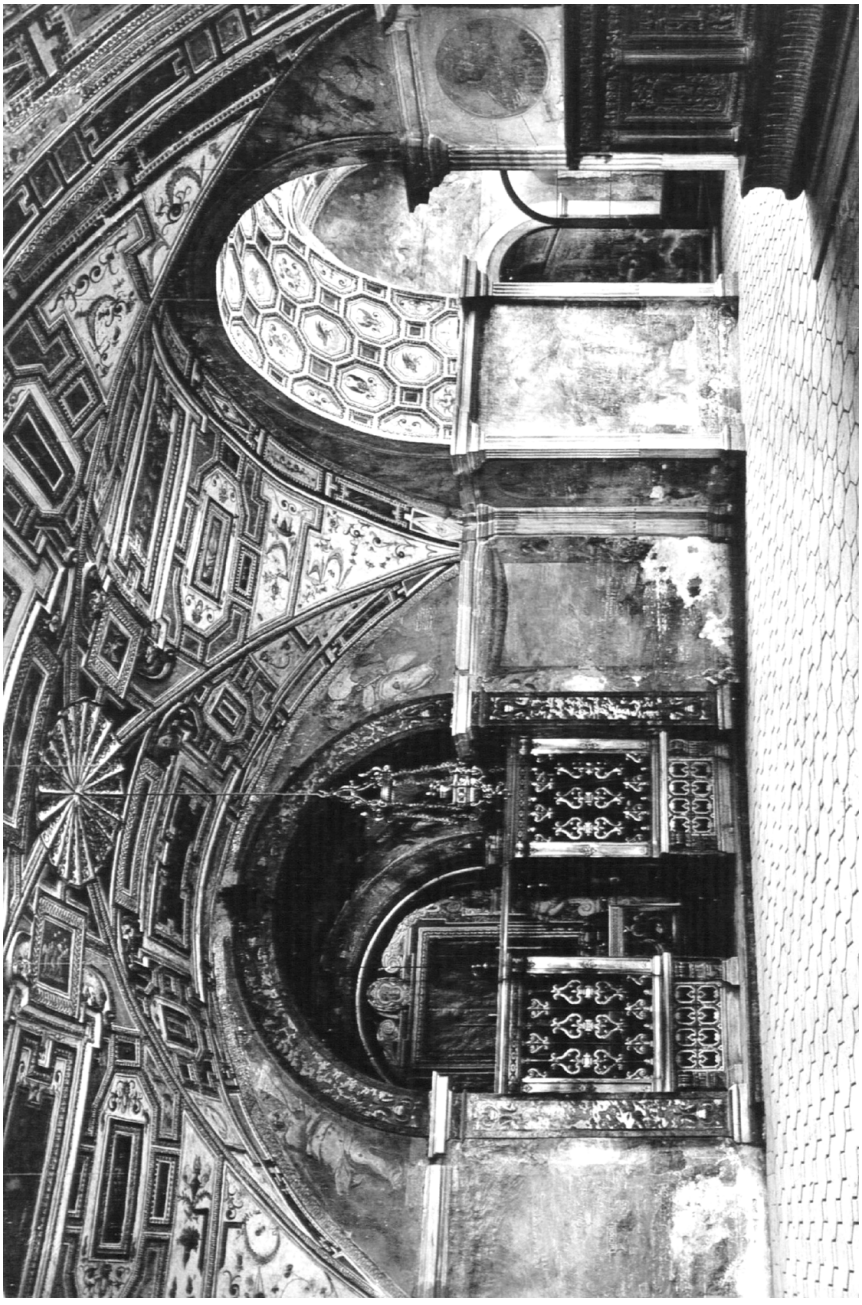


Fig. 3 – Marco Pino da Siena, Decorazione ad affresco, Abbazia benedettina di Montecassino, cripta (foto Alinari, *ante* 1913)

Fig. 4 – Operazioni per la salvaguardia delle opere d'arte dell'Abbazia di Montecassino (Archivio fotografico della Soprintendenza alle Gallerie – Napoli). Gregorio Diamare, abate di Montecassino (1909-1945), con il colonnello Schlegel il 19 ottobre 1943

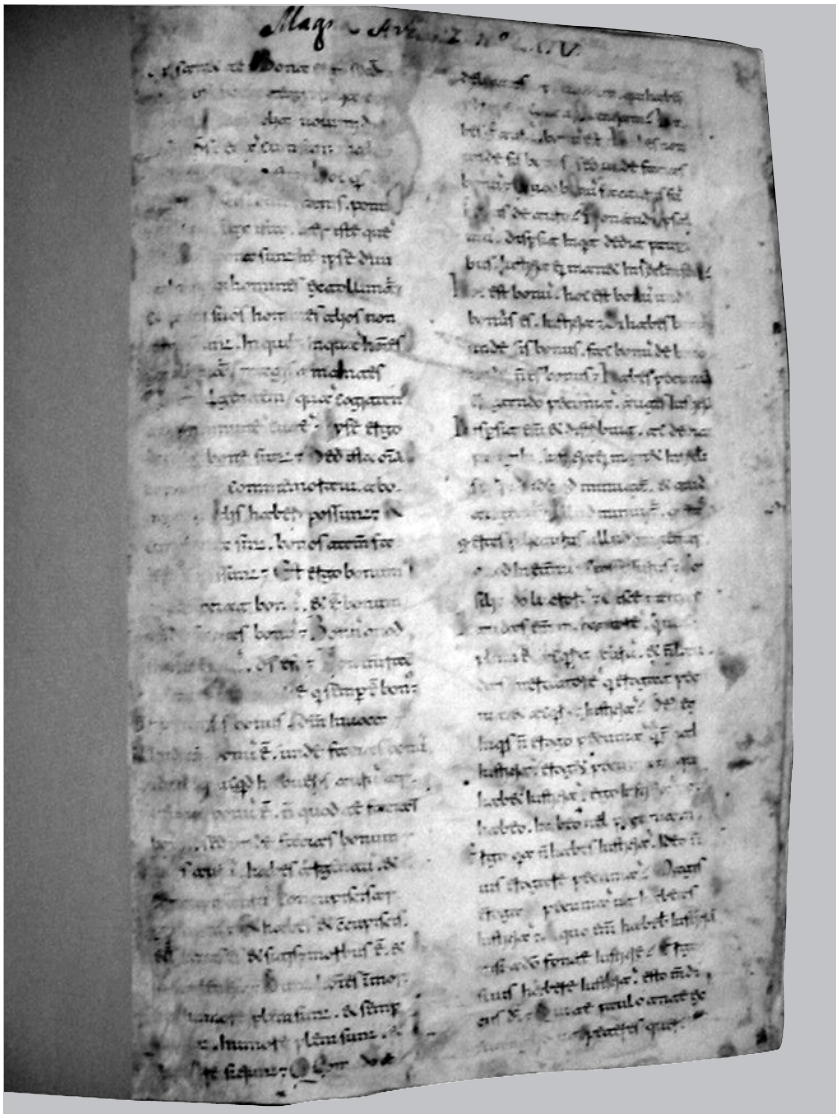


Fig. 1 – Cava, Archivio della Badia della SS. Trinità 23, c. n.n., *recto*

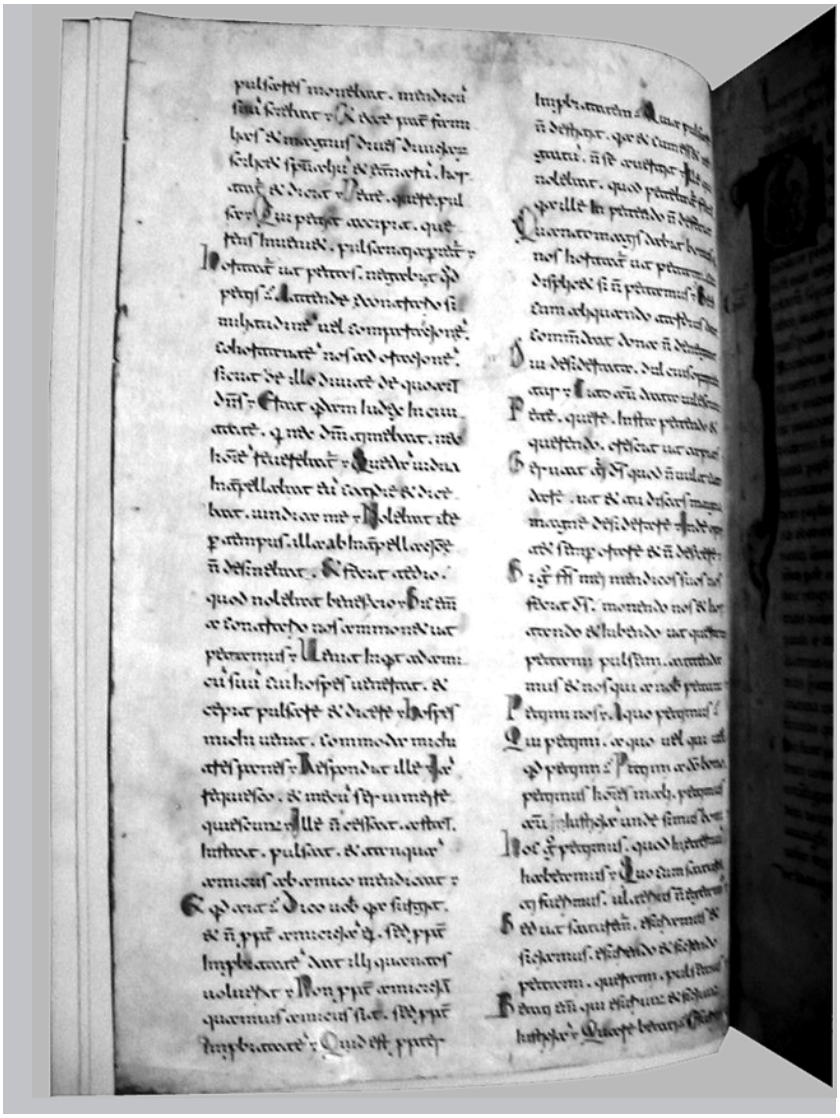


Fig. 2 – Cava, Archivio della Badia della SS. Trinità 23, c. n.n., *verso*

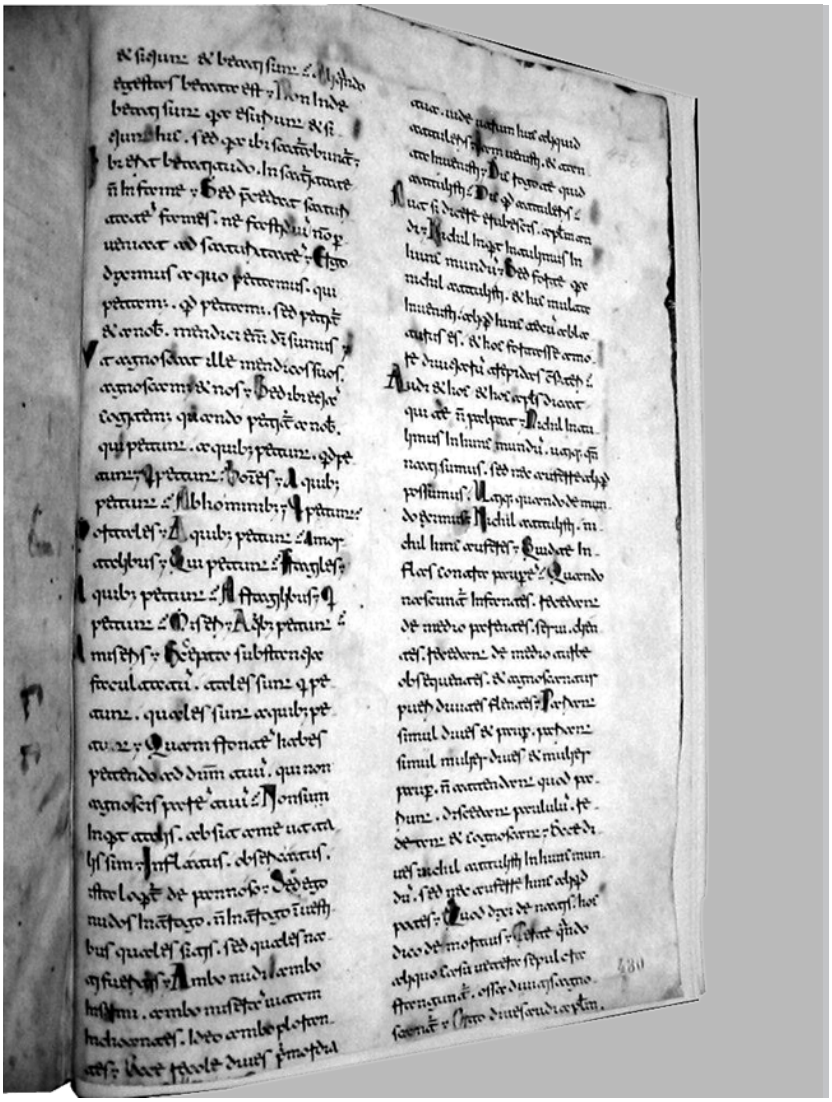


Fig. 3 – Cava, Archivio della Badia della SS. Trinità 23, c. 430r

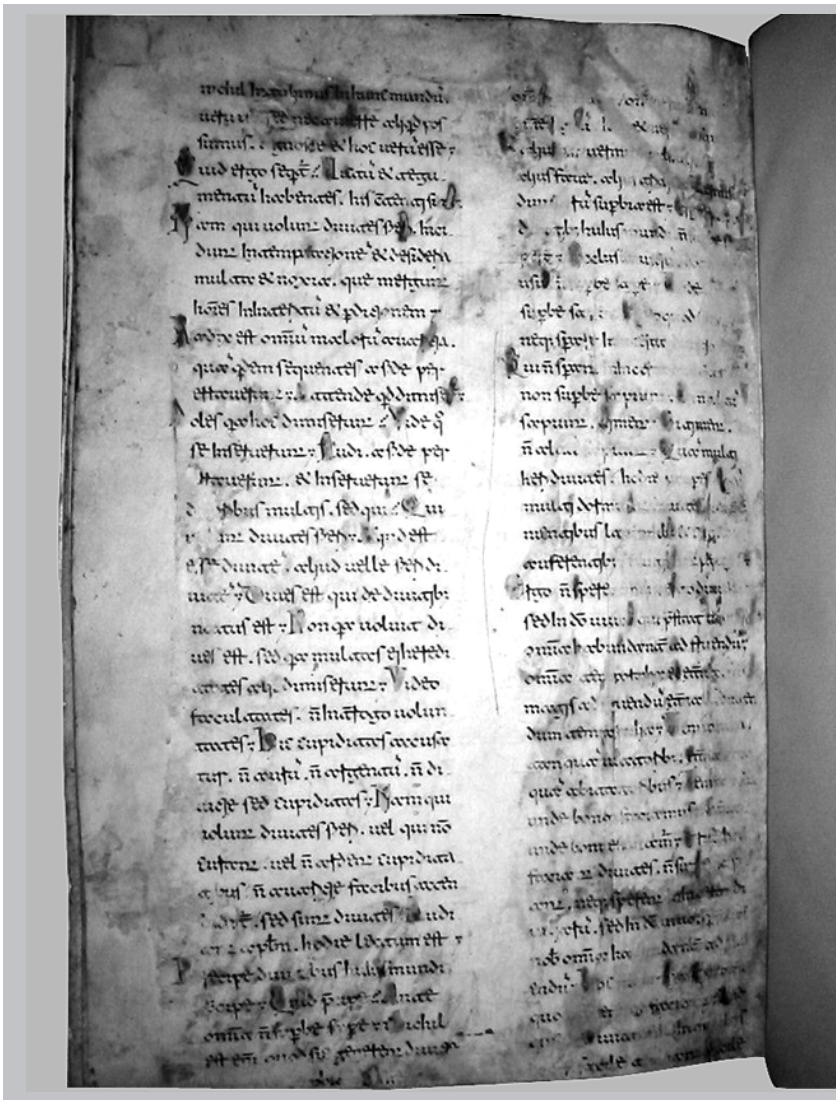


Fig. 4 – Cava, Archivio della Badia della SS. Trinità 23, c. 430v

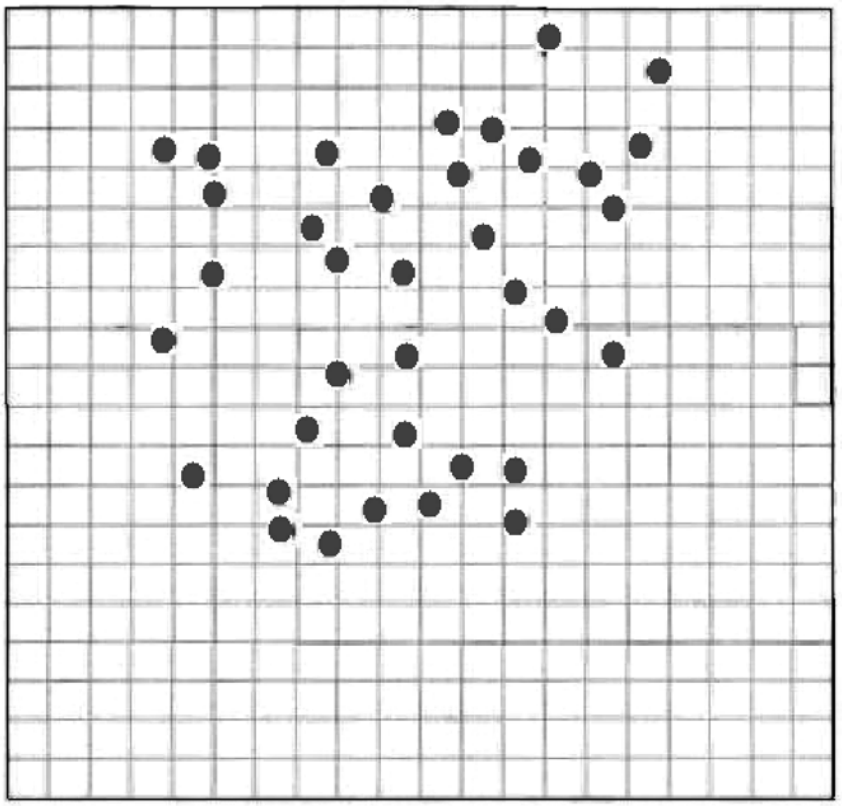


Fig. 1 – Cartina d'insediamento della Terra di San Benedetto
Il diagramma evidenzia un modello d'insediamento raggruppato: il quadrato rappresenta un territorio di 900 kmq; spaziatura media osservata tra i centri abitati 2,5 km (*nearest neighbour*); città per kmq 0,4; indice di spaziatura 0,89. Formula utilizzata D_{ass}/D_{att} (Haggett 2002, p. 267). I centri considerati per calcolare l'indice sono 36, quelli indicati dal Fabiani (1968, allegato).

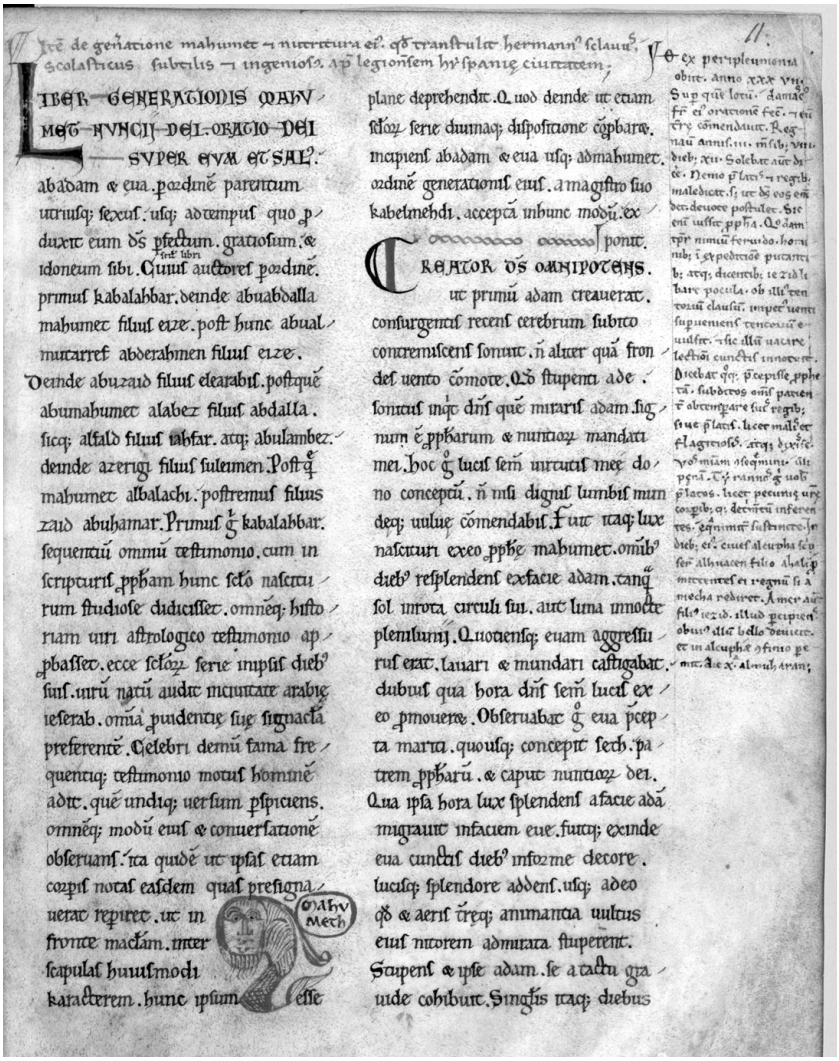


Fig. 1 – Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1162, XII sec., *Corpus Cluniacense*, f. 11r: *incipit* del *De generatione Mahumet et nutritura eius*

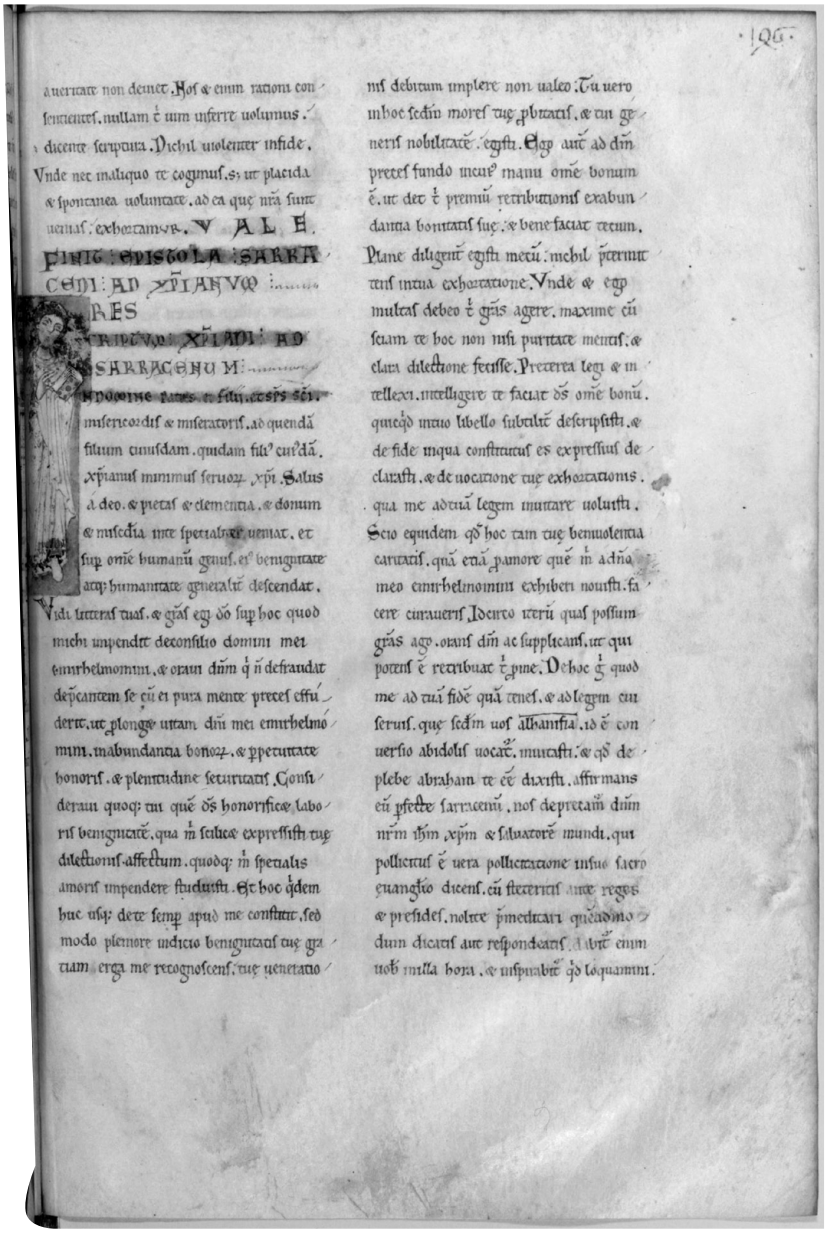


Fig. 2 – Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1162, XII sec., *Corpus Cluniacense*, f. 146r: *incipit* del *Rescriptum Christiani ad Sarracenum*

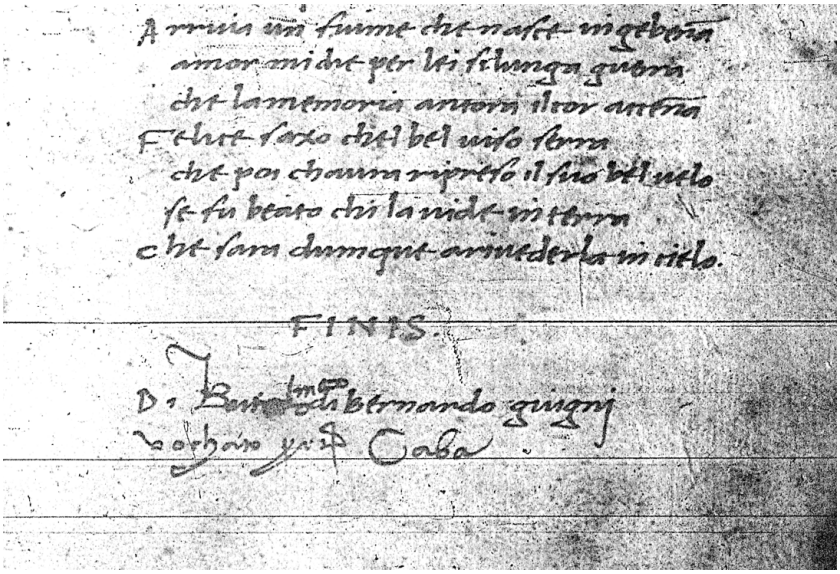


Fig. 1 – Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. D.3.860, c. 214r

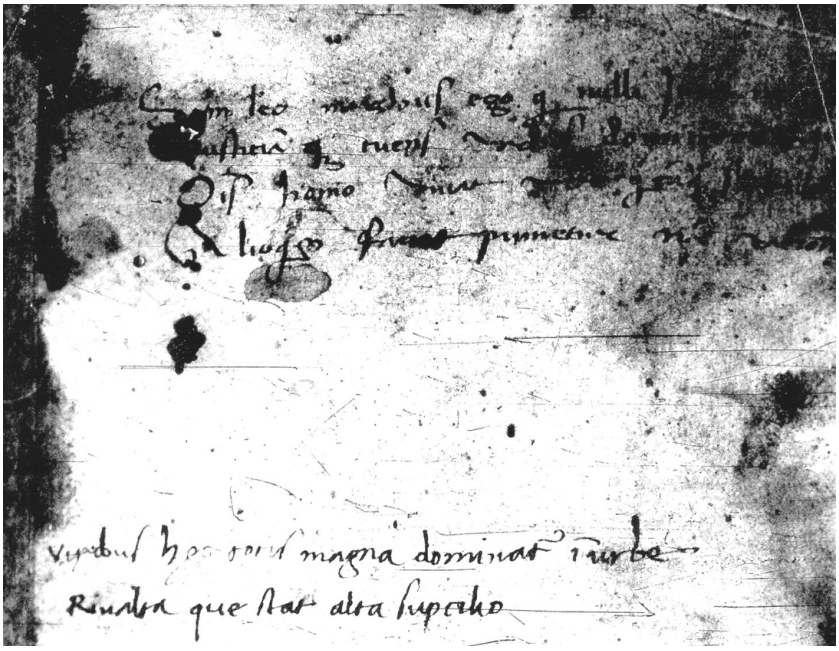


Fig. 2 – Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Landau-Finaly 215-2, c. IIIr

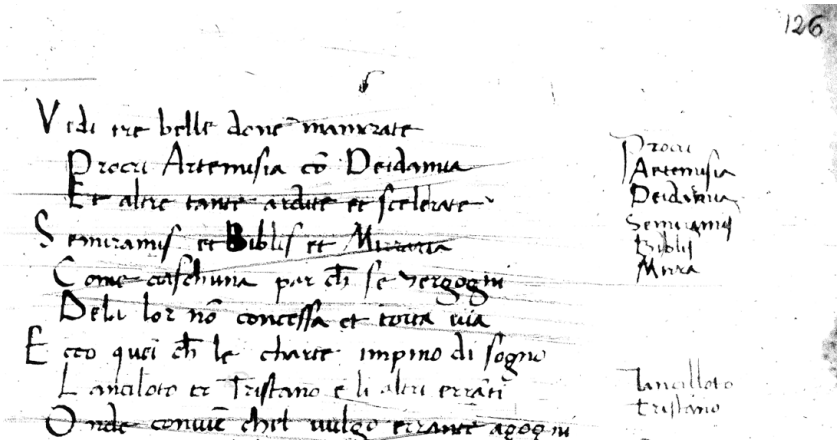


Fig. 3 – Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Landau-Finaly 215-1, c. 126r

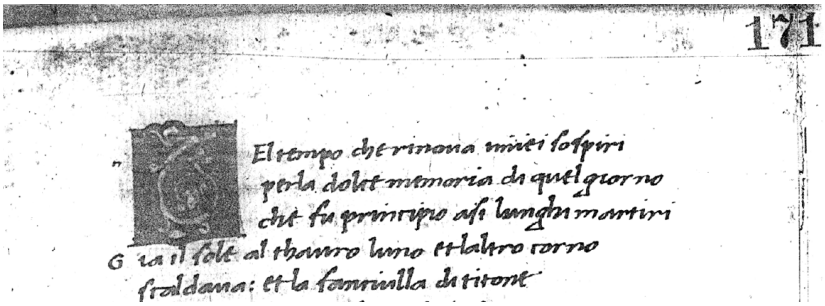


Fig. 4 – Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1140, c. 171r

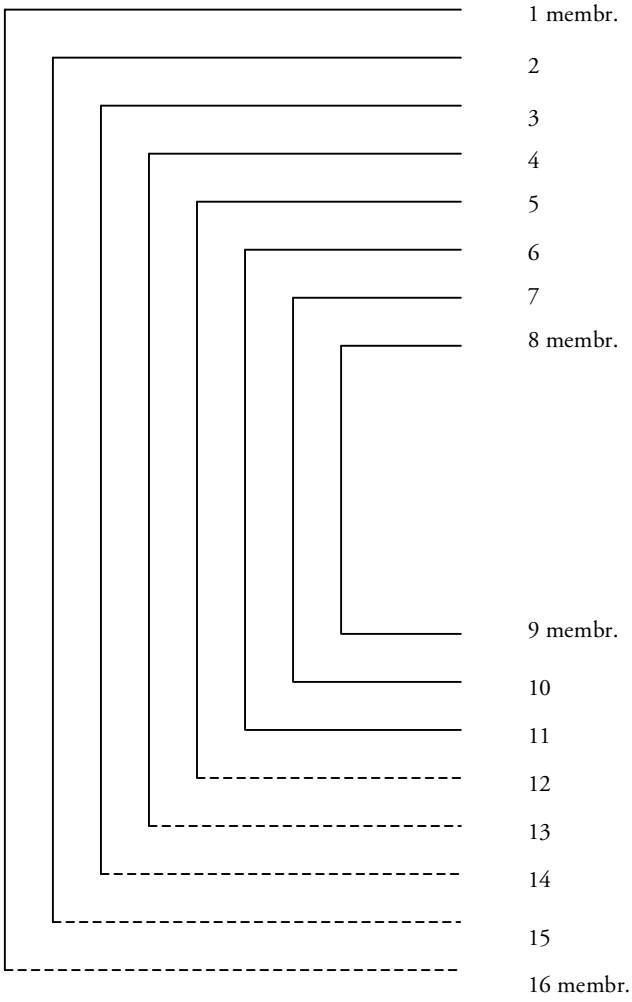
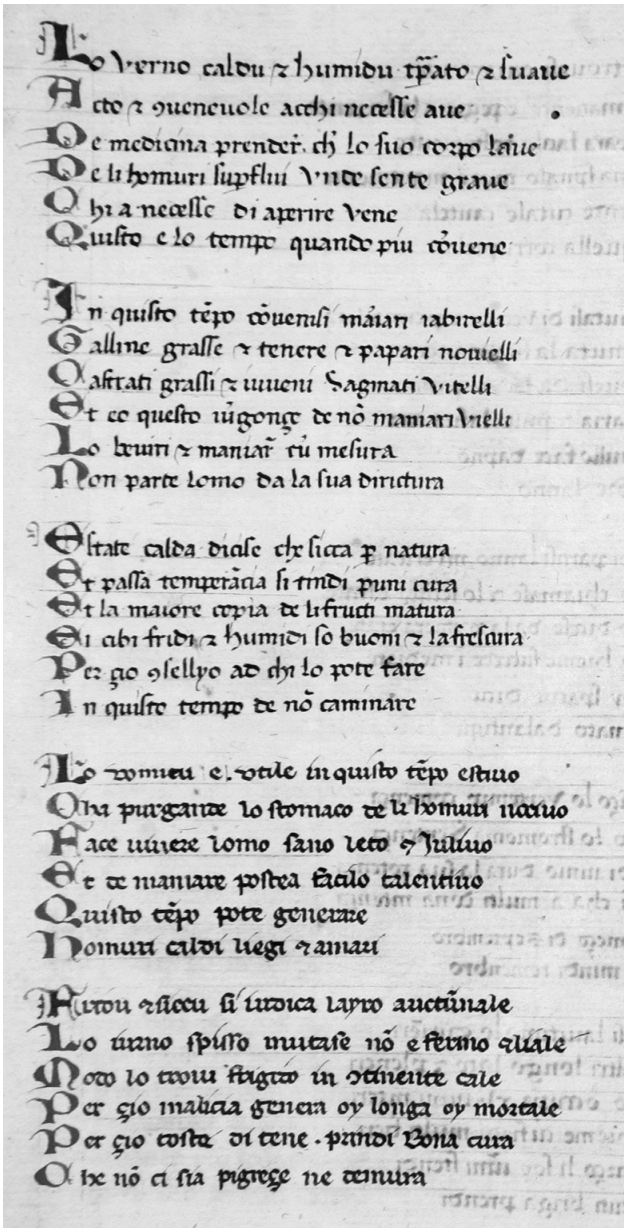


Fig. 1 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/5, ricostruzione del fascicolo originario



Lo verno caldu & humidu tpato & suaue
Acto & quencuole acchi necesse aue
Oe medicina prender. chi lo suo corpo saue
De li homuri superflui unde sente graue
Qui a necesse di aperire vene
Quisto e lo tempo quando piu cõuene

In quisto tẽpo cõuenisi maian rabitelli
Galline grasse & tenere & papari nouelli
Caprati grassi & uitelli sagginati
Et ce questo iũgonge de nõ maniari uitelli
Lo bruin & maniar cũ mesura
Non parte lomo da la sua dirictura

Estate calda diase chi sicca p natura
Et passa temperãça si tmdi puni cura
Et la maiore copia de li fructi matura
Si abi fridi & humidi sõ buoni & la friscura
Per çio oscellyo ad chi lo pote fare
In quisto tempo de nõ caminare

Lo tomieu e. otile in quisto tẽpo estiuo
Ora purgante lo stomaco de li homuri nociuo
Face uenire lomo sano leto & sulluo
Et de maniare postea fructo talentiuo
Quisto tẽpo pote generare
Homuri caldi uegi & amari

Autou & ucciu si iurdica layro auctũnale
Lo uerno spisso uenisi nõ e fermo estiuale
Non lo trouu stagno in ottiente cale
Per çio malicia generia oy longa oy mortale
Per çio coste di tene . prindi bona cura
Che nõ ci sia pigrege ne temura

Fig. 2 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/4 (c. 2v, testo. Mano A, ll. 1-18; mano B, ll. 19-30)

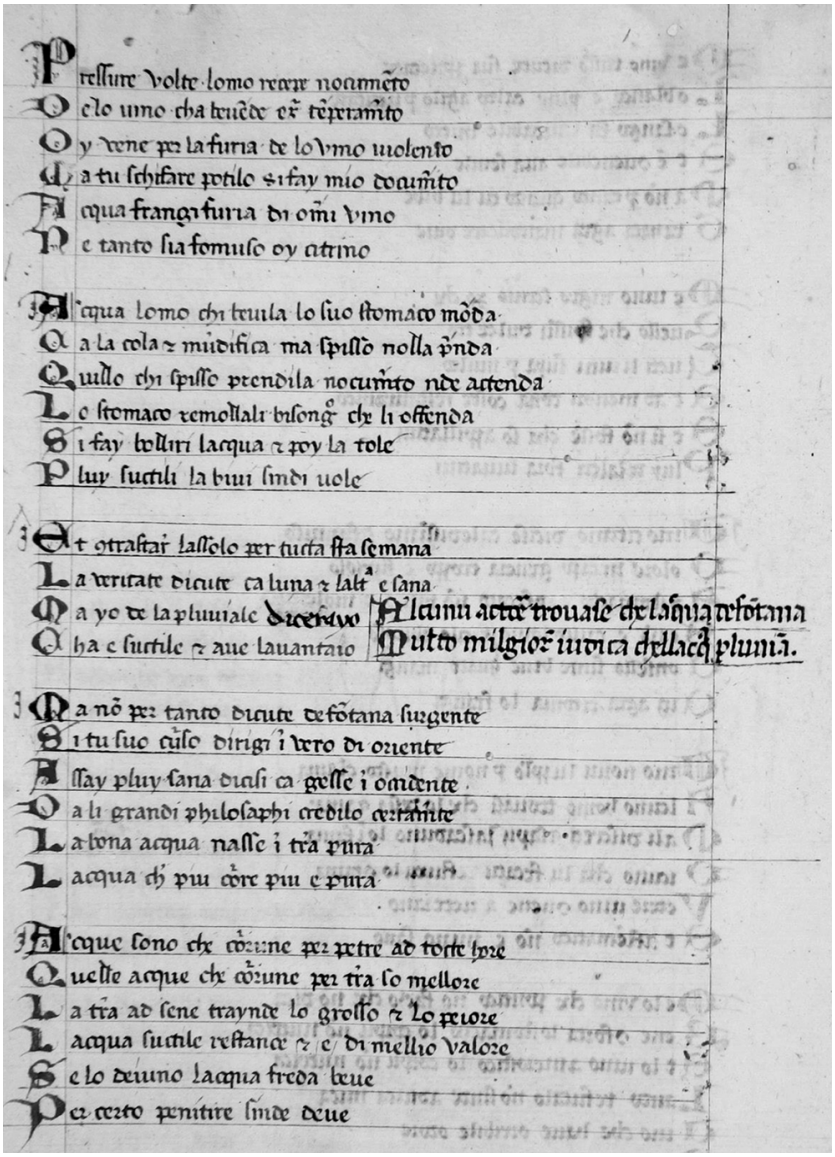


Fig. 3 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/4 (c. 8v, testo. Mano A, ll. 1-18; mano C, integrazione alle ll. 15-16; mano D, correzione a l. 15)

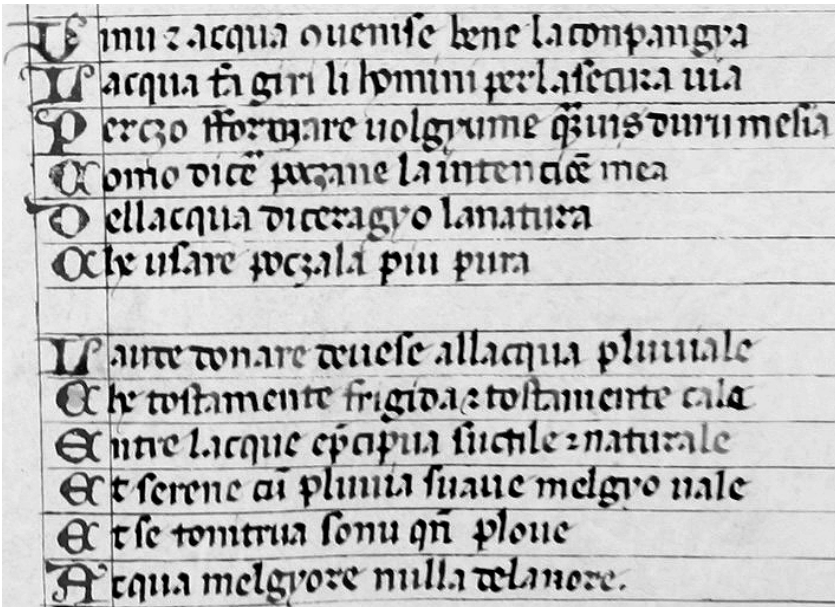


Fig. 4 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/4 (c. 9r, testo. Mano C)

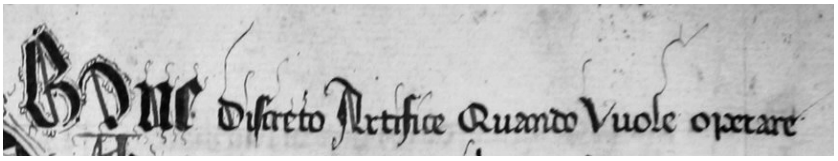


Fig. 5 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/4 (c. 1r, l. 1)

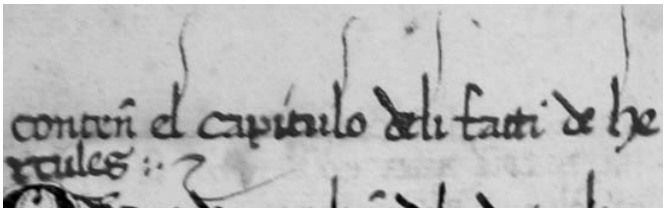


Fig. 6 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/5 (c. 4va, l. 1)

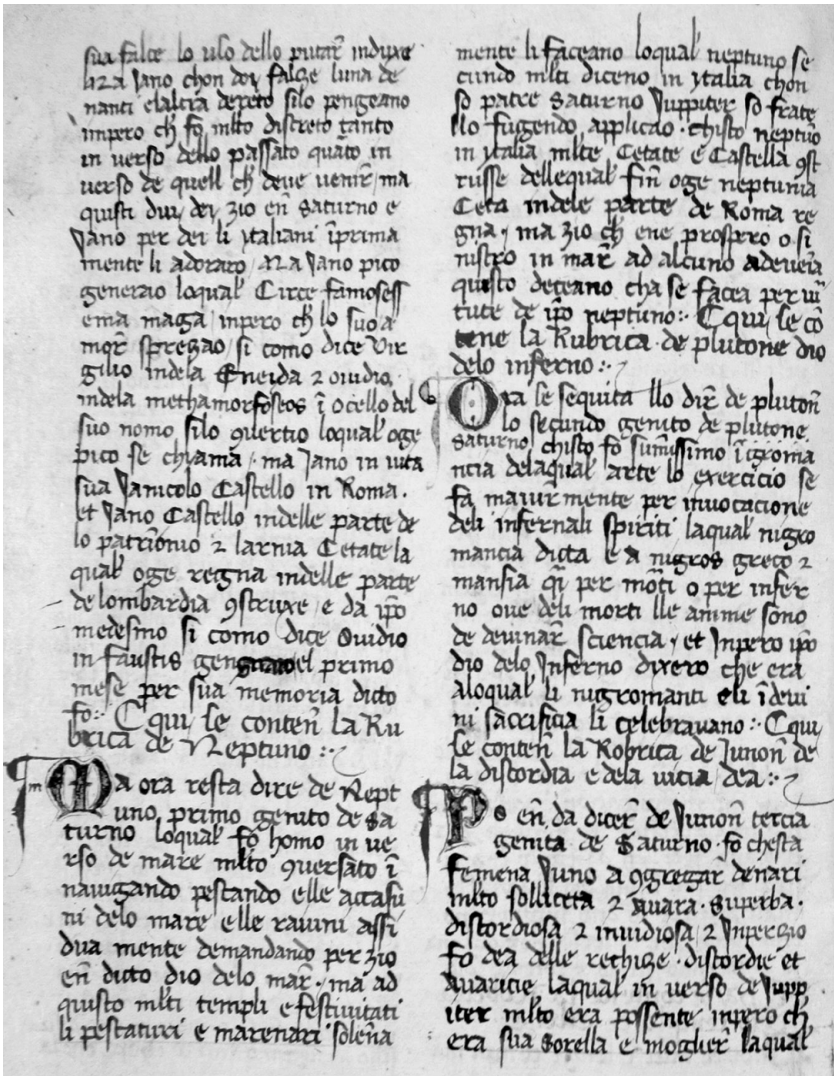


Fig. 7 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/5 (c. 2v, testo)

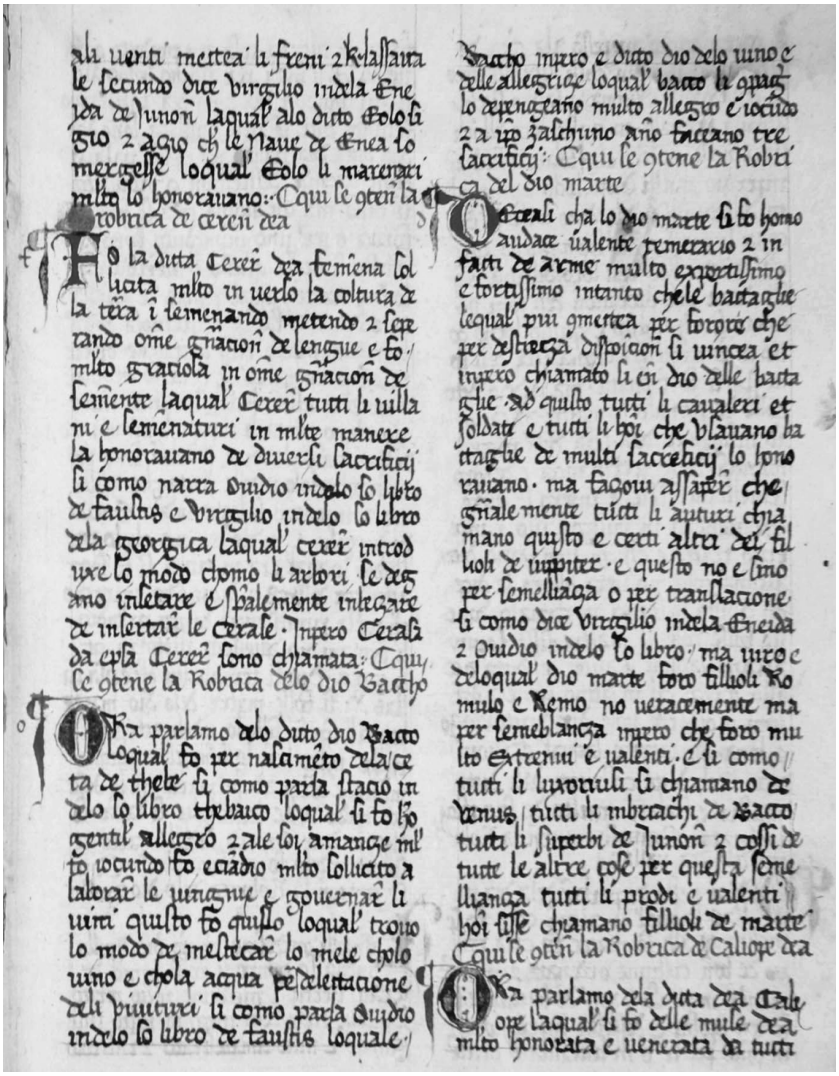


Fig. 8 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/5 (c. 7r, testo)

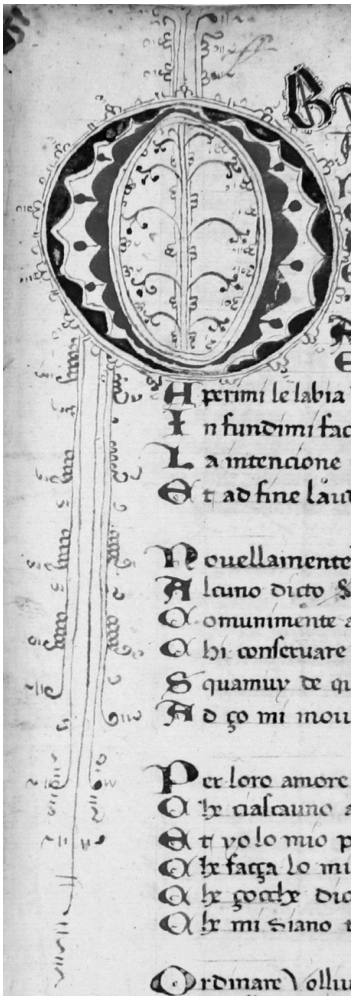


Fig. 9 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV G 11/4 (c. 1r, iniziale *O*)

Fig. 10 – Napoli, Biblioteca Nazionale, XIVG 11/5 (c. 1r, iniziale *Q* su altra iniziale erasa)

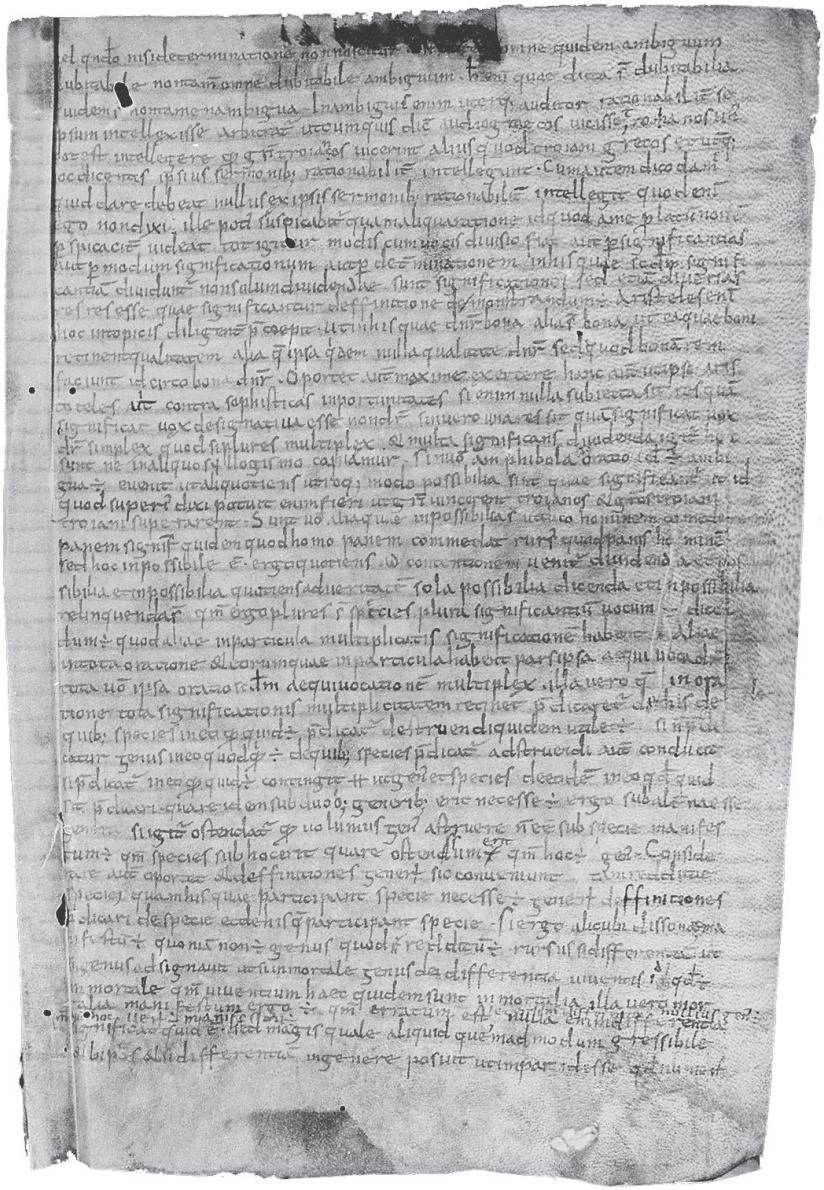


Fig. 1 – Vercelli, Biblioteca Capitolare, CXXXI, guardia finale, *recto*

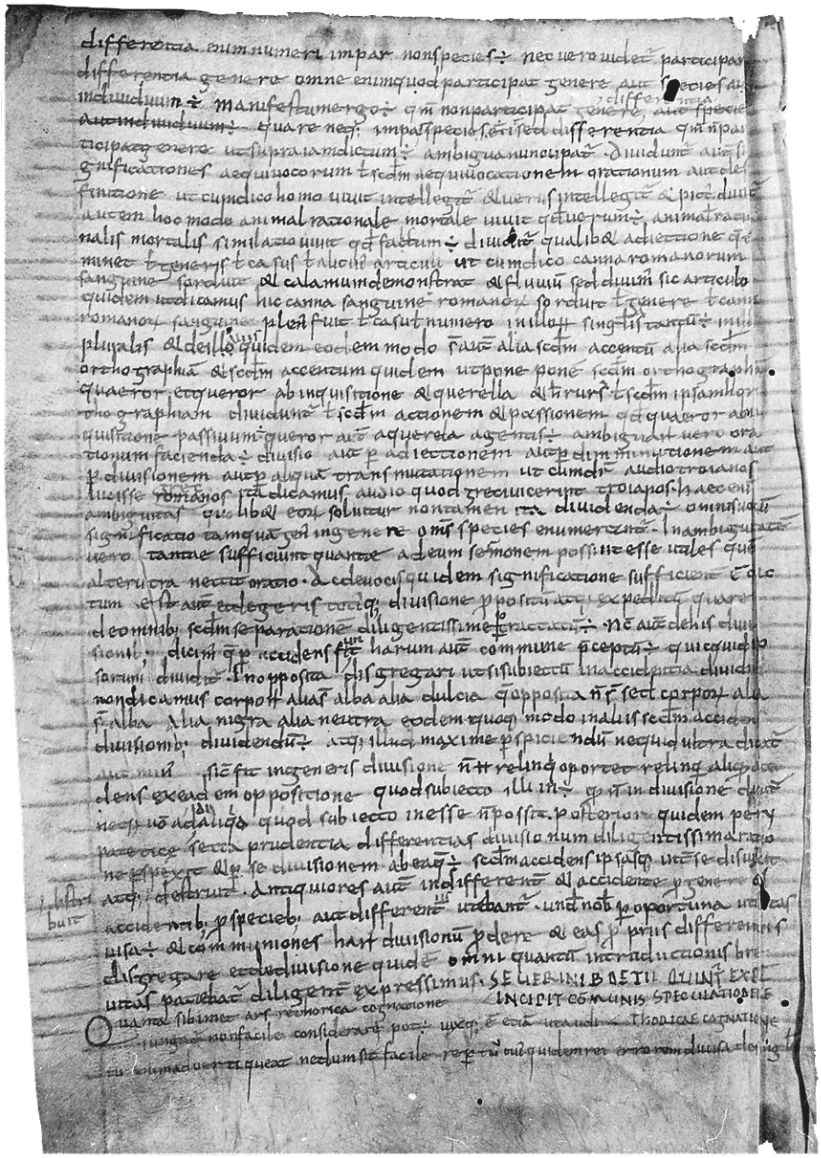


Fig. 2 – Vercelli, Biblioteca Capitolare, CXXXI, guardia finale, verso

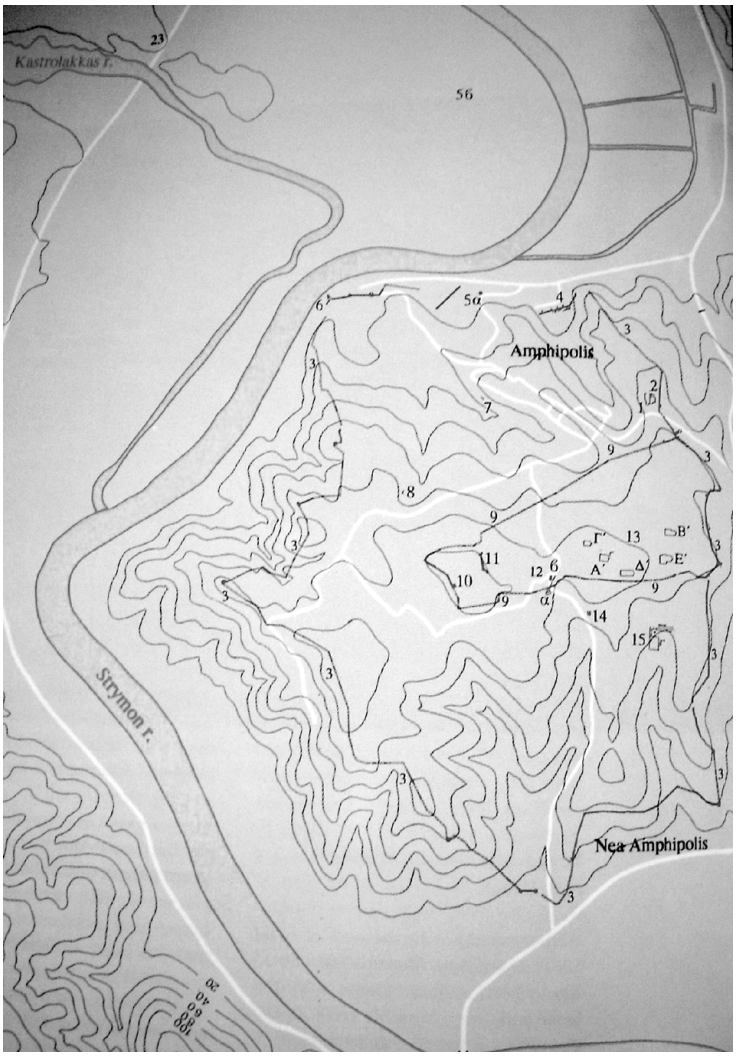


Fig. 1 – Cartina tratta da D. Lazaridis, *Amphipolis*, Athens 1997, 62-63
È qui riprodotta solo l'area della città antica, senza i siti vicini, pure indagati archeologicamente, del 'Leone', delle necropoli, delle tombe di tipo macedone, né l'insediamento preistorico della 'Collina 133' (a N-E della città di età classica).
I numeri sulla pianta sono da sciogliere come segue:
1. Museo archeologico moderno. 2. '*Heroon* di Brasidà'. 3. Mura. 4. 'Santuario delle Ninfe' (già interpretato anche come *Thesmophorion*). 5α e 5β. Torri di età bizantina. 6. Ponte antico. 7. Santuario di Klio. 8. Santuario di Attis. 9. Muro di fortificazione interno. 10. Casa di età classica. 11. Fortificazione occidentale di età romana della ex area dell'acropoli. 12a e 12b. Complesso di età romana. 13 (Α΄, Β΄, Γ΄, Δ΄, Ε΄). Edifici protocristiani. 14. Casa di età ellenistica. 15. Ginnasio

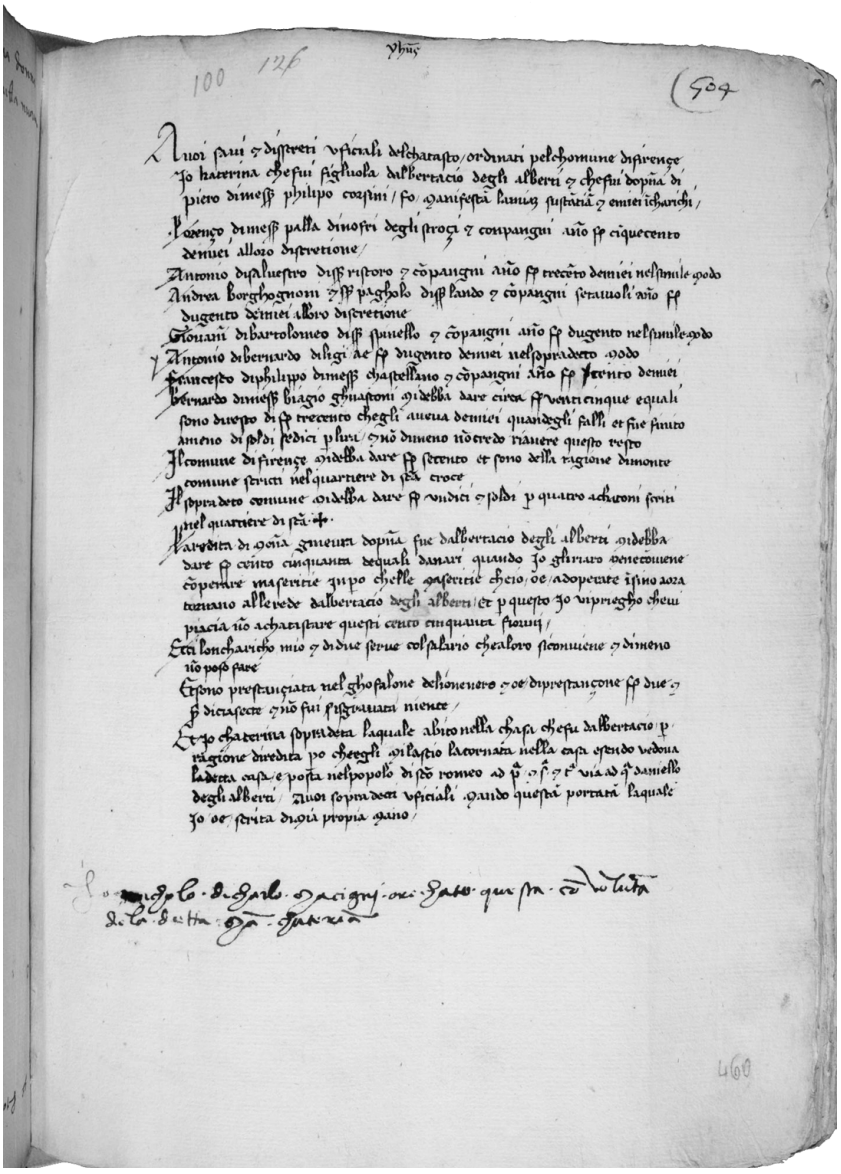


Fig. 1 – Firenze, Archivio di Stato, *Catasto*, 34 (anno 1427), c. 460r

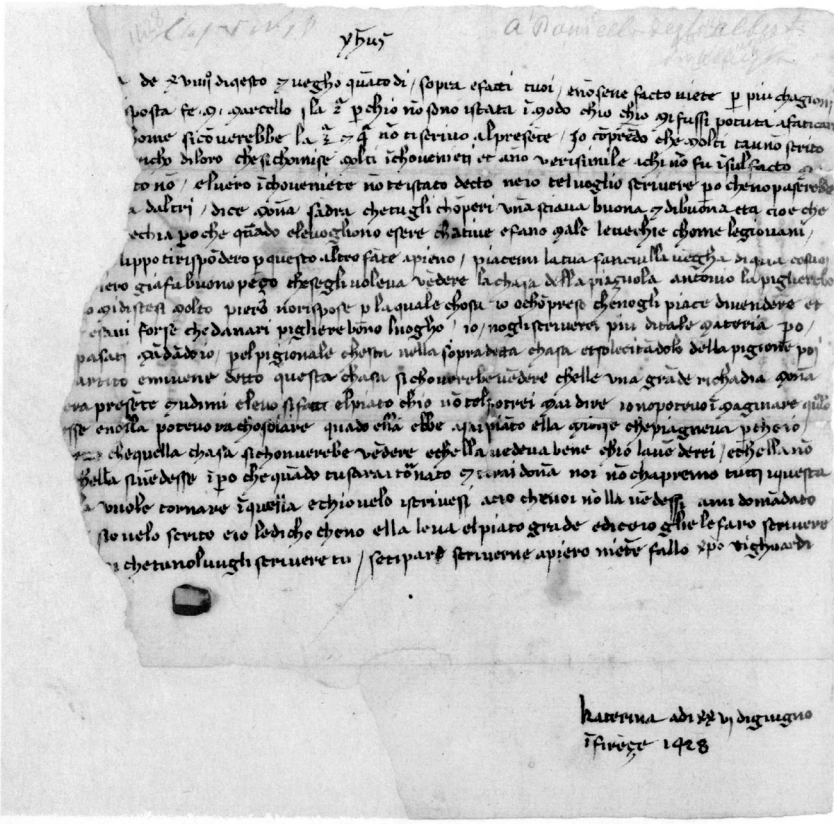


Fig. 2 – Biella, Centro Studi "Generazioni e Luoghi – Archivi Alberti La Marmora", Fondo Alberti 5.4.4

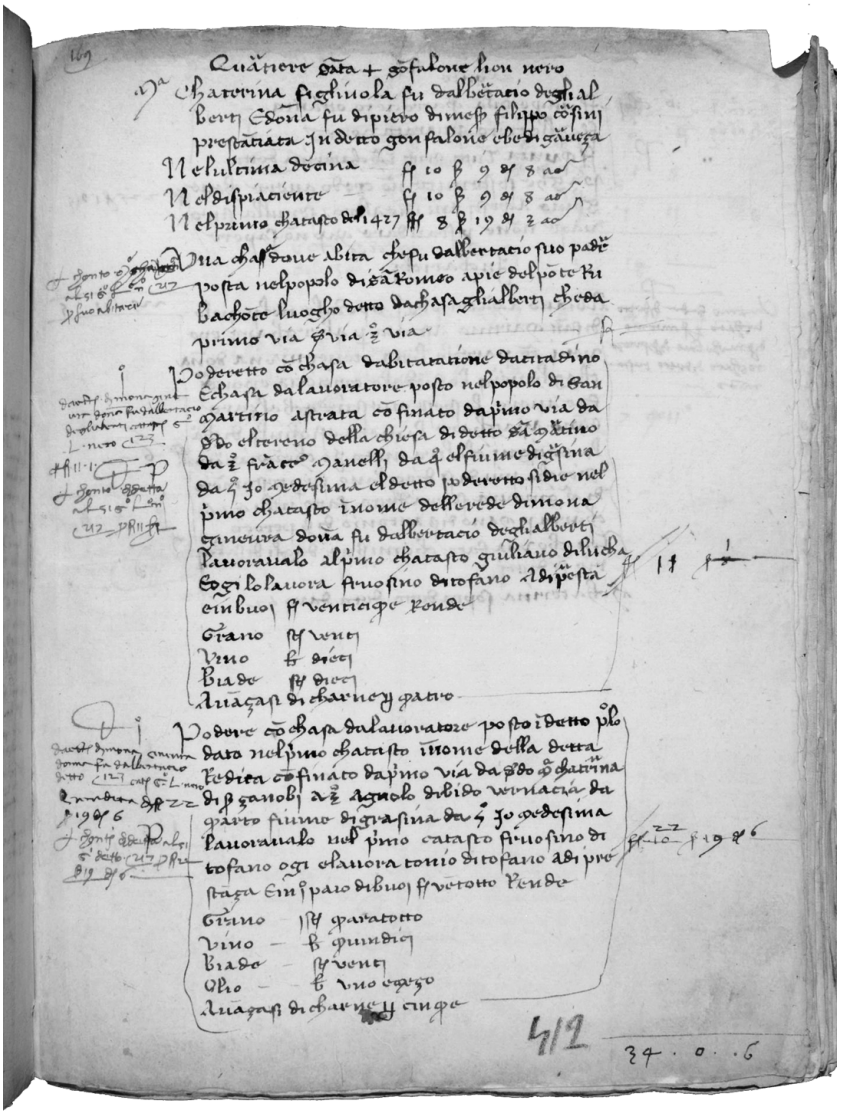


Fig. 3 – Firenze, Archivio di Stato, *Catasto*, 664 (anno 1446), c. 412r

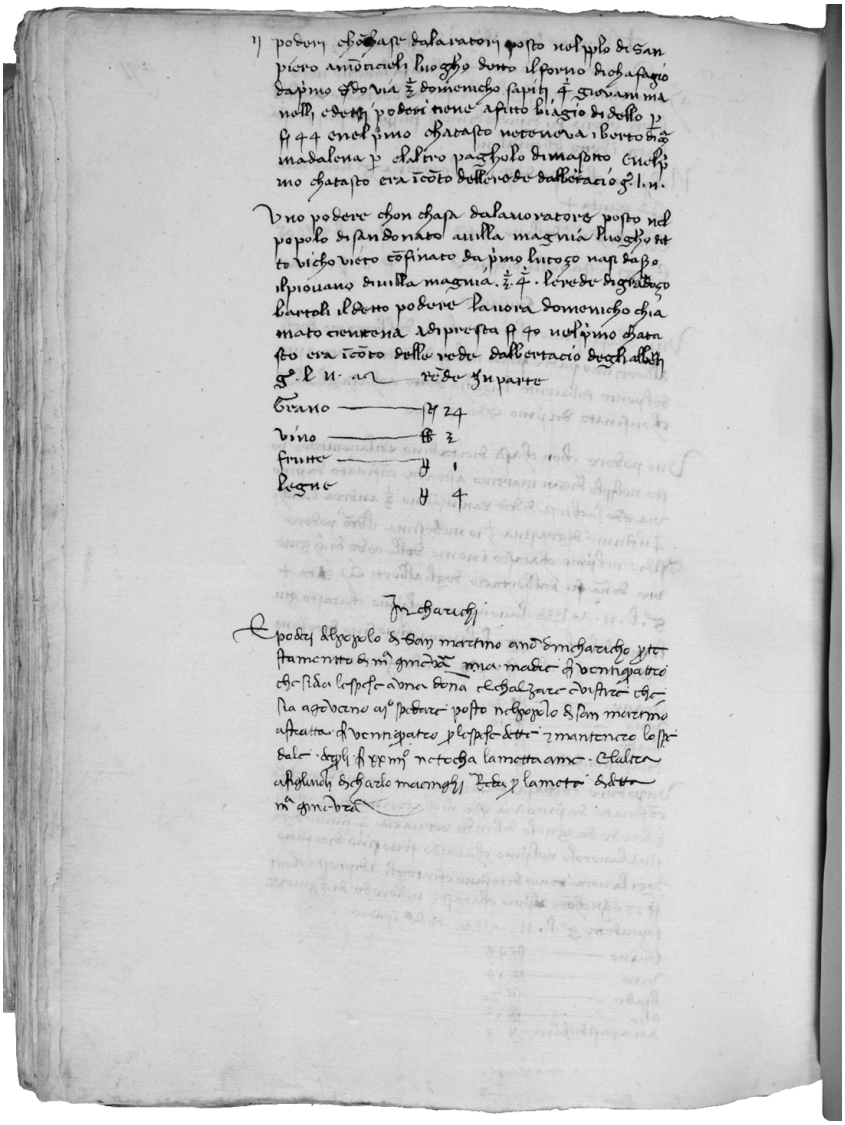


Fig. 4 – Firenze, Archivio di Stato, *Catasto*, 699 (anno 1451), c. 491v

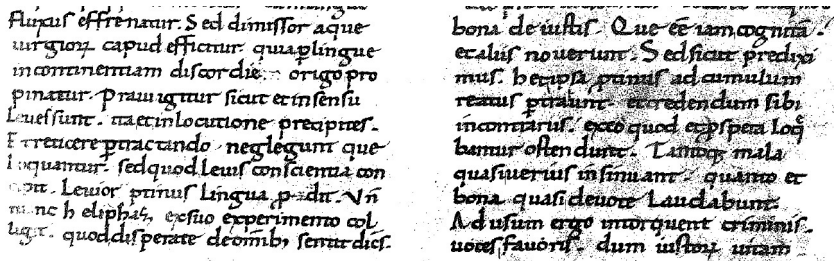


Fig. 1 – Casin. 87, mano F (p. 93, particolare)

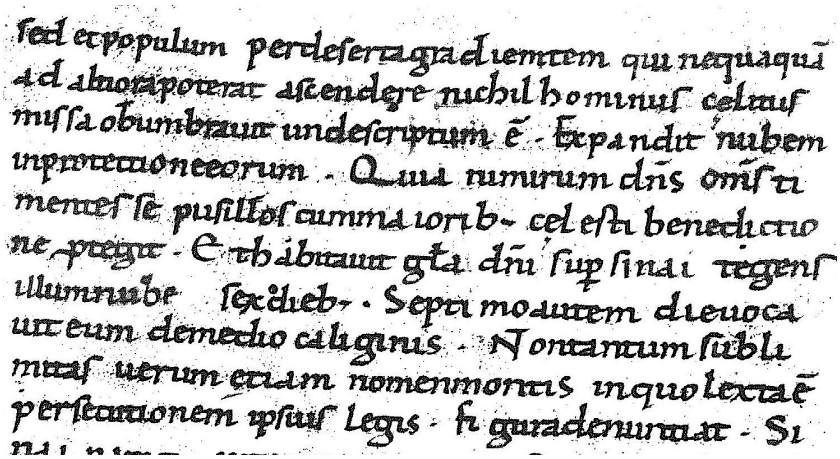


Fig. 2 – Casin. 41, mano E (p. 5, particolare)

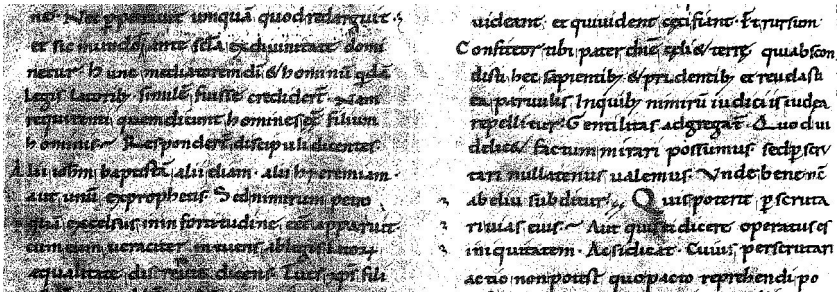


Fig. 3 – Casin. 87, Mano M (p. 528, particolare)

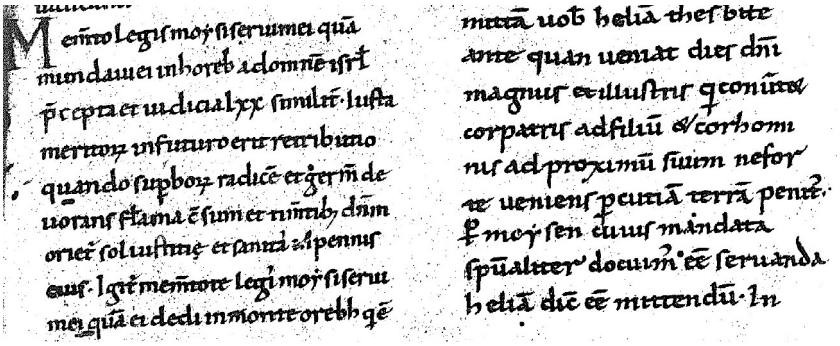


Fig. 4 – Casin. 93, Mano A (p. 9, particolare)

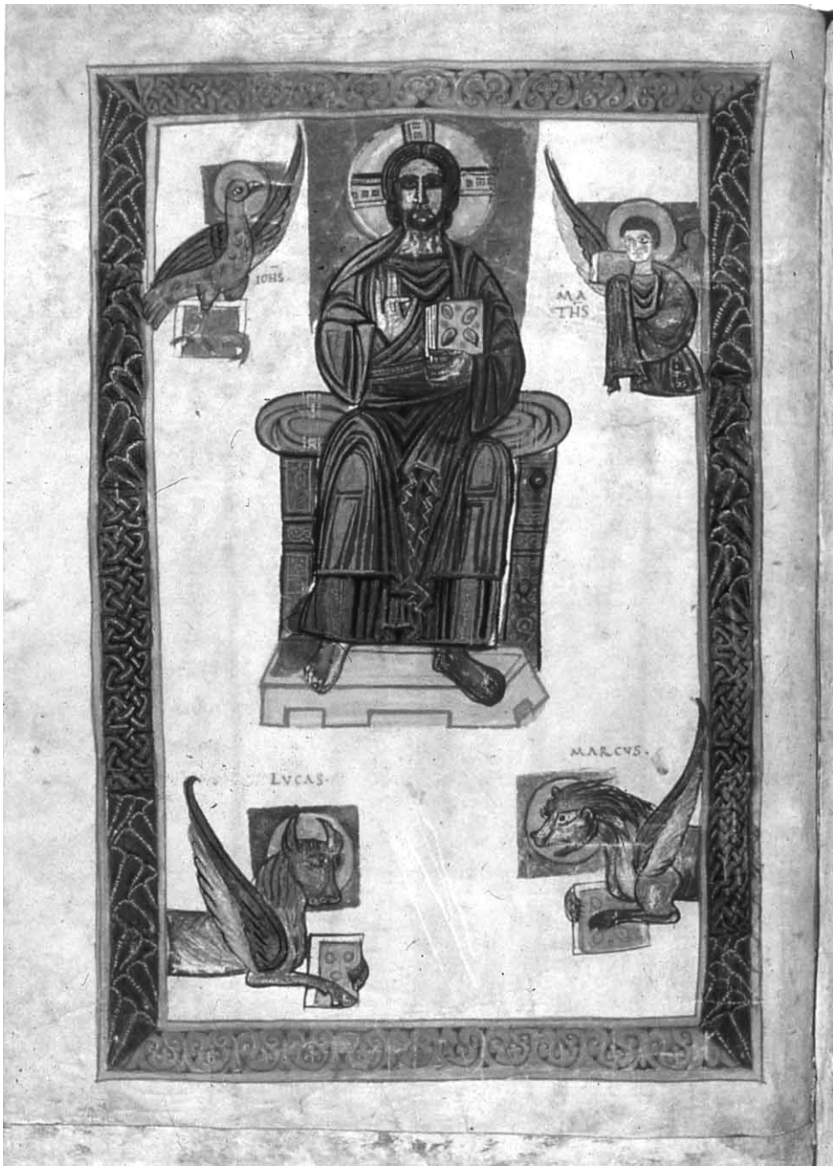


Fig. 1a – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pal. lat. 5, f. 48v

Fig. 1b – Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 1, f. 329v

Fig. 2a – Washington, National Gallery of Art, B-17, 714

Fig. 2b – Roma, San Paolo fuori le mura, Bibbia di San Paolo, f. 83v

Fig. 3a – Roma, San Paolo fuori le mura, Bibbia di San Paolo, f. 59v

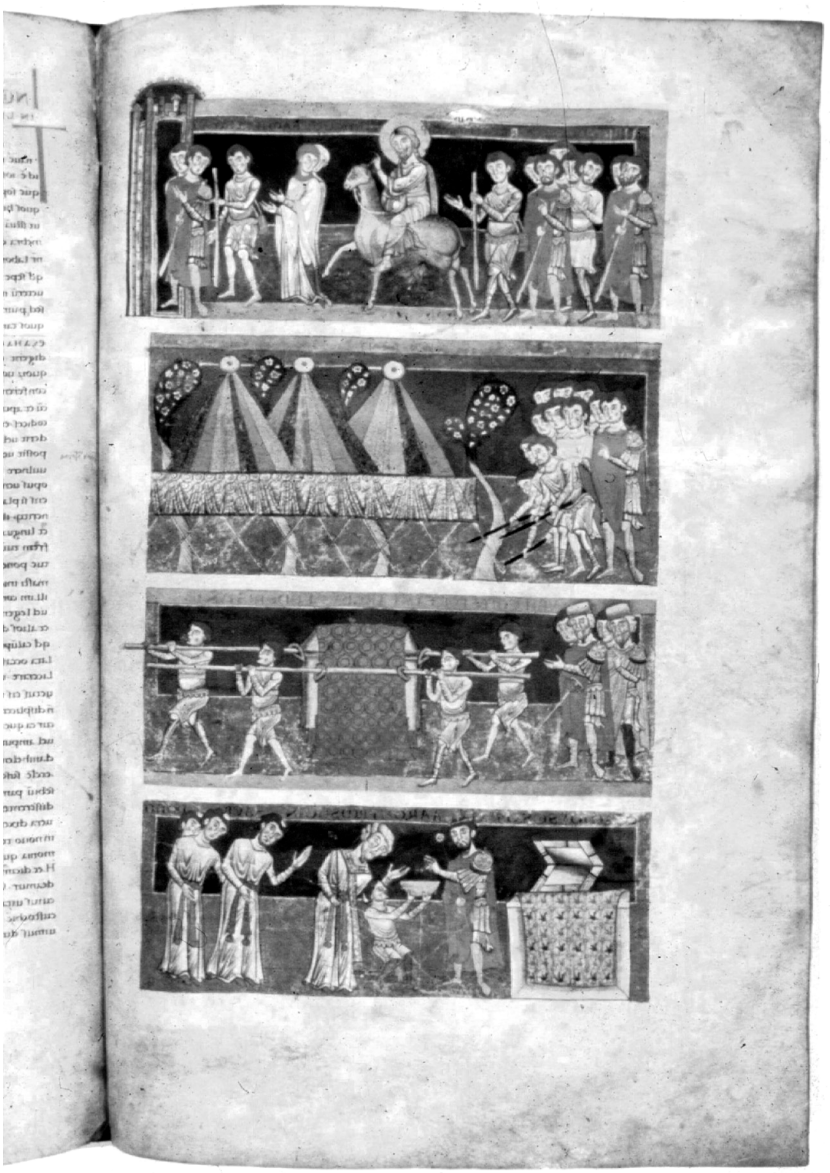


Fig. 3b – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 12958, f. 60v

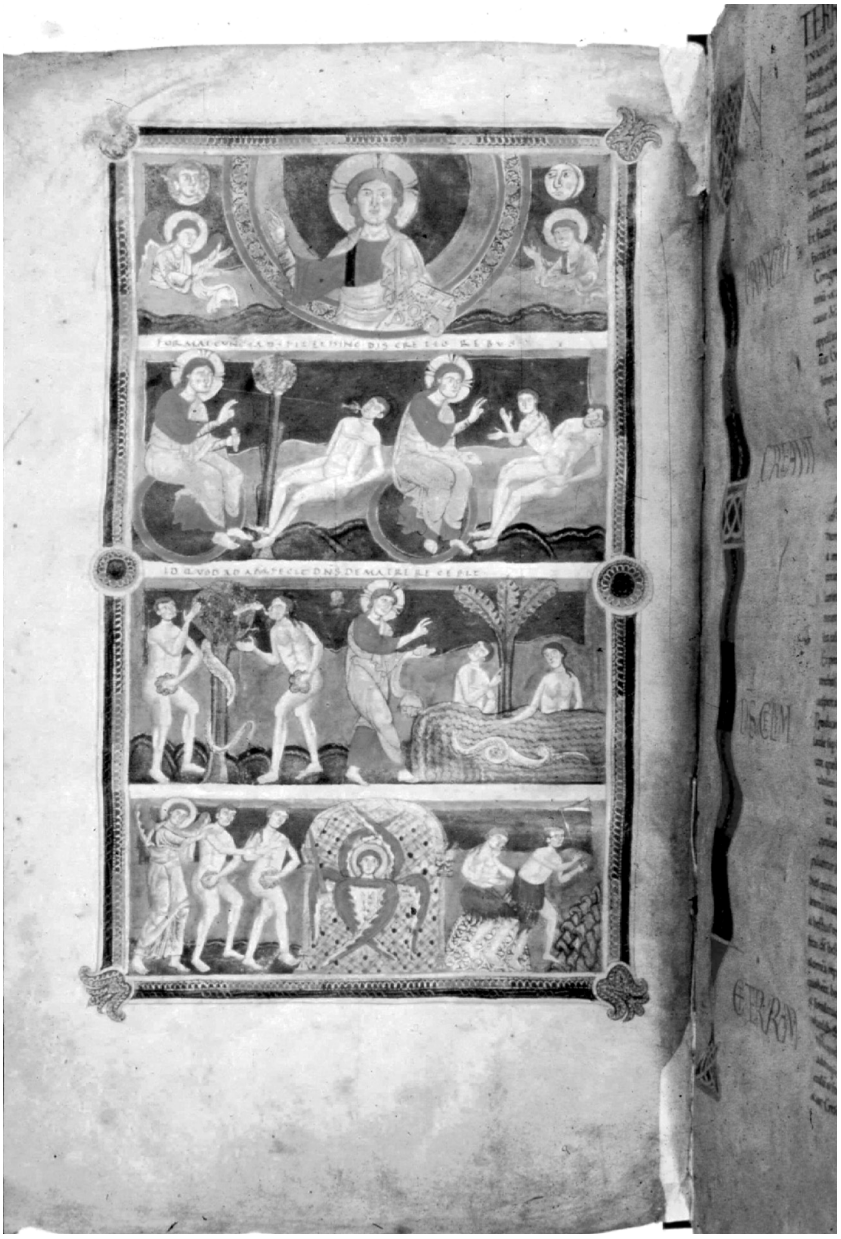


Fig. 4a – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 12958, f. 4v

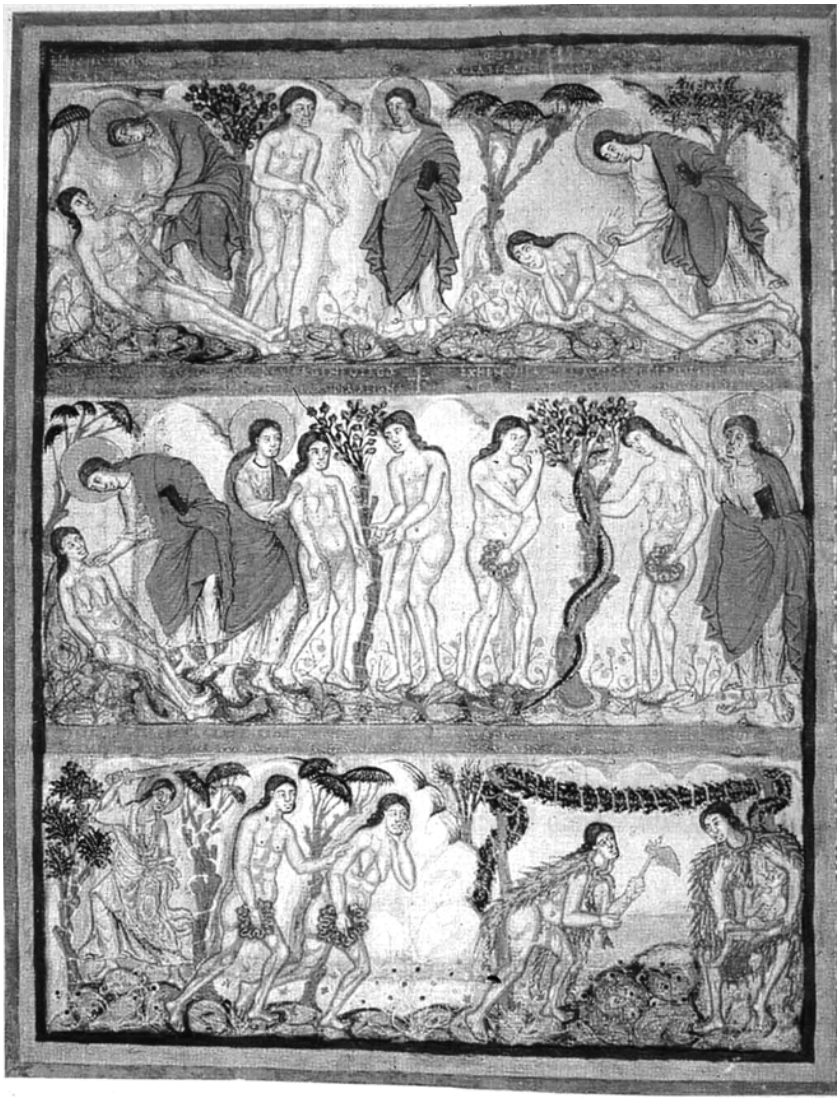


Fig. 4b – Roma, San Paolo fuori le mura, Bibbia di San Paolo, f. 8v

Fig. 5a – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pal. lat. 3, f. 5r

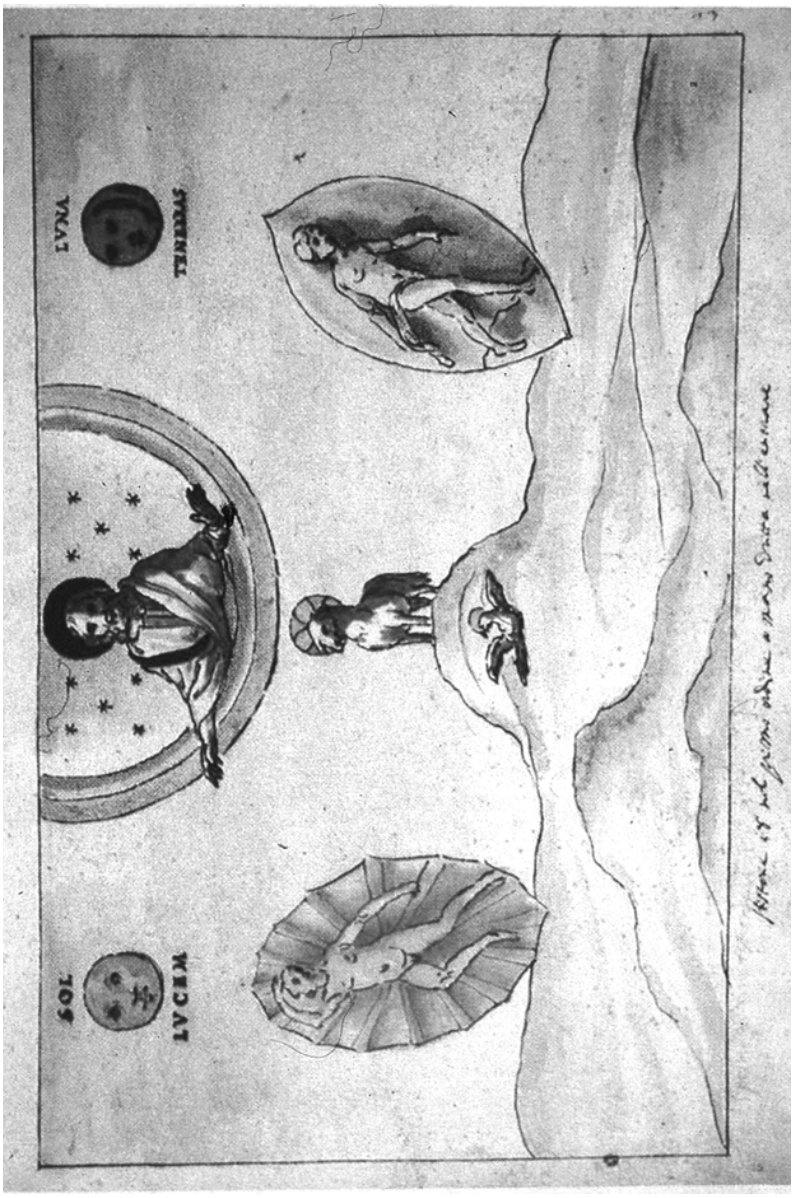


Fig. 5b – Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Barb. lat. 4406, p. 25

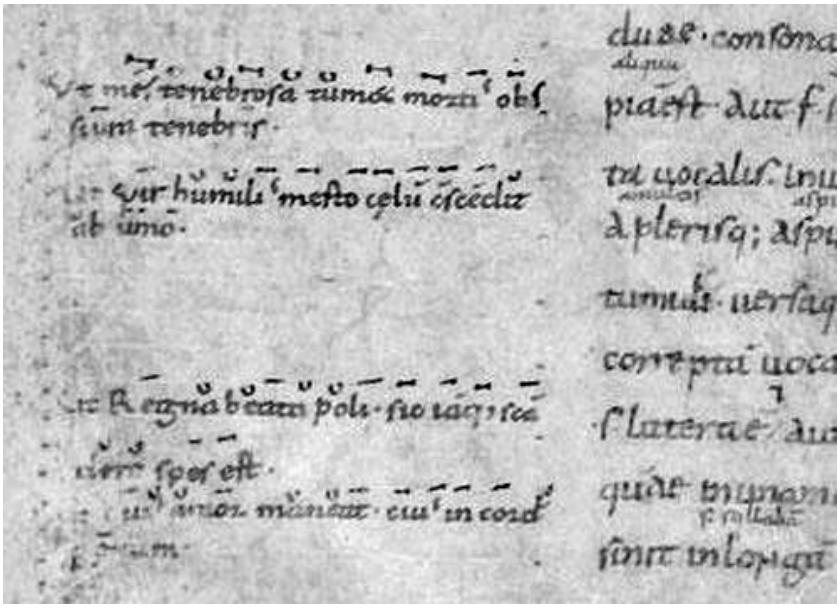


Fig. 1 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 46, f. 73v

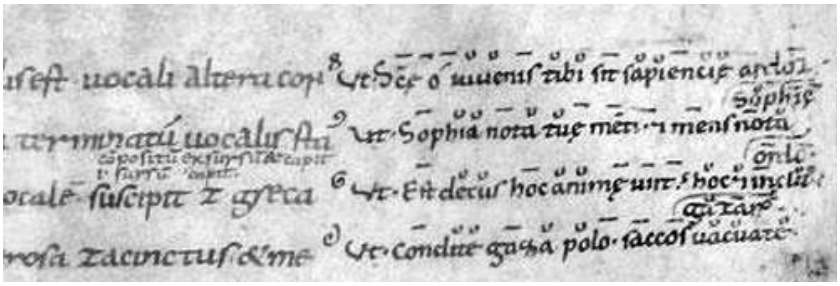


Fig. 2 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 46, f. 74r

Fig. 3 – Erlangen, Universitätsbibliothek, 380, f. 82v

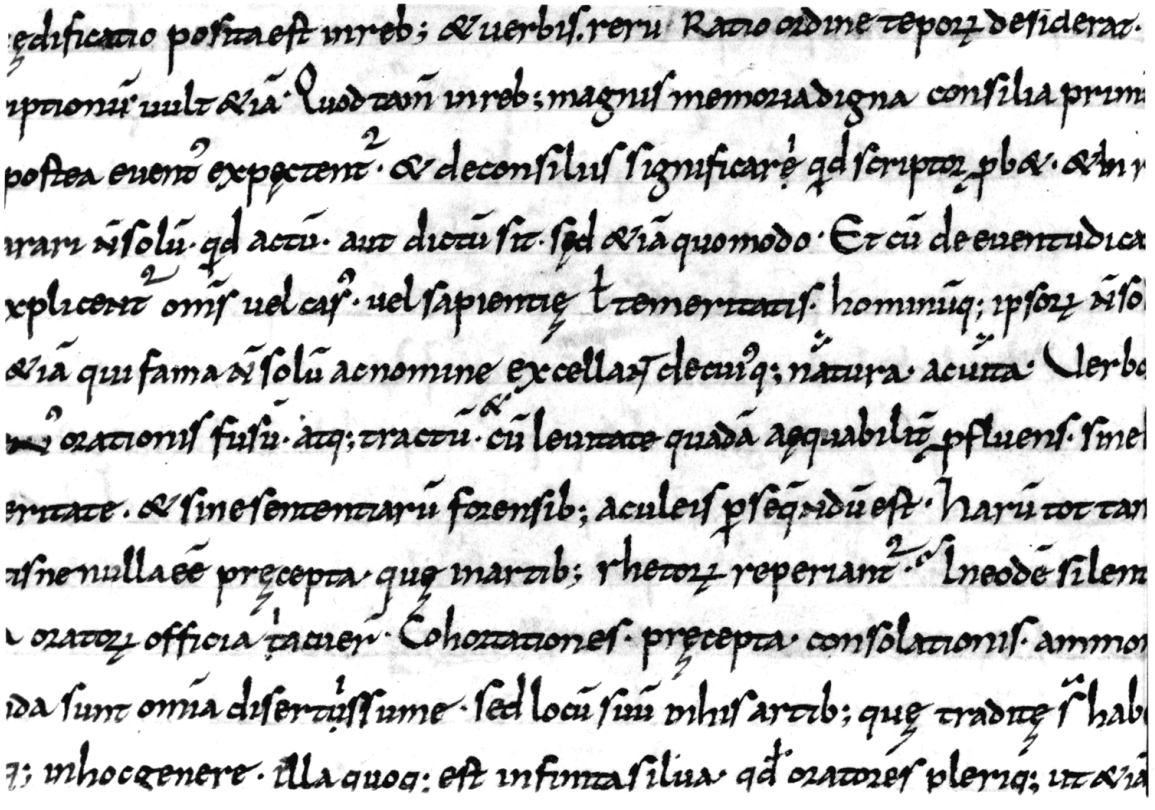


Fig. 4 – Erlangen, Universitätsbibliothek, 380, f. 104v

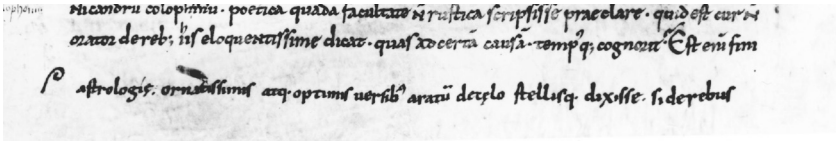


Fig. 5 – Erlangen, Universitätsbibliothek, 380, f. 85r

Fig. 6 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 42, f. 1r

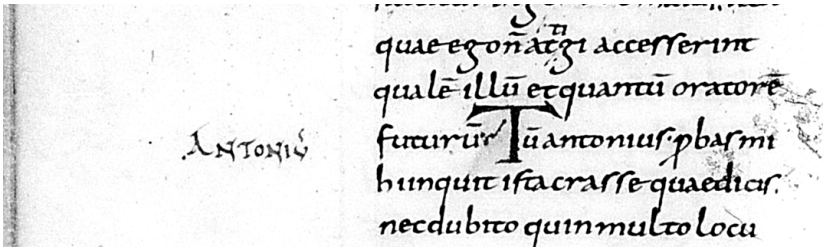


Fig. 7 – London, British Library, Harley 2736, f. 11v

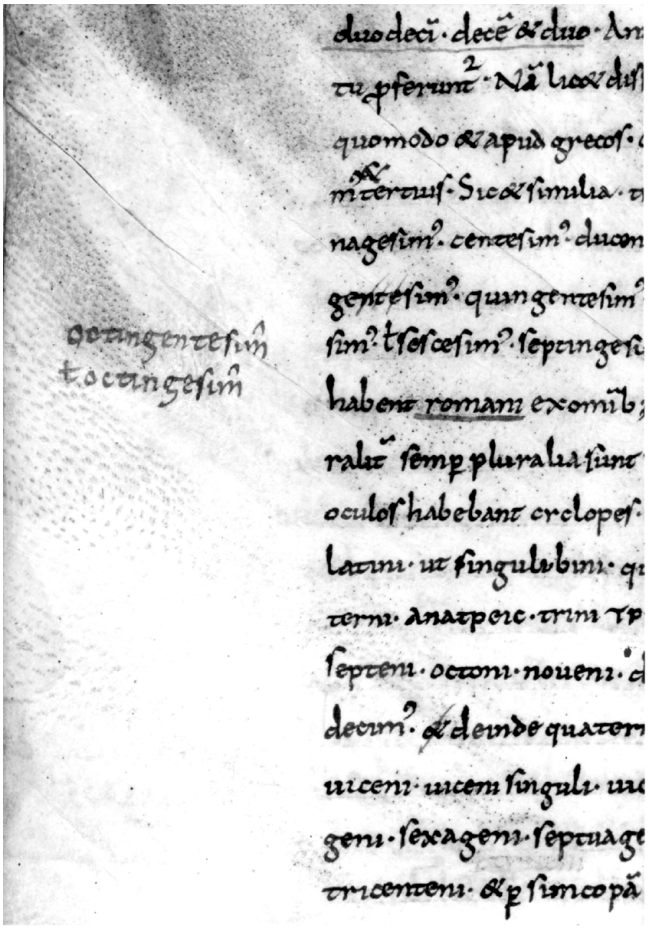


Fig. 8 – Erlangen, Universitätsbibliothek, 380, f. 149v

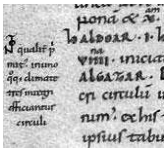


Fig. 9 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 225, f. 26v

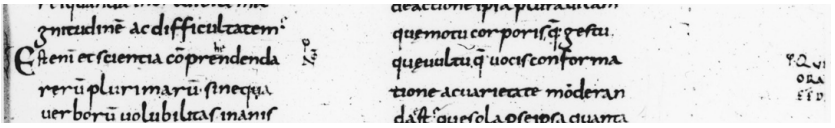


Fig. 10 – London, British Library, Harley 2736, f. 3r

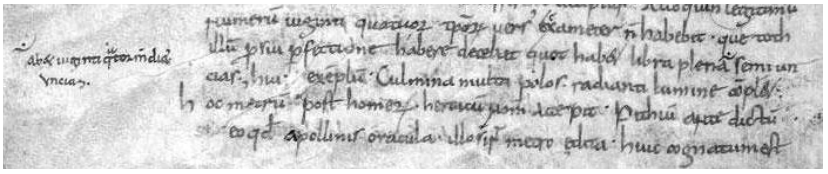


Fig. 11 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 106, f. 14v

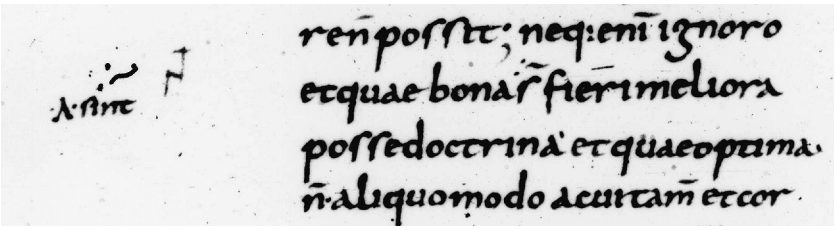


Fig. 12 – London, British Library, Harley 2736, f. 16v

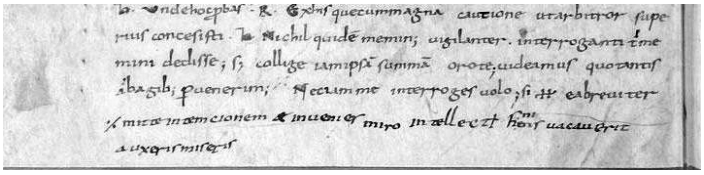


Fig. 13 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 106, f. 45v

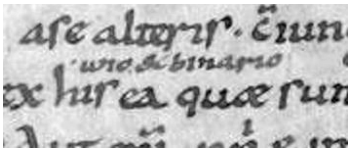


Fig. 14 – Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 168, f. 66v

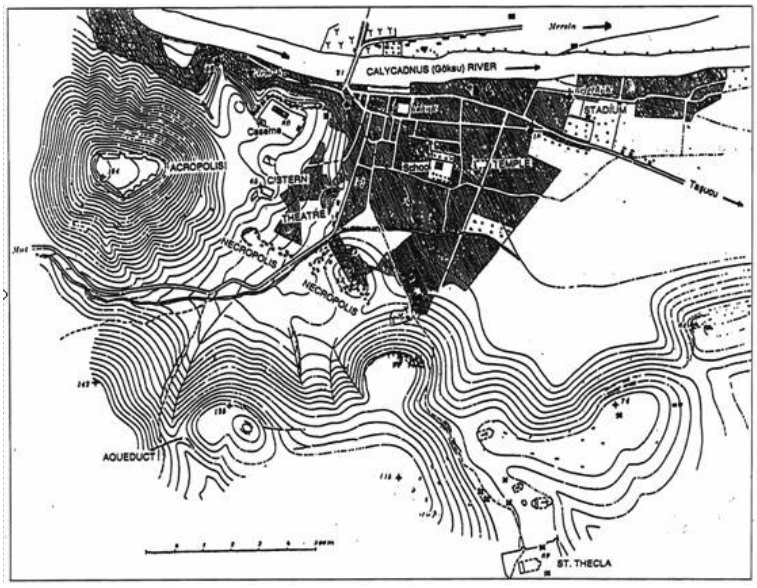


Fig. 1a – Silifke. Pianta con i resti della città monastica di Santa Tecla a sud

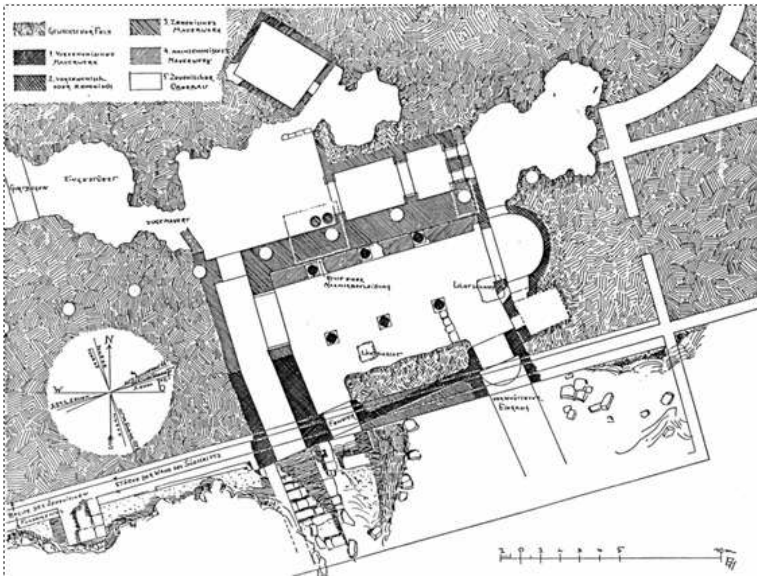


Fig. 1b – Silifke. Santa Tecla, planimetria della grotta e della chiesa rupestre (in nero)

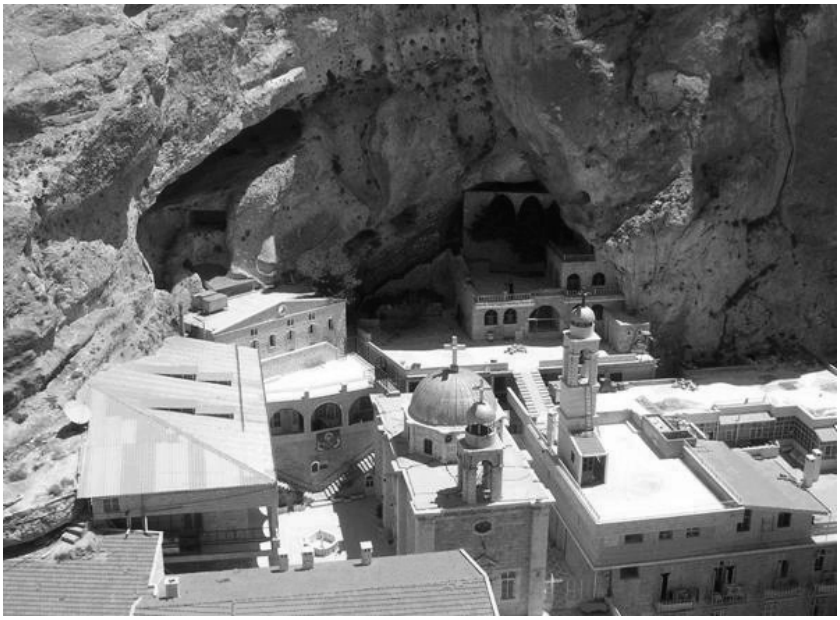


Fig. 2a – Maalula, grotta di Santa Tecla

Fig. 2b – Efeso, grotta di San Paolo, pittura con Tecla, Paolo e Teoclia

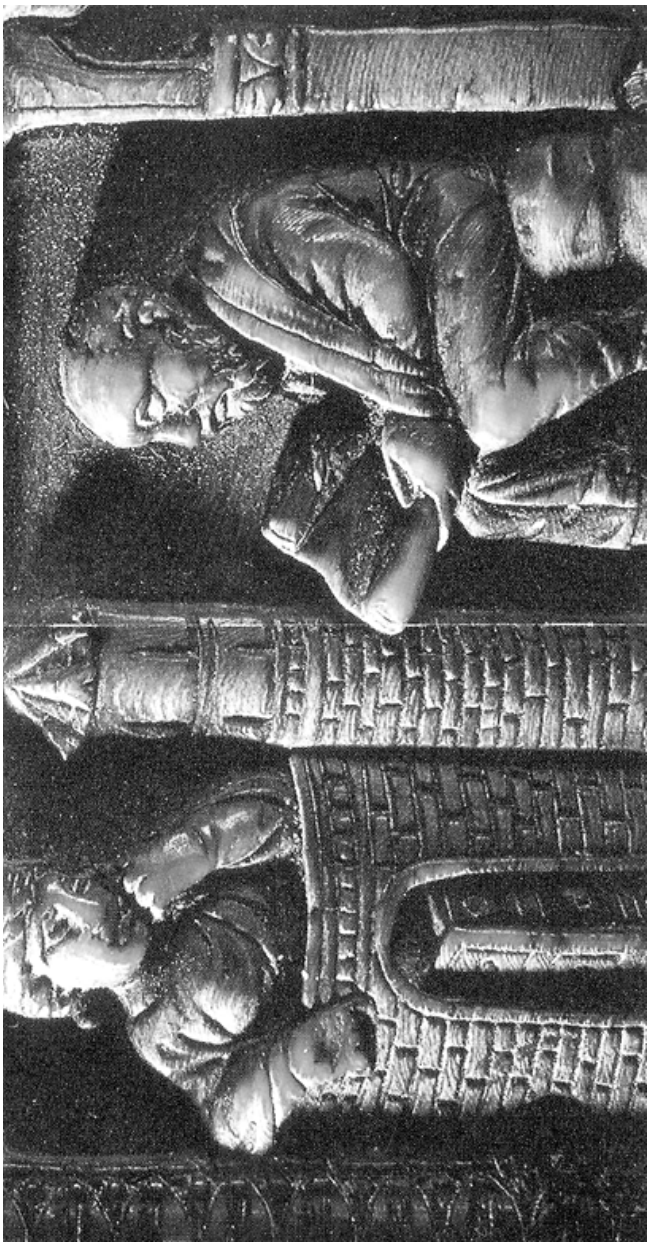


Fig. 3a – Paolo e Tecla, placchetta d'avorio (Londra, British Museum)

Fig. 3b – Sarcofago con al centro filosofo in atto di leggere (Roma, Santa Maria Antiqua)

Fig. 3c – Sarcofago con al centro filosofo e figura femminile intenta ad ascoltarlo (Roma, Palazzo Sanseverino), da *RCAS*, I

Fig. 4a – Bagawat, Tecla e Paolo dipinti sulla cupola di un sepolcro

Fig. 4b-c – Particolari di sarcofago con Paolo catturato da Tamiri alla presenza di Tecla (a sinistra il martirio di Paolo; Marsiglia, cripta di San Vittore), da *RCAS*, III

Fig. 4d – Frammento di sarcofago con Paolo al timone della nave Tecla (Roma, Musei Capitolini), Foto Giovanni Lattanzi, Giulianova

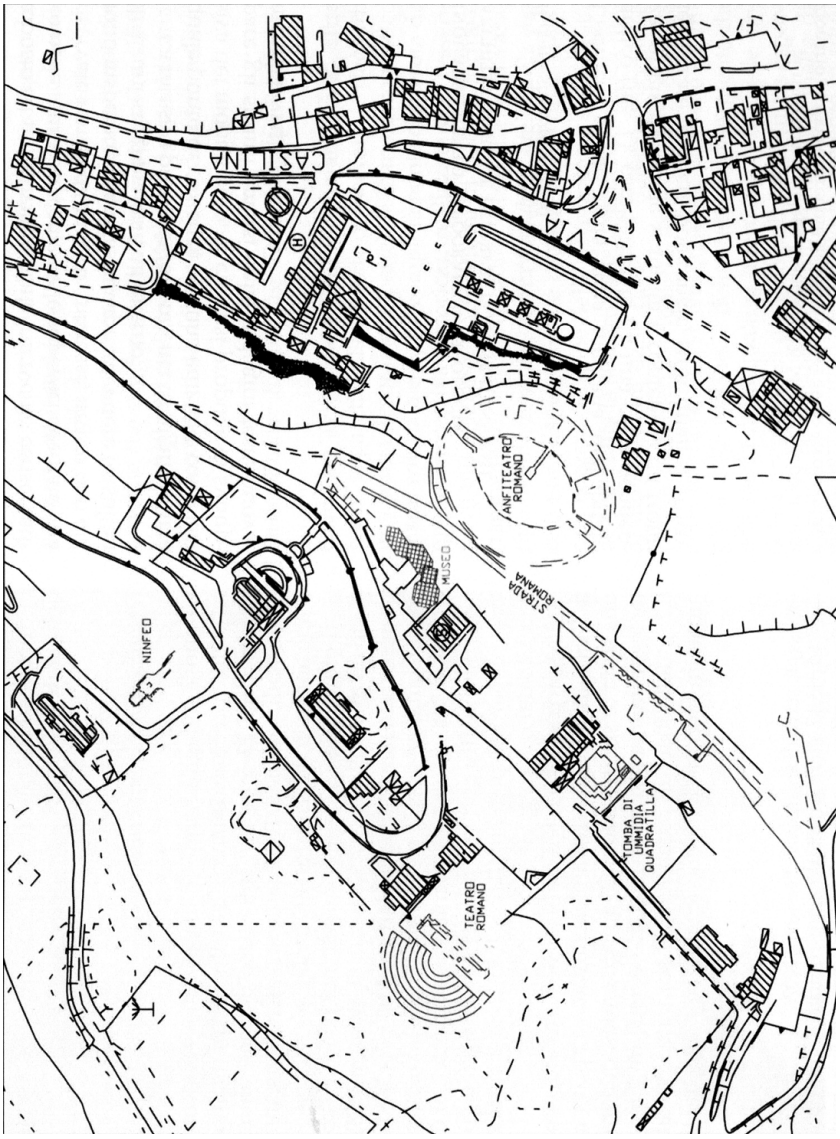


Fig. 1 – Cassino (FR), rilievo aerofotogrammetrico dell'area archeologica con indicazione dei principali monumenti (da BETORI – TANZILLI – VALENTI 2009, p. 483 fig. 1)

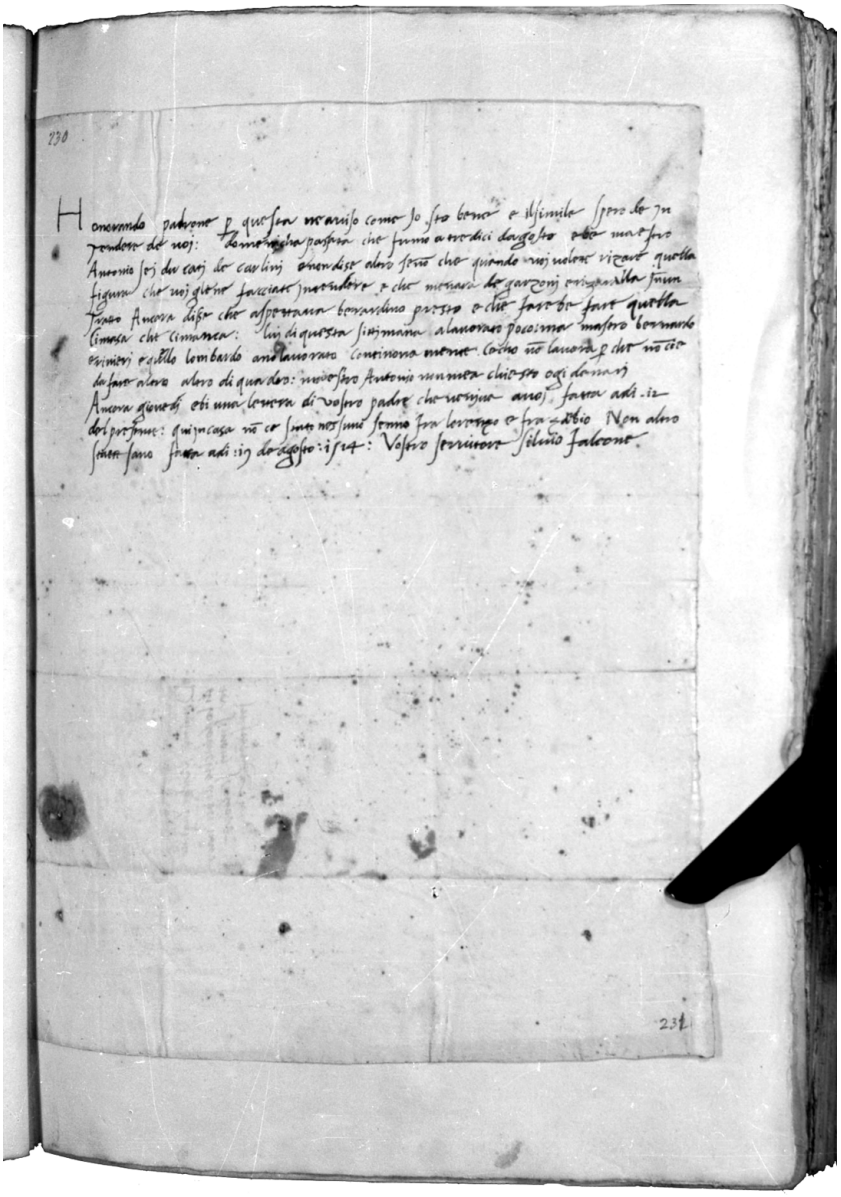


Fig. 1 – Silvio Falcone: Roma, 19 agosto 1514

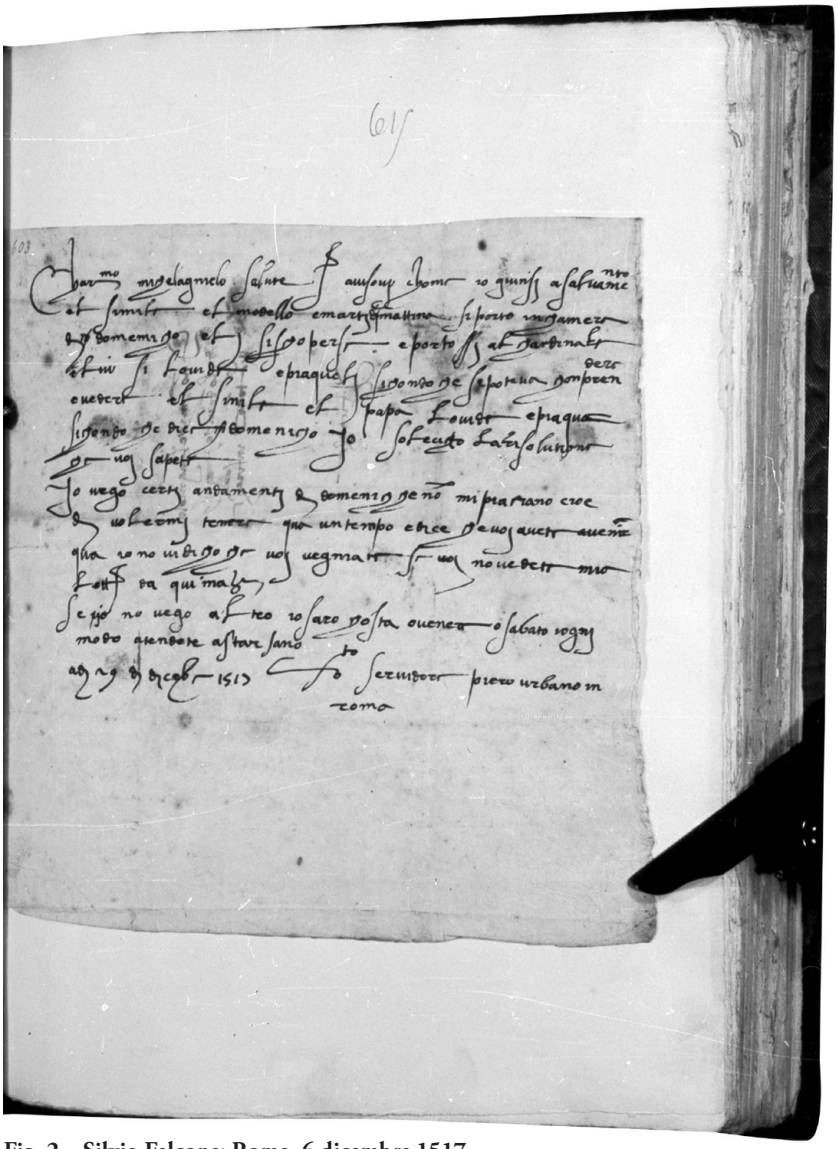


Fig. 2 – Silvio Falcone: Roma, 6 dicembre 1517

Fig. 1 – Bernardino Passeri, Aliprando Caprioli, *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, Romae 1579 (©Biblioteca Nazionale Centrale di Roma)

Fig. 2 – Bernardino Passeri, Aliprando Caprioli, *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, Romae 1596 (©Biblioteca Nazionale Centrale di Roma)

Fig. 3 – Bernardino Passeri, disegno preparatorio per *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, Firenze, Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi

Fig. 4 – Bernardino Passeri, disegno preparatorio per *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, Firenze, Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi

Fig. 5 – Bernardino Passeri, Aliprando Caprioli (da *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*), Romae 1579 (©Biblioteca Nazionale Centrale di Roma)

Fig. 6 – Bernardino Passeri, Aliprando Caprioli (da *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*), Romae 1596 (©Biblioteca Nazionale Centrale di Roma)

Fig. 7 – Bernardino Passeri (attr.), Particolare del *Battesimo di Cristo*, Roma, chiesa del Gesù, cappella Taro (Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Polo Museale Romano)

Fig. 8 – Anonimo, *S. Benedetto accoglie Mauro e Placido*, Abbazia di Montecassino, pinacoteca (Regione Lazio. Archivio CRD)

Fig. 9 – Marco Mazzaroppi, *S. Benedetto e s. Scolastica di fronte alla Vergine*, Abbazia di Montecassino (Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Polo Museale Romano)

Fig. 10 – Marco Mazzaroppi, *La Madonna di Costantinopoli tra i s. Benedetto e Francesco e donatore*, Pescocostanzo, Collegiata di Santa Maria del Colle (Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Soprintendenza per i Beni Storici, artistici e etnoantropologici dell'Abruzzo)

Fig. 11 – Marco Mazzaroppi, *Ascensione di Cristo*, Abbazia di Montecassino (Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Polo Museale Romano)

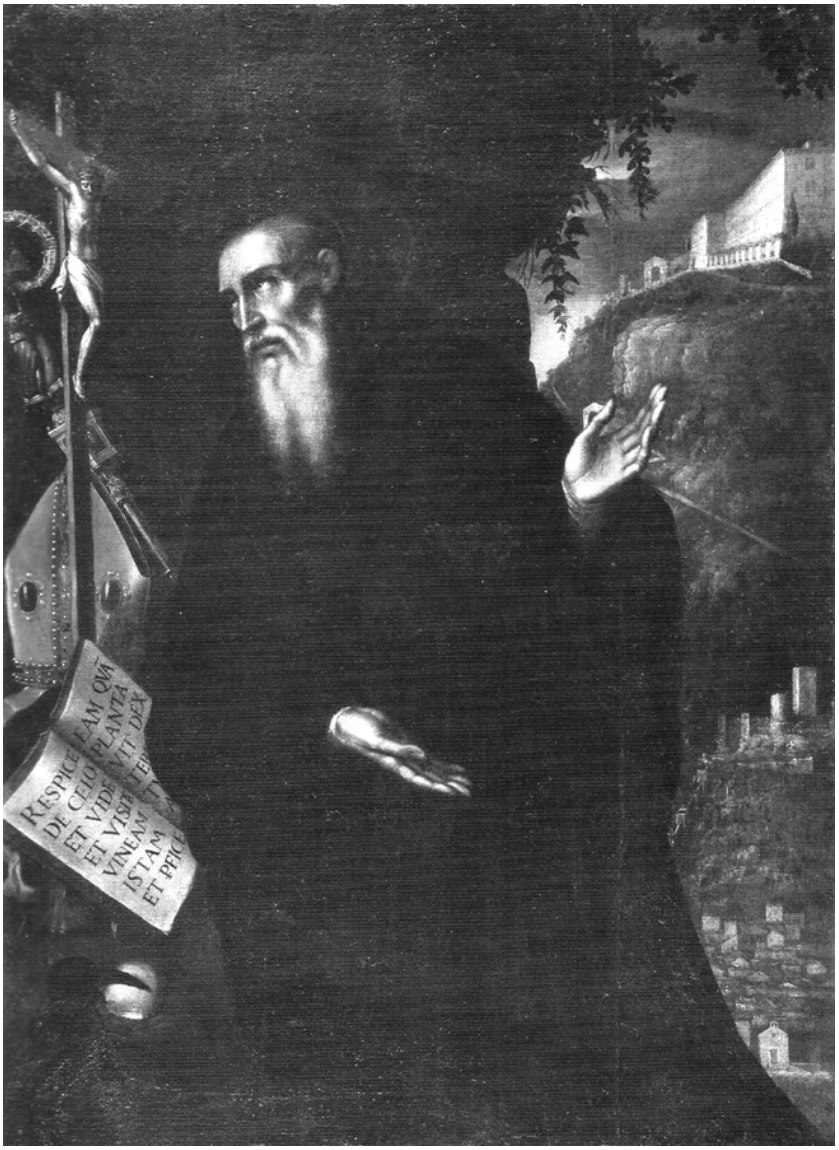


Fig. 12 – Marco Mazzaroppi, *San Benedetto chiede al Crocifisso protezione su Montecassino e San Germano*, Palermo, Abbazia di San Martino delle Scale

Fig. 13 – Marco Mazzaroppi, *San Benedetto chiede al Crocifisso protezione su Montecassino e San Germano*, Abbazia di Montecassino, Pinacoteca (Regione Lazio. Archivio CRD)

Fig. 14 – Marco Mazzaroppi, *Madonna col Bambino e s. Benedetto che legge la Regola a due monache benedettine*, Sorrento, Museo Correale

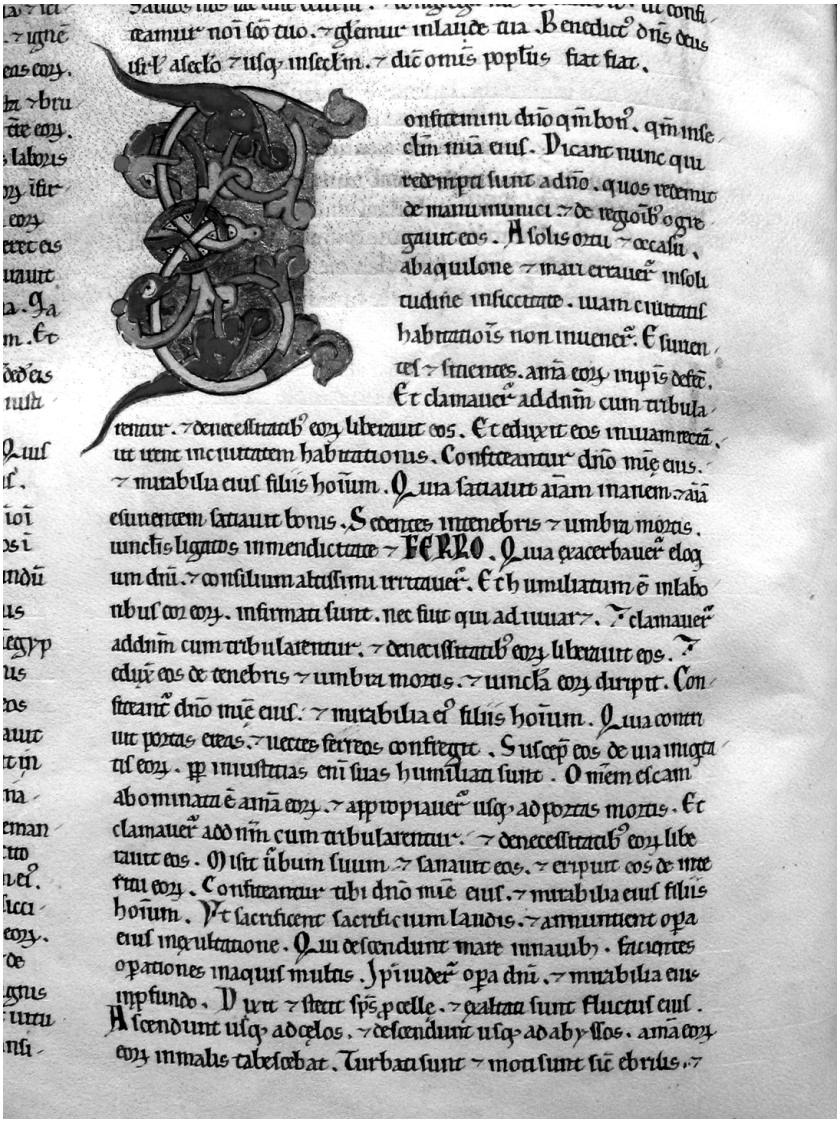


Fig. 1 – Montecassino, Archivio dell'Abbazia, 557, p. 254