

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze storiche,  
archeologiche e filologiche I, 2 - 2016

ISSN 2499-8923

#### DIRETTORE RESPONSABILE

Vincenzo Fera (Messina)

#### COMITATO SCIENTIFICO

Giorgio Forni (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Elena Caliri (Messina), Johnatan Prag (Oxford), François de Catallaÿ (Brussel), Elena Maria Giovanna Di Blasi (Messina), Petros Petsimeris (Sorbonne), Antonio Baglio (Messina), László Csorba (Budapest)

#### COMITATO DI REDAZIONE

Alessandro Arangio (Messina), Antonio Baglio (Messina), Rossana Barcellona (Catania), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Maria Caltabiano (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Maria Rosa Cannatà (Messina), Giuseppe Caridi (Messina), Dario Caroniti (Messina), Eligio Daniele Castrizio (Messina), Paola Colace (Messina), Renato Corona (Messina), Giovanni Cupaiuolo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Elena Maria Giovanna Di Blasi (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Matteo Durante (Messina), Santi Fedele (Messina), Pasquale Fornaro (Messina), Giorgio Forni (Messina), Daniela Gionta (Messina), Roberto Guarneri (Messina), Saverio Guida (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Caterina Malta (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Rosario Pintaudi (Messina), Antonino Pinzone (Messina), Sergio Piraro (Messina), Corradina Polto (Messina), Francesco Vincenzo Pomponio (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Giuseppe Restifo (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Elena Santagati (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

#### COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

#### GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

#### CURATORE DI GRAFICA

Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: [fera@unime.it](mailto:fera@unime.it)

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>

## SOMMARIO

ANNUNZIATO MODAFFERI, <i>Tra scienza e mito. Le isole di Filostrato Maior (Im. II 17)</i>	5
MAURO MORMINO, <i>Alcune osservazioni sul ruolo e il significato del sacerdozio nella Vita Ignatii (BHG 817) di Niceta David il Paflagone</i>	39
MICHELE GIUSEPPE MANICONE, <i>La tassazione diretta nel Regno di Napoli tra la fine del XIII e la metà del XV secolo: la Basilicata angioina e aragonese in una prospettiva comparativa</i>	77
GIUSEPPE CAMPAGNA, <i>Contra Iudaeos. 'Pogrom' in Sicilia fra tardo medioevo e prima età moderna</i>	129
RAPHAEL MERIDA, <i>Note a due vocabolari pascoliani</i>	151
FRANCESCO GALATÀ, <i>Esercizi di traduzione a casa Pascoli: Gallus moriens</i>	161



ANNUNZIATO MODAFFERI

TRA SCIENZA E MITO. LE ISOLE DI FILOSTRATO MAIOR  
(*IM.* II 17)*Le isole nell'immaginario greco\**

All'interno della galleria di descrizioni di quadri che costituisce le *Imagines* di Filostrato *Maior*, l'*imago* più lunga e complessa è quella in cui l'autore immagina di compiere un viaggio straordinario attraverso un arcipelago composto da un imprecisato numero di isole, delle quali omette di indicare la collocazione geografica, limitandosi a introdurre il periplo con poche semplici indicazioni sulle condizioni del mare e delle terre che saranno visitate; ciascuna isola si presenta allo sguardo del lettore con l'evidenza delle proprie caratteristiche, che la rendono un *unicum*, e, nel loro complessivo susseguirsi, trasformano il viaggio in una lunga sequenza di θαύματα.

Il territorio insulare ha rivestito da sempre una notevole importanza nel mondo greco e, in alcuni casi, è stato indicato come sede di stranezze: si pensi, ad esempio, alla particolare caratterizzazione di alcune isole già nell'*Odissea*<sup>1</sup>. L'eco di una concezione favolistica ascrivibile al territorio insulare si riverbera nella letteratura alimentando particolarmente lo sviluppo di due generi di scritti, autonomi ma tra loro accostabili, la letteratura utopistica e quella paradossografica. L'idea, comune ai due generi, ruota attorno alla caratterizzazione di territori lontani come luoghi straordinari, la cui

\* Un sincero ringraziamento è dovuto al *referee* anonimo di questo contributo per i preziosi suggerimenti forniti.

<sup>1</sup> F. PRONTERA, s. v. 'Insel' in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 138 (1997), 317-21.

identificazione geografica si colloca ai confini del mondo, spesso oltre il limite delle Colonne d'Eracle. Si pensi ad esempio all'utopia dell'Atlantide platonica, enorme isola sede di una civiltà perfetta e di una natura incredibilmente feconda, o al mito delle μακάρων νῆσοι. La letteratura paradossografica, sviluppatasi come genere autonomo in età alessandrina<sup>2</sup>, esalta l'interesse per la dimensione del meraviglioso, puntando l'attenzione in particolare sul versante naturalistico, botanico, zoologico, ma anche antropologico ed etnografico: dalla dirompente energia di un'eruzione vulcanica alla presenza di varietà botaniche insolite, dallo spettacolo di cristallini corsi d'acqua a quello di uomini con curiose conformazioni fisiche; luogo privilegiato di queste descrizioni di *mirabilia* è molto spesso proprio il territorio delle isole.

### *Le isole, fonti mitologiche e modelli letterari*

A una valutazione attenta del testo è possibile discernere, come normalmente accade nell'*ekphrasis* filostratea, due distinti livelli di informazioni: uno riconducibile agli elementi del dipinto che l'autore descrive, l'altro costituito dalle nozioni erudite che egli utilizza per conferire al testo e alle sue descrizioni maggiore ricchezza e vivacità. Questo secondo livello finisce spesso per prevalere sul primo e Filostrato si allontana dall'evidenza del (presunto) dipinto descritto, dilatandone i confini attraverso riferimenti mitologici o spiegazioni scientificamente erudite: deduce, immagina, suggerisce per conferire alla rappresentazione una nuova dinamicità, costruendo, fin dal patto iniziale stretto con il suo interlocutore, un viaggio in una terra priva di punti di riferimento, straniante, nella quale tuttavia affiorano sistematicamente gli appigli sicuri della cultura letteraria, dell'allusione colta, che il 'viaggiatore' può riconoscere. La collezione di curiosità è volutamente inserita sullo sfondo di una natura trasfigurata, che più volte si erge a protagonista assoluta attraverso le descri-

<sup>2</sup> A. GIANNINI, *Studi sulla paradossografia greca, II, Da Callimaco all'età imperiale*, «Acme», 17, 1 (1964), 99-140.

zioni di particolari dai contorni quasi edenici o che ne esaltano la spettacolare energia: così la prima isola è ricca di acqua e di vegetazione floreale, la sesta straordinariamente rigogliosa per i frutti perenni e lussureggianti della vite, mentre la terza è sconvolta dalla violenza dei fenomeni tellurici, la quarta da quelli vulcanici e l'ultima dall'eccezionale forza dell'acqua. Analizziamo dunque il testo dell'*imago* in questione isola per isola<sup>3</sup>:

### 1.

Βούλει, ὦ παῖ, καθάπερ ἀπὸ νεῶς διαλεγόμεθα περὶ τουτωνῶν τῶν νήσων, οἷον περιπλέοντες αὐτάς τοῦ ἥρος, ὅτε Ζέφυρος ἰλαρὰν ἐργάζεται θάλατταν προσπνέων τῆς ἑαυτοῦ αὔρας; ἀλλ' ὅπως ἐκὼν λελήση τῆς γῆς, καὶ θάλαττά σοι ταυτὶ δόξει μῆτ' ἐξηρμένη καὶ ἀναχαιτίζουσα μῆθ' ὑπτία καὶ γαληνή, πλωτὴ δέ τις καὶ οἷον ἔμπνουσ. ἰδοὺ ἐμβεβλήκαμεν· ξυγχωρεῖς γάρ που; καὶ ὑπὲρ τοῦ παιδὸς ἀποκρίνασθαι· 'ξυγχωρῶ καὶ πλέωμεν'. ἡ μὲν θάλαττα, ὡς ὀρᾷς, πολλή, νῆσοι δ' ἐν αὐτῇ μὰ Δί' οὐ Λέσβος οὐδ' Ἴμβρος ἢ Λῆμος, ἀλλ' ἀγελαῖαι καὶ μικραί, καθάπερ κῶμαί τινες ἢ σταθμοὶ ἢ νῆ Δία ἐπαύλια τῆς θαλάττης.

Vuoi, ragazzo, che parliamo di queste isole qui come se ci navigassimo intorno da una nave in primavera, quando Zefiro rende il mare spumeggiante soffiando la sua brezza? Dovrai spontaneamente dimenticare la terraferma e questo ti sembrerà il mare, né mosso e indocile né liscio e tranquillo, ma favorevole alla navigazione e come vivo. Ecco, ci siamo messi ai remi: dunque acconsenti? E da parte del fanciullo la risposta fu: 'Acconsento, navighiamo'. Il mare, come vedi, è grande, le isole che ci sono, per Zeus, non sembrano né Lesbo, né Imbro o Lemno, ma in gruppi e piccole come certi villaggi o ripari o, per Zeus, piccoli poderi del mare.

Il viaggio immaginario che l'autore propone al suo discepolo si presenta come un periplo a bordo di un'imbarcazione che consenta ai viaggiatori di scrutare le isole rappresentate nel dipinto una alla volta con maggiore attenzione. L'autore invita il suo interlocutore, sia egli il ragazzo o il lettore<sup>4</sup>, a entrare con i sensi dentro il dipinto,

<sup>3</sup> Per quanto riguarda il testo greco, si è scelto di seguire l'edizione curata da E. KALINKA - O. SCHÖNBERGER: PHILOSTRATOS, *Die Bilder*, München 1968.

<sup>4</sup> Nel proemio dell'opera (*pröem.* 4) l'autore introduce la descrizione dei quadri della galleria napoletana come una lezione erudita a beneficio del giovane figlio del

lo spinge a uno sforzo di immaginazione che prevede come primo passaggio il volontario e dichiarato abbandono della dimensione del reale: si viene dunque spronati a dimenticare la terra da cui la nave si appresta a salpare, per concentrare la propria attenzione esclusivamente sul mare<sup>5</sup>. Filostrato introduce la descrizione del paesaggio insulare riferendosi a tutto l'arcipelago in modo alquanto vago, si limita a evidenziare come le isole rappresentate siano diverse da Lesbo, Imbro e Lemno, alludendo presumibilmente al fatto che si tratta di tre isole vicine tra loro e tra le più grandi dell'Egeo, più estese di quelle che saranno oggetto dell'*ekphrasis*, che invece sembrano configurarsi come un arcipelago lontano e di difficile identificazione<sup>6</sup>. Il riferimento alle tre isole più grandi presso le coste della Troade merita un breve approfondimento poiché esse sono tutte citate all'interno dell'*Heroicus*, pur se in luoghi diversi del testo: in particolare Imbro e Lemno sono menzionate in riferimento a un episodio riguardante un gigante, sepolto dagli dei sotto le due isole, le cui ossa, riemerse alla vista in seguito a un terremoto, mostravano le connessioni tra le parti ormai spezzate<sup>7</sup>. Il confronto è significativo se si considera che nell'*imago* Filostrato farà riferimento alle ossa del gigante Tifeo sepolte sotto un vulcano (§5). Tornando alla visione d'insieme delle isole presentate dall'autore, degno di interesse appare

suo ospite, al quale si rivolge direttamente all'inizio di questa *imago* e in altri punti dell'opera. La voce dell'autore, al di fuori del contesto di produzione del discorso, reale o immaginario che sia, diventa un riferimento al lettore che nel procedere della descrizione, come il ragazzo, ascolta le parole del maestro e sale virtualmente a bordo della nave pronta a salpare.

<sup>5</sup> Per un confronto tra l'inizio di questa *imago* e il proemio alle *Imagines* si veda M. BAUMANN, *Bilder schreiben. Virtuose Ekphrasis in Philostrats Eikones*, Berlin 2011, 76-77.

<sup>6</sup> Lo mette in evidenza J. F. MOFFITT, *Philostratus and the Canaries*, «Gerión», 8 (1990), 241-61.

<sup>7</sup> *Heroic.* 8, 11 εἶπε δὲ καὶ ὡς γίγας εἶη τῶν βεβλημένων. ὁ δὲ ἐν Λήμῳ φανείς, ὃν Μενεκράτης ὁ Στειριεὺς εὗρε, μέγιστός τε ἦν καὶ εἶδον αὐτὸν πέρυσιν ἐξ Ἰμβροῦ πλεύσας, δι' ὀλίγου γὰρ ἦν ἐς τὴν Λῆμον. τὰ μὲν οὖν ὅσα οὐκέτι ἐν κόσμῳ ἑώρατο, καὶ γὰρ οἱ σπόνδυλοι ἀπ' ἀλλήλων ἔκειντο σεισμοῖς, οἶμαι, διενεχθέντες, καὶ τὰ πλευρὰ ἐξήρμιστο τῶν σπονδύλων, ἐνθυμουμένῳ δὲ αὐτὰ ὁμοῦ τε καὶ κατὰ ἓν, φρικῶδες ἐδόκει τὸ μέγεθος καὶ οὐ ῥάδιον ἀνατυποῦσθαι. Si noti inoltre che Imbro e Lemno sono citate, insieme a Samo, in Hom. *Il.* 24, 753.

l'utilizzo di un campo semantico che allude metaforicamente a un ambiente campestre, introducendo volutamente elementi di confusione tra dimensione marina e terrestre e un certo senso di straniamento che sarà caratterizzante dei primi territori<sup>8</sup>.

## 2.

ἡ μὲν δὴ πρώτη σφῶν ἐρυμνὴ τέ ἐστι καὶ ἀπότομος καὶ τειχίρης τὴν φύσιν ἀκρωνυχίαν ἐξαίρουσα πανόπτη Ποσειδῶνι, κατάρρους τε καὶ ὑγρὰ καὶ τὰς μελίττας βόσκουσα ὀρειοῖς ἄνθεσιν, ὧν δρέπεσθαι καὶ τὰς Νηρηίδας εἰκός, ὅταν τῇ θαλάττῃ ἐπιπαίζωσι.

La prima di queste è scoscesa e cinta da mura naturali che ne fanno una fortezza; innalza una vetta a Posidone che tutto vede, è ricca d'acqua e umida, e nutre le api con fiori montani, dei quali sembra facciano raccolta anche le Nereidi, quando si divertono sul mare.

Nelle prime tre isole la ricerca della curiosità trova il suo filo conduttore nella connotazione atipica della figura del dio Posidone. La prima isola è quella che l'autore descrive in modo più conciso, evidenziandone l'aspetto selvatico come conseguenza di una conformazione naturale che la rende di difficile accesso. Elemento distintivo è la vetta dedicata al dio del mare, definito curiosamente πανόπτης<sup>9</sup>; l'aspetto straniante viene accentuato poi dalla connessione che l'autore fa tra i fiori del bel paesaggio montano e le Nereidi, figure mitologiche tipicamente marine<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> ἀγελαῖαι, κῶμαι, σταθμοί, ἐπαύλια.

<sup>9</sup> L'aggettivo descrive la capacità di *vedere tutto*, prerogativa che non rientra tra le caratteristiche canoniche del dio del mare: si tratta di un'attribuzione assolutamente singolare per Posidone, essendo questo epiteto normalmente attribuito al gigante Argo e occasionalmente al sole o a Zeus. C. L. KAYSER (*Flavii Philostrati Opera*, II, Lipsiae 1871, 446) metteva in luce la possibile connessione di questo curioso epiteto con quanto riportato da Pausania in merito ad un tempio nelle vicinanze di Megalopoli in cui il dio era venerato come ἐπόπτης (8, 30, 1 πλησίον δὲ ἦδη τῆς πόλεως Ποσειδῶνός ἐστιν Ἐπόπτου ναός), tuttavia l'epiclesi è differente (vd. M. JOST - M. CASEVITZ - J. MARCADEEAN, *Pausanias Description de la Grèce. Livre VIII. L'Arcadie*, Paris 1998, 229 e Pausania, *Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, a cura di M. MOGGI - M. OSANNA, Milano 2003, 430: mentre ἐπόπτης può essere tradotto con *colui che veglia su*, πανόπτης ha il significato di *colui che vede tutto*).

<sup>10</sup> KAYSER, *Flavii Philostrati Opera*, 446. L'autore sembra alludere ad alcuni versi

## 3.

τὴν δὲ νῆσον τὴν ἐφεξῆς ὑπτίαν τε καὶ γεώδη οὖσαν οἰκοῦσι μὲν ἀλιεῖς τε καὶ γεωργοὶ ἅμα, ξυμβάλλονται δὲ ἀγορὰν ἀλλήλοισι οἱ μὲν τῶν γεωργοῦμένων, οἱ δὲ ὧν ἤγρευσαν, Ποσειδῶ δὲ τουτονὶ γεωργὸν ἐπ' ἀρότρου καὶ ζεύγους ἴδρυνται λογιούμενοι αὐτῷ τὰ ἐκ τῆς γῆς, ὡς δὲ μὴ σφόδρα ἠπειρώτης ὁ Ποσειδῶν φαίνοιτο, πρῶρα ἐμβέβληται τῷ ἀρότρῳ καὶ τὴν γῆν ῥήγνυσιν οἶον πλέων.

Pescatori e contadini abitano insieme l'isola successiva, che è piana e terrosa; fanno mercato tra loro, gli uni dei prodotti della terra, gli altri della pesca. Hanno eretto questo Posidone contadino sopra un aratro e un giogo, per attribuirgli i prodotti della terra; perché Posidone non appaia troppo terrestre, è stata aggiunta all'aratro una prua e, come navigando, solca la terra.

La confusione dell'elemento marino con quello terrestre, accennata nell'isola precedente, diventa centrale nella seconda isola, dove Posidone è direttamente connesso con la dimensione contadina e apparentemente legato alla fertilità della terra, essendo raffigurato attraverso un simulacro che lo coglie nell'inequivocabile atto di ararla. Se la caratterizzazione del dio come divinità terrestre può non essere considerata insolita per la sua connessione con i fenomeni sismici, straniante è l'immagine di Posidone γεωργός<sup>11</sup>. Si è notato

di Teocrito nei quali il Ciclope confessa di essersi innamorato della Nereide Galatea che si era recata a cogliere giacinti dal monte: 11, 25-27 ἠράσθην μὲν ἔγωγε τεοῦς, κόρα, ἀνίκα πρᾶτον | ἦνθες ἐμᾶ σὺν ματρὶ θέλοισ' ὑακίνθινα φύλλα | ἐξ ὄρεος δρέψασθαι, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἀγεμόνευον; proprio l'episodio mitico teocriteo è ripreso da Filostrato come argomento principale dell'*imago* successiva (2, 18 *Ciclope*).

<sup>11</sup> Si noti come lo stesso Filostrato alluda alla caratteristica di Posidone come ἐννοσίγαιος paragonando l'incedere della prua connessa all'aratro con cui il dio è raffigurato a una nave che τὴν γῆν ῥήγνυσιν οἶον πλέων. Un interessante confronto per questa immagine di Posidone può essere un passo di Pausania che riporta notizia di un santuario presso Trezene in cui il dio viene venerato come φυτάλιμος, *nutritore* (2, 32, 8). In F. JACOBS - F. TH. WELCKER (*Philostratorum Imagines et Callistrati statuae*, Lipsiae 1825, *ad loc.*) si mette in luce che già G. OLEARIUS (*Philostratorum quae supersunt omnia*, Lipsiae 1709, *ad loc.*) aveva ricordato l'attribuzione a Posidone di questo epiteto, pur senza citare il passo di Pausania in cui il fatto che il dio abbia smesso di manifestare la sua ostilità rendendo sterile il terreno con la salsedine viene interpretato come un segno attraverso il quale lo stesso dio si rende favorevole alla coltivazione. Ulteriori attestazioni dell'epiteto in riferimento a Posidone sono in Plut. *Sept. sap. conv.* 158e; *Quaest. conviv.* 675f etc.

come, a partire dal paragrafo introduttivo, l'autore abbia fatto riferimento in più di una circostanza al paesaggio marino utilizzando termini riconducibili al mondo agricolo pastorale e come abbia creato delle allusioni più o meno esplicite a una confusione di terra e mare, quasi che il mare possa essere scambiato per un vasto campo coltivabile. Similmente in 2, 14 (*Tessaglia*), *imago* che sarà riferimento centrale anche per l'isola successiva, l'autore presenta Posidone raffigurato esplicitamente come 'dio di terraferma', benché nella sua qualità di ἐννοσίγαιος, mentre guarda le pianure come fossero il mare<sup>12</sup>. Specialmente in *Amimone* (1, 8, 1) il dio è descritto, con riferimento a Hom. *Il.* 13, 20 sgg., mentre *cammina sul mare (come fosse terraferma)*<sup>13</sup> viaggiando su un carro: un'immagine richiamata nuovamente in *Ippodamia* (1, 17, 2)<sup>14</sup>. L'isola prevede poi una presenza umana, descritta secondo una categorizzazione in due gruppi distinti degli abitanti, pescatori e agricoltori: dal testo non è possibile ricavare un'immagine chiara del modo in cui gli uomini siano rappresentati nel dipinto e l'attenzione che Filostrato dedica a queste figure sembra complessivamente scarsa.

#### 4.

αἱ δ' ἐχόμεναι τούτων νῆσοι δύο μία μὲν ἄμφω ποτὲ ἦσαν, ραγεῖσα δὲ ὑπὸ τοῦ πελάγους μέση ποταμοῦ εὖρος ἑαυτῆς ἀπηνέχθη. τουτὶ δ' ἔστι σοι καὶ παρὰ τῆς γραφῆς, ὃ παῖ, γινώσκεις· τὰ γὰρ ἐσχισμένα τῆς νήσου παραπλήσιά που ὄρᾳς καὶ ἀλλήλοις ζύμμετρα καὶ οἷα ἐναρμόσαι κοῖλα ἐκκειμένοις. τοῦτο καὶ ἡ Εὐρώπη ποτὲ περὶ τὰ Τέμπε τὰ Θετταλικά ἔπαθε· σεισμοὶ γὰρ κάκεινῃν ἀναπτύξαντες τὴν ἀρμονίαν τῶν ὀρῶν ἐναπεσημήναντο τοῖς τμήμασι, καὶ πετρῶν τε οἴκοι φανεροὶ ἔτι παραπλήσιοι ταῖς ἐξηρμοσμέναις σφῶν πέτραις, ὕλη θ', ὀπόσην σχισθέντων τῶν ὀρῶν ἐπισπέσθαι εἰκόσ, οὐπω ἄδηλος· λείπονται γὰρ δὴ ἔτι αἱ εὐναὶ τῶν δένδρων. τὸ μὲν δὴ τῆς νήσου πάθος τοιοῦτον ἠγώμεθα, ζεῦγμα δὲ ὑπὲρ τοῦ πορθμοῦ βέβληται, ὡς μίαν ὑπ' αὐτοῦ φαίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὑποπλεῖται τοῦ ζεύγματος, τὸ δὲ ἀμαξεύεται· ὄρᾳς γὰρ που τοὺς διαφοιῶντας αὐτό, ὡς ὀδοιπόροι τέ εἰσι καὶ ναῦται.

<sup>12</sup> 2, 14, 2 γέγραπται δὲ οὐ κύνεος οὐδὲ θαλάττιος, ἀλλ' ἠπειρώτης. τῷ τοι καὶ ἀσπάζεται τὰ πεδία καὶ ὀμαλὰ ἰδῶν καὶ εὐρέα, καθάπερ θαλάττας.

<sup>13</sup> 1, 8, 1 Πεζεύοντι τὴν θάλασσαν τῷ Ποσειδῶνι ἐντετύχηκας οἶμα παρ' Ὀμήρω.

<sup>14</sup> 1, 17, 2 τὸ δὲ ἄρμα ἴσα τῇ γῆ τὴν θάλατταν διαστείχει, καὶ οὐδὲ ῥανὶς ἀπ' αὐτῆς πηδᾷ εἰς τὸν ἄξονα, βεβαία δέ, τῇ γῆ εἰκουῖα, ὑπόκειται τοῖς ἵπποις.

Le due isole che si trovano vicino a queste erano un tempo una sola che, spezzata dal mare, fu separata a metà per l'ampiezza di un fiume. Questo, ragazzo, ti è possibile osservarlo anche dal dipinto: infatti le parti staccate dell'isola, lo vedi, sono quasi identiche e simmetriche tra loro e quelle cave tali da combaciare con quelle sporgenti. Questo subì anche l'Europa un tempo, nell'area di Tempe in Tessaglia: i terremoti infatti, avendo squarciato anche quella, hanno rivelato nei punti di frattura la corrispondenza delle montagne e sono ancora visibili gli alloggiamenti delle rocce, quasi identici a quelle che si sono staccate; ed è chiaro come il bosco naturalmente abbia seguito le montagne che si sono separate per tutto lo spazio del loro movimento: ancora rimangono i letti degli alberi. Dobbiamo ritenere dunque che analoga sia stata la vicenda dell'isola; poi sullo stretto passaggio è stato gettato un ponte, tanto che l'isola si mostra come un'unica terra e ora si naviga al di sotto del ponte, ora lo si percorre con il carro: vedi infatti, quelli che percorrono questo passaggio sono viandanti e marinai.

La terza isola, pur spezzata in due da un evento sismico, è da considerare come un'unica terra per la presenza di un ponte che rende possibile agli abitanti andare da una sponda all'altra come se il territorio fosse unico. L'autore afferma che il ragazzo può constatare 'anche' attraverso l'osservazione del dipinto quanto egli stesso ha detto introducendo la descrizione dell'isola: Filostrato invita il suo giovane interlocutore a verificare la veridicità della sua affermazione rivolgendo lo sguardo verso un eloquente particolare del quadro; la sua attenzione si concentra esclusivamente sulla parte dell'isola segnata dalla frattura, che è evidentemente il frutto di un evento sismico. L'autore concentra la sua attenzione in modo particolare sui segni della frattura del terreno, evidenziandone il valore di testimonianza rispetto a una fase precedente: dettagliata è la descrizione della corrispondenza tra le parti staccate delle due sponde nei particolari delle radici degli alberi e delle cavità delle rocce. Si è già detto in precedenza dell'evidente familiarità di questa descrizione con quanto Filostrato riporta in *Heroic*. 8, 11 (vd. n. 7): a ulteriore dimostrazione del legame tra i due passi si può citare l'utilizzo da parte dell'autore del rarissimo ἔξαμύζω per rendere l'idea della disarticolazione del terreno nella separazione delle due isole. Emerge dunque un altro riferimento alla figura di Posidone, considerato questa volta nella consueta accezione di ἐννοσίγαιος: il dio non è esplicitamente citato,

tuttavia il riferimento all'episodio mitico con cui Filostrato paragona l'avvenimento, i terremoti che fratturarono la terra in Tessaglia aprendo la strada al fiume Peneo, sono direttamente attribuiti a Posidone nell'*imago* 2, 14 (*Tessaglia*)<sup>15</sup>.

## 5.

τὴν δὲ νῆσον, ᾧ παῖ, τὴν πλησίον θαῦμα ἠγώμεθα· πῦρ γὰρ δὴ ὑποτύφει αὐτὴν πᾶσαν σήραγγάς τε καὶ μυχοὺς ὑποδεδουκὸς τῆς νήσου, δι' ᾧ ὥσπερ αὐλῶν ἢ φλοῶν διεκπαίει ρύακάς τε ἐργάζεται δεινούς, παρ' ᾧ ἐκπίπτουσι ποταμοὶ πυρὸς μεγάλοι τε καὶ τῆ θαλάττῃ ἐπικυμαίνοντες. καὶ φιλοσοφεῖν μὲν βουλομένῳ τὰ τοιαῦτα νῆσος ἀσφάλτου καὶ θεοῦ παρεχομένη φύσιν, ἐπειδὴν ὑφ' ἀλὸς ἀνακραθῆ, πολλοῖς ἐκπυροῦται πνεύμασι τὰ τὴν ὕλην ἐξερεθίζοντα παρὰ τῆς θαλάττης ἀνασπῶσα· ἡ γραφὴ δὲ τὰ τῶν ποιητῶν ἐπαινοῦσα καὶ μῦθον τῆ νήσῳ ἐπιγράφει, γίγαντα μὲν βεβλήσθαι ποτε ἐνταῦθα, δυσθανατοῦντι δ' αὐτῷ τὴν νῆσον ἐπενεχθῆναι δεσμοῦ ἔνεκεν, εἶκειν δὲ μήπω αὐτόν, ἀλλ' ἀναμάχεσθαι ὑπὸ τῆ γῆ ὄντα καὶ τὸ πῦρ τοῦτο σὺν ἀπειλῇ ἐκπνεῖν. τοῦτι δὲ καὶ τὸν Τυφῶ φασιν ἐν Σικελίᾳ βούλεσθαι καὶ τὸν Ἐγκέλαδον ἐν Ἰταλίᾳ ταύτῃ, οὓς ἤπειροί τε καὶ νῆσοι πιέζουσιν οὐπω μὲν τεθνεῶτας, αἰεὶ δὲ ἀποθνήσκοντας. ἔστι δέ σοι, ᾧ παῖ, μηδ' ὑπολελειφθαι δόξαι τῆς μάχης ἐς τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους ἀποβλέψαντι· τὰ γὰρ ἐπ' αὐτῆς φαινόμενα ὁ Ζεὺς ἀφίησι κεραυνοὺς ἐπὶ τὸν γίγαντα, ὁ δ' ἀπαγορεύει μὲν ἤδη, πιστεύει δὲ τῆ γῆ ἔτι, καὶ ἡ γῆ δὲ ἀπείρηκεν οὐκ ἔδωτος αὐτὴν ἐστάναι τοῦ Ποσειδῶνος. περιβέβληκε δὲ αὐτοῖς ἀχλὺν, ὡς ὅμοια γεγονόσι μᾶλλον ἢ γινομένοις φαίνονται.

L'isola successiva dobbiamo ritenerla una meraviglia, ragazzo: un fuoco infatti la brucia tutta dall'interno, immerso nelle cavità e nelle parti più profonde dell'isola, attraverso le quali, quasi fossero canali, la fiamma erompe con violenza e crea spaventosi torrenti, da cui sgorgano enormi fiumi di

<sup>15</sup> La vicenda tessala è ricostruita probabilmente sulla base di un passo di Erodoto (7, 129), nel quale lo storico attribuisce la bonifica della valle tessala, prima inondata dall'acqua, proprio all'intervento di Posidone. Sull'interpretazione erodotea del fenomeno: J. ROMM, *Herodotus and the natural world*, in *The Cambridge Companion to Herodotus* ed. by C. DEWALD - J. MARINCOLA, Cambridge 2006, 184-85. Per i fenomeni sismici nell'antichità si veda B. HELLY, *La Grecia antica e i terremoti*, in *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, a cura di E. GUIDOBONI, Bologna 1989, 75-91; E. GUIDOBONI, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, with the collab. of A. COMASTRI and G. TRAINA, Roma 1994, 49-53.

fuoco che si riversano ribollendo nel mare. Per chi vuole esaminare scientificamente tali fenomeni, l'isola, che è provvista per natura di asfalto e zolfo, quando è agitata dal mare, si infiamma per i molti venti, assorbendo dal mare gli elementi che eccitano la materia. Il dipinto invece, approvando le parole dei poeti, attribuisce all'isola anche il mito di un gigante che un tempo fu gettato lì, e l'isola fu posta come vincolo sopra lui che era agonizzante, tuttavia quello ancora non cedeva, ma restando sotto terra riprendeva la lotta e soffiava fuori con minacce questo fuoco. Questo si dice che vogliono anche Tifeo in Sicilia ed Encelado in questa parte dell'Italia, terreferme e isole li opprimono non ancora morti, ma sempre prossimi a morire. Ti è possibile, ragazzo, guardando alla sommità del monte, credere che quello non abbia abbandonato la battaglia. Ecco cosa vi appare: Zeus che scaglia fulmini sul gigante e quello che, mentre ormai soccombe, ancora si affida alla terra, ma la terra gli nega l'aiuto, poiché Posidone non le concede di fermarsi. Una foschia è posta su di essi, perché la scena appaia simile a cose accadute, piuttosto che a quelle che accadono.

Oggetto esclusivo della descrizione della quarta isola è l'eruzione di un vulcano che, coerentemente con l'immaginario comune, appare caratterizzata da spettacolari fiumi e fontane di lava e molto spesso accompagnata da eventi sismici. L'autore discerne due distinte interpretazioni del fenomeno eruttivo, quella scientifica e quella mitologica, sottolineando come il dipinto si basi prevalentemente su quest'ultima: questa volta viene utilizzato come termine di paragone il noto mito della lotta tra giganti e dei che vede soccombere Tifeo ed Encelado. Interessantissimo, per quanto concerne l'interpretazione scientifica del fenomeno, il confronto e la coincidenza<sup>16</sup>, in alcuni punti letterale, con un lungo passo della *Vita Apollonii* in cui vengono probabilmente riprese delle teorie riconducibili a quelle esposte nei *Meteorologica* di Aristotele, che spiegano la connessione tra venti sotterranei, terremoti ed eruzioni vulcaniche: non è semplice orientarsi tra le differenti teorie pseudo-scientifiche che gli antichi hanno formulato in merito all'origine delle eruzioni vulcaniche, in quanto spesso l'attenzione dedicata a questo fenomeno è marginale rispetto alla trattazione di altre manifestazioni naturali, come i venti e i ter-

<sup>16</sup> *Vit. Apoll.* 5, 17; il passo è già stato messo in evidenza da KAYSER, *Flavii Philostrati Opera*, 446.

remoti<sup>17</sup>. La spiegazione aristotelica, probabilmente da ricollegare a teorie della filosofia presocratica, sarà ripresa da numerosi autori, con varianti più o meno significative degli elementi che innescano il processo combustivo: mentre il ruolo del vento è presente sostanzialmente in tutte le teorie come causa del movimento che porta la materia ad incendiarsi, infiltrandosi all'interno delle cavità nella terra, il particolare ruolo svolto nel processo di combustione sia dallo zolfo che dall'asfalto ricorre, in riferimento al fenomeno vulcanico, solo in *Vita Apollonii*, in un passo delle *Metamorfosi* di Ovidio e nel poemetto pseudo virgiliano *Aetna*, in cui tuttavia il ruolo di materia combustibile è affidato prevalentemente alla *lapis molaris*, la pietra lavica; non esistono invece punti di confronto per quanto riguarda il ruolo attribuito da Filostrato all'acqua di mare, che rimane di difficile comprensione<sup>18</sup>. Proseguendo nella descrizione, Filostrato esalta la spettacolarità dei fiumi di fuoco; il particolare può essere messo a confronto con un noto passo di Pindaro<sup>19</sup> che sembra rivestire un interesse rilevante se si considera anche il successivo riferimento al mito: nel dipinto si può apprezzare, secondo l'autore, anche la versione poetica del fenomeno eruttivo, che giustifica dunque il successivo paragone con il mito di Tifeo ed Encelado, relativo agli eventi della Gigantomachia. Numerose sono le testimonianze antiche di questo mito, generalmente legate alla coercizione di uno dei due giganti sotto la Sicilia: la particolarità nel nostro caso è nell'attribuzione di una vicenda simile a quella attestata per la Sicilia al territorio continentale italico. È possibile a tal proposito identificare tracce di una tradizione che prevede lo svolgersi della Gigantomachia nell'area napoletana dei Campi Flegrei<sup>20</sup>, dove le ossa sepolte di molti giganti

<sup>17</sup> H. M. HINE, *Seismology and Vulcanology in Antiquity?*, in *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, ed. by C. J. TUPLIN - T. E. RIHLL, Oxford 2002, 56-75.

<sup>18</sup> Luoghi di confronto per le teorie scientifiche inerenti il fenomeno vulcanico accostabili alla spiegazione filostrata: Aristot. *Meteor.* 366a 10; 367a; Strab. 6, 2, 10; Lucr. 6, 639-702; Ovid. *Metam.* 15, 346 sgg.; Sen. *Nat. Quaest.* 5, 14, 4; Serv. *Ad Aen. Verg.* 3, 571; *App. Verg. Aetna* 385 sgg.

<sup>19</sup> *Pyth.* I 22-4 ποταμοὶ δ' ἀμέραισιν μὲν προχέοντι ῥόον καὶ νοῦ | αἴθων· ἀλλ' ἐν ὄρφναισιν πέτρας | φοίνισσα κυλινδομένα φλὸξ ἐς βαθεῖαν φέρει πόντου πλάκα σὺν πατάγῳ.

<sup>20</sup> Diod. Sic. 5, 71, 4; Strab. 5, 4, 6.

sarebbero responsabili dell'attività vulcanica del Vesuvio: a questo proposito particolarmente interessante appare il confronto con un passo dell'*Heroicus* filostrateo in cui l'autore scrive che le ossa del gigante Alcioneo si trovavano nei pressi di Napoli e che, secondo alcuni, le ossa di molti giganti furono gettate nella stessa zona causando la produzione di fumo del monte Besbio, nome con cui i Greci indicavano il Vesuvio<sup>21</sup>. Inoltre si noti che in Pindaro il corpo del gigante Tifeo si estende dalla Sicilia fino a Cuma<sup>22</sup>, includendo dunque l'area del Vesuvio: a dimostrazione della familiarità dell'autore con il testo pindarico dev'essere sottolineata, oltre la già citata immagine dei ποταμοὶ πυρός, la corrispondenza nell'utilizzo del verbo πιέζω per indicare l'oppressione della terra sul corpo dei giganti. Nella parte finale della descrizione dell'isola ritorna ancora Posidone, nella veste di ἐννοσίγαιος: il gigante morente chiede clemenza alla terra che lo sovrasta e lo schiaccia, ma il dio non le concede di restare ferma aumentandone così la sofferenza.

## 6.

τὸν δὲ περίπλου κολωνὸν τοῦτον οἰκεῖ δράκων πλούτου τινὸς οἶμαι φύλαξ,  
ὃς ὑπὸ τῇ γῇ κεῖται. τοῦτο γὰρ λέγεται τὸ θηρίον εὖνον τε εἶναι τῷ χρυσῷ,  
καὶ ὃ τι ἴδη χρυσοῦν, ἀγαπᾶν καὶ θάλπειν· τό τοι κώδιον τὸ ἐν Κόλχοις καὶ  
τὰ τῶν Ἑσπερίδων μῆλα, ἐπειδὴ χρυσᾶ ἐφαίνοντο, διττῶ ἀύπνω ξυνεῖχον  
δράκοντε καὶ ἑαυτοῖν ἐποιοῦντο. καὶ ὁ δράκων δὲ ὁ τῆς Ἀθηνᾶς ὁ ἔτι καὶ  
νῦν ἐν ἀκροπόλει οἰκῶν δοκεῖ μοι τὸν Ἀθηναίων ἀσπάσασθαι δῆμον ἐπὶ τῷ  
χρυσῷ, ὃν ἐκεῖνοι τέττιγας ταῖς κεφαλαῖς ἐποιοῦντο. ἐνταῦθα δὲ χρυσοῦς

<sup>21</sup> Philostr. *Heroic.* 8, 15 sgg. Νεαπολίται δὲ οἱ Ἰταλίαν οἰκοῦντες θαῦμα πεποίηνται τὰ τοῦ Ἀλκονέως ὀστᾶ. λέγουσι γὰρ δὴ πολλοὺς τῶν γιγάντων ἐκεῖ βεβλήσθαι καὶ τὸ Βέσβιον ὄρος ἐπ' αὐτοὺς τύφεσθαι.

<sup>22</sup> *Pyth.* 1, 15-9 ὅς τ' ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος, | Τυφῶς ἑκατοντακάρανος· τὸν ποτε | Κιλικίον θρέψεν πολυώνυμον ἄντρον· νῦν γε μάν | ταί θ' ὑπὲρ Κύμας ἀλιερκέες ὄχθαι | Σικελία τ' αὐτοῦ πιέζει στέρνα λαχνάεντα. A proposito di Cuma, negli scolii al passo pindarico si legge Κύμη νῆσος παρακειμένη τῇ Σικελίᾳ (A. B. DRACHMANN, *Scholía vetera in Pindari carmina*, Lipsiae 1910, 13): la notizia, riportata anche da Stefano di Bisanzio che cita proprio gli scolii a Pindaro come fonte, non trova ulteriori riscontri; per un approfondimento sulla possibile identificazione di questo luogo si veda: G. NENCI - G. VALLET, *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, VII, Pisa-Roma 1989, 43-44.

αὐτὸς ὁ δράκων· τὴν γὰρ κεφαλὴν τῆς χειρὸς ὑπερβάλλει δεδιῶς οἶμαι ὑπὲρ τοῦ κάτω πλούτου.

Un serpente, credo custode di qualche tesoro che giace sotto terra, abita questa altura circondata dal mare. Si dice infatti che questa bestia ami l'oro e quando vede qualche oggetto d'oro, l'accoglie amorevolmente e lo scalda. Il vello nella Colchide e i pomi delle Esperidi, poiché apparivano d'oro, li proteggevano due serpenti insonni e li consideravano loro. E il serpente di Atena, che ancora adesso si trova sull'acropoli, mi sembra che amasse il popolo degli Ateniesi a causa dell'oro, che quelli foggiano con arte in cicale per i capelli. Qui è d'oro il serpente stesso: mette fuori dalla tana la testa, temendo, credo, per la ricchezza sottoterra.

La quinta isola è introdotta attraverso una perifrasi che ne descrive l'aspetto collinare: caratteristica straordinaria di questa terra è la presenza di un drago<sup>23</sup> che giace seminascosto in una grotta dalla quale emerge solo con la testa<sup>24</sup>. Partendo da questo particolare, l'autore riporta la descrizione sul piano del mito, riferendosi in questo caso all'aspetto del drago come custode di un tesoro, figura presente sia nell'episodio che vede gli Argonauti impegnati alla ricerca del vello d'oro nella Colchide, sia nel racconto dell'impresa di Eracle per impossessarsi dei pomi delle Esperidi. Si tratta di due episodi molto noti<sup>25</sup>, che l'autore utilizza per trarre una considerazione di carattere generale riguardante l'istinto dei serpenti di porsi come custodi di ogni oggetto aureo. Filostrato riferisce la caratteristica dell'essere ἄσπνος, che tradizionalmente appartiene solo al serpente protettore del vello d'oro, anche al custode dei pomi delle Esperidi, particolare

<sup>23</sup> Si noti come l'autore utilizza all'interno dell'opera sia δράκων (9 volte) che ὄφις (2 volte), marcando una differenza tra l'animale legato al mito e quello reale; riguardo l'uso dei due termini e una definizione del concetto di δράκων, D. R. RUFILANCHAS, *Drakon*, in Τῆς φιλικῆς τάδε δῶρα: *miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, 171-86.

<sup>24</sup> Schönberger nota qui la sinteticità della descrizione filostrata, poiché l'autore, nel proporre al suo interlocutore la supposizione sul serpente del dipinto, omette di esplicitare alcuni passaggi logici del suo ragionamento (KALINKA - SCHÖNBERGER, *Philostratos. Die Bilder*, 430).

<sup>25</sup> Filostrato fa riferimento a questi due episodi mitici nella descrizione di altri due dipinti: 2, 15, 2; 21, 2.

che trova come unico punto di confronto un passo ovidiano<sup>26</sup>. Tuttavia, al di fuori del rapporto con l'episodio mitico, sembra opportuno confrontare questo passo con quanto riportato nella descrizione delle abitudini di alcuni serpenti indiani in *Vit. Apoll.* 3, 8; al di là dell'atteggiamento dell'animale, che si sporge con la testa fuori dalla tana<sup>27</sup>, altrettanto interessanti devono essere considerati altri due particolari, presenti nello stesso passo, riguardanti sia l'aspetto dorato della bestia<sup>28</sup> che il suo interesse per gli oggetti aurei e la capacità di essere insonne<sup>29</sup>. Nella descrizione del rapporto dei draghi con l'oro, degno di nota è il riferimento alla particolare usanza, attestata ad Atene per l'età arcaica, di acconciare i capelli con fermagli aurei a forma di cicala<sup>30</sup>, come testimoniato da tradizioni anche al di fuori del territorio ateniese<sup>31</sup>. Il successivo riferimento al serpente che risiede sull'acropoli di Atene è forse un'allusione al mitico Erittonio, che sembra assumere completamente le fattezze dell'animale<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> La presenza del drago come custode dei pomi ricorre in Pherecyd. 16b-c Fowler; Panyass. F II Bernabé; Apoll. Rh. 4, 1396-8; Diod. Sic. 4, 26, 2-3; Hyg. *Fab.* 30, 12; Quint. Smyrn. 6, 256-7; Paus. 6, 19, 8; il particolare riguardante l'insonnia dell'animale è in Ov. *Metam.* 15, 189-90 *auro | pomaque ab insomni concustodita dracone.*

<sup>27</sup> Solo questo particolare era messo in luce da O. BENNDORF - C. SCHENKL, *Philostrati Maioris Imagines*, Lipsiae 1893, 96.

<sup>28</sup> *Vit. Apoll.* 3, 8 οἱ δὲ ὄρειοι δράκοντες τὴν μὲν φολίδα χρυσοῖ φαίνονται.

<sup>29</sup> Secondo quanto riportato da Filostrato, questi serpenti sono catturati ponendo davanti alla loro tana un panno rosso con alcune lettere ricamate in oro; il colore delle lettere induce il serpente al sonno e ne rende possibile la cattura.

<sup>30</sup> Thuc. 3, 6, 3 οἱ πρεσβύτεροι αὐτοῖς τῶν εὐδαιμόνων διὰ τὸ ἄβροδίατον οὐ πολὺς χρόνος ἐπειδὴ χιτῶνάς τε λινοῦς ἐπαύσαντο φοροῦντες καὶ χρυσῶν τεττίγων ἐνέρσει κρωβύλον ἀναδούμενοι τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ τριχῶν ἄφ' οὗ καὶ Ἴωνων τοὺς πρεσβυτέρους κατὰ τὸ ζυγγενές ἐπὶ πολὺ αὕτη ἢ σκευὴ κατέσχευε. L'uso di fermagli d'oro per acconciare i capelli è testimoniato da Tucidide come una tradizione antica e ormai desueta; nella cultura arcaica questa particolare usanza era probabilmente simbolo di autoctonia e di appartenenza alla ristretta cerchia del ceto aristocratico (S. HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1991, 26). Ulteriori testimonianze di questa tradizione sono rintracciabili in Aristoph. *Eq.* 1331; Dion. Hal. *De Thuc.* 19; Athen. 12, 512c. Per un approfondimento sul ruolo della cicala nel mondo greco, R. B. EGAN, *Cicadas in Ancient Greece: Ventures in Classical Tettigology*, «Cultural Entomology Digest», 3 (1995), 21-26.

<sup>31</sup> A Samo: C. M. BOWRA, *Asius and the Old-Fashioned Samians*, «Hermes», 85 (1957), 391-401.

<sup>32</sup> In un passo di Erodoto, già messo in evidenza da Schönberger, si fa riferimento

## 7-9.

κατηρεφής δὲ κιττῶ τε καὶ σμίλακι καὶ ἀμπέλοις ἦδε ἡ νήσος οὔσα Διονύσου μὲν ἀνεῖσθαι φησι, τὸν Διόνυσον δ' ἀπειναι νῦν καὶ ἐν ἡπειρῷ που βακχεύειν ἐπιτρέψαντα τῷ Σειληνῶ τὰ ἐνταῦθα ἀπόρρητα· τὰ δὲ ἀπόρρητα κύμβαλά τε ταῦτα ὕπτια καὶ κρατῆρες ἀνεστραμμένοι χρυσοῖ καὶ αὐλοὶ θερμοὶ ἔτι καὶ τὰ τύπανα ἀψοφητὶ κείμενα, καὶ τὰς νεβρίδας ὁ ζέφυρος οἶον αἶρει ἀπὸ τῆς γῆς, ὄφεις τε οἱ μὲν ἐμπλέκονται τοῖς θύρσοις, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ οἴνου παρεῖνται ζώννυσθαι αὐτοὺς ταῖς Βάκχαις καθεύδοντας. βότρυς δὲ οἱ μὲν ὀργῶσιν, οἱ δὲ περκάζουσιν, οἱ δ' ὄμφακες, οἱ δ' οἰνάνθαι δοκοῦσι σεσοφισμένου τοῦ Διονύσου τὰς ὥρας τῶν ἀμπέλων, ὡς αἰεὶ τρυγῶν. ἀμφιλαφεῖς δ' οὕτω τι οἱ βότρυς, ὡς καὶ τῶν πετρῶν ἀπηρητῆσθαι καὶ τῇ θαλάττῃ ἐπικρέμασθαι, ὀπωρίζουσί τε προσπετόμενοι θαλάττιοι τε καὶ ἡπειρῶται ὄρνιθες· τὴν γὰρ ἄμπελον ὁ Διόνυσος παρέχει κοινήν πᾶσι πλην τῆς γλαυκός, ἐκείνην δὲ μόνην ἄρα ἀπωθεῖται τῶν βοτρυῶν, ἐπειδὴ τοῖς ἀνθρώποις διαβάλλει τὸν οἶνον. ὥα γὰρ τῆς γλαυκός εἰ φάγοι παιδίον νηπίον τε καὶ αἶνον, ἀπεχθάνεται τῷ οἴνῳ πᾶσαν τὴν ἡλικίαν καὶ οὐτ' ἂν πίοι καὶ φοβοῖτο τοὺς μεθύοντας. σὺ δ' οὕτω τι θρασύς, ὦ παῖ, ὡς μηδὲ τὸν Σειληνὸν τοῦτον, τὸν φύλακα τῆς νήσου, φοβεῖσθαι μεθύοντά τε καὶ ἀπτόμενον τῆς Βάκχης. ἡ δ' οὐκ ἀξιοῖ ἐς αὐτὸν βλέπειν, ἀλλὰ τοῦ Διονύσου ἐρῶσα ἀνατυοῦται αὐτὸν καὶ ἀναγράφει καὶ ὄρῳ μὴ παρόντα· τὸ γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν ἦθος τῇ Βάκχῃ μετέωρον μὲν, οὐ μὴν ἔξω γ' ἐρωτικῶν φροντίδων.

Si dice che quest'isola coperta da edera, smilace e viti, mostra di essere dedicata a Dioniso, che adesso è assente e si abbandona al furore da qualche parte sul continente e ha affidato a Sileno i misteri in questo luogo. Gli strumenti misterici sono questi cembali capovolti e i crateri d'oro rovesciati e i flauti ancora caldi e i timpani che giacciono in silenzio; zefiro quasi solleva le pelli di cerbiatto dalla terra, alcuni serpenti sono avvinghiati ai tirsii, altri, addormentati a causa del vino, concedono alle baccanti di cingersene. I grappoli: alcuni sono rigogliosi, altri vanno scurendosi, altri sono acerbi, altri ancora sembrano ai primi germogli, poiché Dioniso ha escogitato con astuzia le stagioni delle viti, perché si possa sempre vendemmiare. Sono talmente abbondanti da pendere persino giù dalle rocce e restare sospesi sul

ad un serpente, plausibilmente identificabile come simbolo di Erittonio, il cui ruolo è quello di custode dell'acropoli: 8, 41, 2 Λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτυῖσθαι ἐν τῷ ἱρῶ. L'identificazione del serpente con Erittonio nel passo erodoteo citato non è scevra da dubbi, come messo in evidenza da D. ASHERI in ERODOTO, *La vittoria di Temistocle. Libro VIII delle Storie*, Milano 2003, 242.

mare, e gli uccelli di mare e di terra volando ne colgono i frutti. Infatti Dioniso offre il frutto della vite come cibo comune a tutti, a eccezione della civetta: quella sola viene allontanata dai grappoli, poiché rende odioso il vino agli uomini: se un bambino in tenera età e inesperto di vino mangia uova di civetta ha in odio il vino per tutta la vita e non può berne e ha timore di quelli che sono ubriachi. Ma tu, ragazzo, sei alquanto coraggioso, al punto da non temere neppure questo Sileno, custode dell'isola, che è ubriaco e insidia la Baccante. Lei invece non si degnava di volgere lo sguardo verso di lui, ma essendo innamorata di Dioniso se lo raffigura, lo disegna e lo vede sebbene assente: l'espressione degli occhi della Baccante è persa, certo non lontano da pensieri erotici.

L'isola successiva si mostra totalmente dominata dall'elemento dionisiaco, per la presenza di Sileno e di alcune menadi e per le modificazioni che la natura sembra avere subito per l'influsso del dio, che tuttavia non è rappresentato nel dipinto; i grappoli d'uva, presenti in quantità spropositate, hanno dimensioni fuori dal comune e la vite germoglia perennemente<sup>33</sup>. Numerosi sono i riferimenti dionisiaci nelle *Imagines*<sup>34</sup>. La figura delle menadi che si cingono con i serpenti è ben documentata in diversi autori, tuttavia particolarmente rilevanti sembrano alcuni versi delle *Baccanti* di Euripide oltre un passo dei *Carmina* catulliani<sup>35</sup>. Di notevole interesse è la notizia riguardo il rapporto ostile tra la civetta e Dioniso, motivato dalla convinzione che le uova di questo particolare uccello, se ingerite da piccoli, rendono avversi al vino: si tratta di una credenza estremamente curiosa, che trova pochi precedenti significativi<sup>36</sup>. In merito poi ai riti dioni-

<sup>33</sup> La descrizione dello straordinario ciclo produttivo della vite creato da Dioniso, che consente di ammirare nello stesso momento grappoli acerbi accanto ad altri maturi, sembra riprendere la rappresentazione odissiacca della vigna presente nel favoloso giardino della reggia di Alcino, *Od.* 7, 125-26 *πάροιθε δέ τ' ὄμφακές εἰσιν|ἄνθος ἀφειῖσαι, ἕτεροι δ' ὑποπερκάζουσιν* (vd. BENNDORF-SCHENKL, *Philostrati Maioris Imagines, ad loc.*).

<sup>34</sup> 1, 14; 15; 18; 19; 25.

<sup>35</sup> Eur. *Bacch.* 697-8 *σύνδεσμ' ἐλέλυτο, καὶ καταστίκτους δορὰς | ὄφρασι κατεζώσαντο λιχμῶσιν γένυν;* Catull. 64, 258 *sese totis serpentibus incingebant.*

<sup>36</sup> A parte *Vit. Apoll.* 3, 40 *τὴν γλαῦκα τὴν ὄρνιν χρὴ ἐπιφυλάττειν, οὗ νεοττεύει, καὶ τὰ ὡὰ σπᾶσαντα δοῦναι μασᾶσθαι τῷ βρέφει συμμέτρως ἔψοντα, εἰ γὰρ βρώσεται τι τούτων, πρὶν οἴνου γεύσεται, μῖσος αὐτῷ πρὸς τὸν οἶνον ἐμφύσεται καὶ*

siaci che coinvolgono menadi e satiri, figure assimilabili al Sileno del racconto filostrateo, dobbiamo spostare la nostra attenzione sulle attestazioni iconografiche di queste figure: più che il confronto letterario, risulta utile quello con la pittura vascolare, dove proprio la riluttanza delle menadi di fronte alle *avances* sessuali dei satiri costituisce una tipologia di rappresentazione ben identificabile<sup>37</sup>.

#### 10.

ταυτι δὲ ἡ φύσις τὰ ὄρη ξυνθεῖσα νῆσον εἴργασται δασεῖάν τε καὶ ὕλης πλέω, ὀπόση κυπαρίττου τε ὕψηλῆς καὶ πεύκης καὶ ἐλάτης δρυῶν τε αὖ καὶ κέδρου· καὶ γὰρ τὰ δένδρα τὸν ἑαυτῶν γέγραπται τρόπον. τὰ μὲν δὲ ἔνθηρα τῆς νήσου συοθηραὶ τε ἀνιχνεύουσι καὶ ἐλαφηβόλοι λόγχας ἐπὶ τὰ θηρία ἡρμένοι καὶ τόξα ἔνιοι. καὶ μαχαίρας δέ, ὧ παῖ, καὶ κορύνας φέρουσιν οἱ ἀγγέμαχοι σφῶν καὶ θρασεῖς, δίκτυά τε ταῦτα διῆκται τῆς ὕλης τὰ μὲν ἐγκολπίσασθαι θηρίον, τὰ δὲ δῆσαι, τὰ δὲ σχεῖν τοῦ δρόμου. καὶ τὰ μὲν εἴληπται τῶν θηρίων, τὰ δὲ μάχεται, τὰ δὲ ἤρηκε τὸν βάλλοντα, ἐνεργὸς δὲ πᾶς βραχίων νεανίας, καὶ συνεζαίρουσι βοῆν κύνες ἀνδράσιν, ὡς καὶ τὴν ἡχῶ φάναι ξυμβακχεύειν τῇ θήρᾳ. τὰ δὲ μεγάλα τῶν φυτῶν δρυτόμοι σπαθῶσι διατέμνοντες, καὶ ὁ μὲν διαίρει τὸν πέλεκυν, ὁ δὲ ἐμβέβληκεν, ὁ δὲ θήγει λαβῶν ἀπεστομισμένον ὑπὸ τοῦ πλήττειν, ὁ δ' ἐπισκοπεῖται τὴν ἐλάτην ἰστοῦ ἔνεκεν τεκμαιρόμενος τοῦ δένδρου πρὸς τὴν ναῦν, ὁ δὲ τὰ νέα καὶ ὀρθὰ τῶν δένδρων τέμνει ἐς τὰ ἐρετικά.

Qui la natura, avendo messo insieme queste montagne, ha creato un'isola coperta d'alberi e di un folto bosco, per quanto è grande, di alto cipresso, di pino e di abete, di querce e di cedro: gli alberi infatti sono dipinti ciascuno secondo la specie. Cacciatori di cinghiali e di cervi seguono le tracce verso i luoghi selvaggi dell'isola, portando lance contro le belve e alcuni frecce.

σωφρονέστατα διακείσεται μόνου ξυγκεκραμένος τοῦ ἐν τῇ φύσει θερμοῦ. Esistevano diversi presunti metodi naturali per ostacolare l'ubriachezza (G. STEINER, *Owl's Eggs and Dionysus*, «CW» 44, 8, 1951, 117-18), tuttavia il riferimento alla pratica di mangiare uova di civetta ricorre solo in un accenno di Plinio il Vecchio, dove tuttavia l'utilizzo proposto è lievemente dissimile: *Nat. hist.* 30, 145 *Ebriosis ova noctuae per triduum data in vino taedium eius adducunt*.

<sup>37</sup> Sull'ostilità delle menadi nei confronti dei satiri e per la tipizzazione della scena nell'iconografia vascolare si veda G. HEDREEN, *Silens, Nymphs, and Maenads*, «Journal of Hellenic Studies», 114 (1994), 47-69; *LIMC* 8, 1 (1997), 787 sgg; B. GOFF, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley 2004, 266-70.

Quelli coraggiosi, e che lottano a distanza ravvicinata, ragazzo, portano anche coltelli e mazze; e attraverso il bosco sono stese queste reti da caccia, alcune per imprigionare l'animale, altre per avvilupparlo, altre ancora per arrestarne la corsa: alcune delle bestie sono state prese, altre combattono, altre hanno afferrato il cacciatore, ogni braccio di giovane è all'opera e i cani sollevano un grido insieme agli uomini, tanto che si potrebbe dire che anche Eco partecipi al furore della caccia. Taglialegna colpiscono, tagliandole, le più grandi tra le piante: uno leva la scure, un altro l'ha fatta calare, un altro, avendone presa una che ha perso il taglio a causa dei colpi, la affila, un altro ancora osserva un abete valutandolo, per farne l'albero maestro di una nave, un altro taglia gli alberi più giovani e dritti per gli strumenti dei rematori.

La settima isola è sicuramente quella che presenta il maggiore grado di realismo ricreando le atmosfere tipiche della caccia e dell'attività dei boscaioli senza immediati paragoni con eventi mitici. L'aspetto paesaggistico è descritto dall'autore in modo particolarmente curato attraverso la menzione della presenza di diverse specie di alberi: una possibile fonte per la categorizzazione delle piante può essere l'*Historia plantarum* di Teofrasto, dove è rintracciabile l'unico passo in cui sono citati insieme i cinque alberi descritti da Filostrato<sup>38</sup>. Sullo sfondo del bosco, Filostrato descrive un'elaborata scena di caccia, evidenziando tra i cacciatori l'uso di reti e di diverse tipologie di armi, utili alla lotta da vicino o da lontano, e inquadrando successivamente le differenti fasi del combattimento con le bestie. L'utilizzo di reti rappresenta la dimensione certamente meno nobile della caccia e quella più finalizzata al profitto, dunque un'attività lontana dalla dimensione eroica del mito<sup>39</sup>. L'autore distingue poi le armi tra quelle che possono essere usate da lontano e quelle che devono essere uti-

<sup>38</sup> *Hist. Plant.* 5, 7, 4 Οικοδομική δὲ πολλῶν πλείων, ἐλάτη τε καὶ πεύκη καὶ κέδρος, ἔτι κυπάριστος δρῦς καὶ ἄρκευθος. Solo l'ultimo albero citato da Teofrasto è assente nel testo filostrato. Nelle considerazioni del filosofo, si tratta di alberi particolarmente utilizzati nell'ambito della οἰκοδομική, mentre solo tre di essi (ἐλάτη, πεύκη, κέδρος) sono ritenuti buoni per la ναυπηγική (5, 7, 1): la citazione di queste piante dunque potrebbe non essere casuale, considerando che la descrizione dell'isola si chiude con la scena del taglio di alberi che Filostrato immagina debbano essere utilizzati per la costruzione di una nave.

<sup>39</sup> J. M. BARRINGER, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore 2001; O. LONGO, *Le regole della caccia nel mondo greco-romano*, «Aufidus», 1 (1987), 76.

lizzate da vicino e che richiedono dunque una maggiore dose di coraggio del cacciatore. Come accennato in precedenza, la scena finale della descrizione inquadra alcuni uomini intenti al taglio di alberi, che l'autore immagina saranno utilizzati per la costruzione di un'imbarcazione: si tratta anche in questo caso di una scena di vita quotidiana e apparentemente priva di richiami ad una dimensione mitica. L'interesse di Filostrato si concentra particolarmente sulla possibilità di rendere nei particolari la dinamicità dell'azione, giustapponendo i fotogrammi che colgono il movimento di ogni singolo taglialegna intento al suo lavoro. L'idea che il taglio degli alberi possa servire ad approntare un'imbarcazione potrebbe alludere, considerate alcune consonanze lessicali, alla descrizione omerica della costruzione da parte di Odisseo della zattera con cui salpare dall'isola di Calipso<sup>40</sup>.

## 11.

ἢ δ' ἀπορρῶξ πέτρα καὶ ὁ τῶν αἰθυῖων δῆμος καὶ ὁ ἐν μέσαις ὄρνις ἀπὸ τοῦ τοιοῦδε γέγραπται λόγου. οἱ ἄνθρωποι ταῖς αἰθυῖαις ἐπιτίθενται μὰ Δί' οὐ τῶν κρεῶν ἔνεκα· μέλαν γὰρ καὶ νοσῶδες καὶ οὐδὲ πεινῶντι ἡδὺ τὸ ἐξ αὐτῶν κρέας, γαστέρα δὲ παρέχονται παισὶν ἰατρῶν, οἷαν τοὺς γευσασμένους αὐτῆς εὐσίτους ἀποφαίνειν καὶ κούφους, ὑπηλαὶ οὔσαι καὶ πυριάλωτοι – νύκτωρ γὰρ αὐταῖς ἐναστράπτουσι – προσάγονται δὲ τὸν κήκυκα ὄρνιν ἐπὶ μοῖρα τῶν ἀλίσκομένων μελεδωνόν εἶναι καὶ προεγρηγορέναι σφῶν. ὁ δὲ κήυξ θαλάττιος μὲν, χρηστὸς δὲ ὄρνις καὶ ἀπράγμων καὶ θηρᾶσαι μὲν τοὶ ἀδρανῆς, πρὸς δὲ γε ὕπνον ἔρρωται καὶ καθεύδει σμικρά. ταῦτά τοι καὶ πομισθοὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκείναις. ἐπειδὴν οὖν ἐπὶ δαῖτα ἀποπτῶσιν, ὁ μὲν οἰκουρεῖ περὶ τὴν πέτραν, αἱ δ' ἤκουσιν ἐς ἐσπέραν ἀπάγουσαι δεκάτην αὐτῶ τῶν τεθηραμένων καὶ καθεύδουσιν ἤδη περὶ αὐτὸν οὐ καθεύδοντα οὐδ' ἂν ἡττηθέντα ὕπνου ποτέ, εἰ μὴ αὐταὶ βούλονται. εἰ δὲ δόλου του προσίοντος αἰσθοῖτο, ὁ μὲν ἀναβοᾷ τορόν τε καὶ ὄξύ, αἱ δ' ἀπὸ συνθήματος ἀρθεῖσαι φεύγουσιν ἀνέχουσαι τὸν μελεδωνόν, εἰ πετόμενος ἀπείποι ποτέ. ἀλλ' ἐνταῦθα ἔστηκε καὶ τὰς αἰθυῖας περιορᾷ. ἔστι δ' αὐτοῦ τὸ μὲν ἐν μέσαις ἐστάναι ταῖς ὄρνισιν ὁ Πρωτεύς ὁ ἐν ταῖς φώκαις, τὸ δὲ μὴ καθεύδειν ὑπὲρ τὸν Πρωτέα.

La roccia scoscesa, lo stormo dei gabbiani e l'uccello in mezzo sono dipinti per questo motivo: gli uomini si gettano sui gabbiani non certo, per Zeus, a

<sup>40</sup> Hom. *Od.* 5, 234 sgg. (πέλεκυς, δένδρεα μακρὰ, ἐλάτη, τέμνω, ἰστός).

motivo delle loro carni; la carne che viene da loro infatti è scura, malsana e non è buona neanche per chi è affamato, tuttavia forniscono ai medici lo stomaco, che è tale da far diventare quelli che lo assaggiano veloci a digerire e di buon appetito. Essendo sonnolenti e facili a prendersi con il fuoco – si puntano luci su di loro di notte – si affiancano un uccello, il ceice, perché, in cambio di una parte delle prede catturate, sia custode e faccia la guardia. Il ceice è un uccello marino, buono, pacifico e incapace a cacciare, ma è invece resistente al sonno e dorme poco: per questo offre ai gabbiani i suoi occhi in cambio di una ricompensa. Dunque quando volano via per il pasto, quello custodisce il nido attorno alla roccia, e loro giungono a sera portandogli la decima parte delle prede catturate e subito si addormentano intorno a lui che invece non dorme, né mai si lascerebbe vincere dal sonno, se i gabbiani non volessero. Se poi si accorge di un pericolo che si avvicina, il ceice emette un grido acuto e penetrante e quelli, al segnale stabilito, fuggono levandosi in volo, sostenendo il loro protettore, se mai si stancasse di volare. Qui invece è fermo e osserva i gabbiani intorno a sé: nel suo stare in mezzo agli uccelli è simile a Proteo tra le foche, ma superiore a Proteo nel non dormire.

In questa sezione Filostrato torna all'utilizzo di modi quasi scientifici, descrivendo una curiosa abitudine simbiotica tra i gabbiani e il ceice, un uccello la cui identificazione risulta abbastanza problematica<sup>41</sup>. L'autore, dopo aver evidenziato l'inservibilità della carne dei

<sup>41</sup> Il sostantivo utilizzato da Filostrato è κήυξ, ma sono attestate anche le varianti κήξ e καύαξ: nella forma κήξ il termine è già in Omero (*Od.* 15, 479), ma scarsissime sono le sue attestazioni in letteratura. La sterna (*Sterna hirundo*), animale con cui *LSJ* propone di identificare il κήυξ, è un uccello le cui abitudini appaiono decisamente incompatibili rispetto alla descrizione filostratea, vivendo solitamente in colonie abbastanza numerose. Le possibilità di identificazione si restringono sostanzialmente a due volatili dalle caratteristiche tra loro completamente diverse: la folaga (*Fulica atra*), animale scelto da alcuni traduttori (FILOSTRATO, *Immagini*, a cura di A. CARBONE, Palermo 2008; FILOSTRATO MAGGIORE, *Immagini*, a cura di L. ABBONDANZA, Torino 2008) per rendere il sostantivo greco, o il martin pescatore (*Alcedo atthis*), uccello comunemente considerato corrispondente al mitico alcione; se da un lato l'identificazione del κήυξ con la folaga sembra abbastanza difficile, trattandosi di un uccello simile a un'anatra che preferisce acque stagnanti e paludi, poco convincente è anche il riferimento al martin pescatore: la scarsità dei riferimenti e la mancanza di una descrizione delle caratteristiche esteriori dell'animale invitano ad un atteggiamento cauto che, considerando anche la valutazione di D. W. THOMPSON (*A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1936<sup>2</sup>, 81), suggerisce di seguire la scelta di Kalinka-Schönberger, limitandosi a una traslitterazione del nome greco che restituisca all'animale una certa

gabbiani<sup>42</sup>, individua la motivazione che spinge gli uomini a cacciare questi animali esclusivamente nelle proprietà medicinali del loro stomaco<sup>43</sup>. Riguardo i gabbiani viene presentata una modalità di caccia particolare che prevede l'uso di fiaccole e torce per abbagliare e stordire gli animali durante le ore notturne, rendendone decisamente più facile la cattura<sup>44</sup>. La chiusura della lunga descrizione di questa isola pone nuovamente il repertorio mitico come elemento centrale, accostando il ceice, che svolge in mezzo ai gabbiani il ruolo di guardiano, a Proteo<sup>45</sup> che custodisce il gregge di foche di Posidone, episodio noto a partire da Omero<sup>46</sup>. L'autore evidenzia un'analogia e una differenza nel rapporto con questo mito, rilevando come il ceice sia simile al mitico personaggio nel suo ruolo di custode e soprattutto nella sua posizione ἐν μέσαις ταῖς ὄρνισιν: in Omero le foche si dispongono intorno a Proteo e dormono con un atteggiamento del tutto simile a quello dei gabbiani<sup>47</sup>; la differenza tra Proteo e il ceice sta, secondo Filostrato, nella maggiore capacità dell'uccello di resistere al sonno, una capacità estranea al Proteo odissiacò il quale, dopo aver assolto al suo ruolo di custode contando e osservando le foche, si mette a dormire.

#### 12-14.

ἐνταῦθα δέ, ὃ παῖ, καὶ καθ'ὄρμισται ἡμῖν, καὶ ὃ τι μὲν ὄνομα τῆ νήσῳ οὐκ οἶδα, χρυσῆ δ' ἂν πρὸς γε ἐμοῦ ὀνομάζοιτο, εἰ μὴ μάτην οἱ ποιηταὶ τὴν

indeterminatezza. Per le caratteristiche distintive e gli aspetti comportamentali di questi volatili si veda M. BEAMAN - S. MADGE, *The Handbook of Bird Identification for Europe and the Western Palearctic*, London 1998, 288, 440, 509.

<sup>42</sup> Cfr. Hor. *Sat.* 2, 2, 51-2 *si quis nunc mergos suaves edixerit arsos, | parebit pravi docilis Romana iuventus* (vd. Schönberger *ad loc.*).

<sup>43</sup> La capacità di tale alimento nel favorire i processi digestivi è riportata come dubbia in un passo del *De simpl. medic. temp. fac.* di Galeno messo in evidenza da Kayser (12, 336 Κοιλίαν αἰθνίας ἐπαινοῦσί τινες ὡς πεπτικὸν φάρμακον, εἴ τις ἢ παραχρῆμα λαμβάνων ἐφθὴν ἢ σκελετεῦων προσφέροιτο. πειραθέντες δ' ἡμεῖς αὐτοῦ ματαίαν εὐρομεν τὴν ὑπόσχεσιν).

<sup>44</sup> LONGO, *Le regole della caccia*, 79-80.

<sup>45</sup> Questo personaggio mitico sembra rivestire un ruolo importante nella *Vita di Apollonio* dove appare inizialmente come incarnato nello stesso nascituro Apollonio (1, 4).

<sup>46</sup> *Od.* 4, 365 sgg.; Theocr. 2, 58; Verg. *Georg.* 4, 392; Hor. *Carm.* 1, 2, 7.

<sup>47</sup> *Od.* 4, 404-5; 413.

τοιάνδε ἐπωνυμίαν ἐξευρήκασι τοῖς καλοῖς τε καὶ θαυμασίοις πᾶσιν. ᾧκισται μὲν δὴ, ὀπόση βασιλεια μικρὰ δέξασθαι· οὐ γὰρ ἄρόσει γε ἐνταυθα τις οὐδὲ ἀμπελουργήσει, περίεστι δ' αὐτῇ πηγῶν, ὧν τὰς μὲν ἀκραιφνεῖς τε καὶ ψυχρὰς ἐκδίδωσι, τὰς δὲ ἐκπυρώσσα. ἔστω δ' οὕτω τις εὐρους, ὡς καὶ τῇ θαλάσση ἐπιπλημμυρεῖν. τό τοι ρόθιον τοῦτο πηγαὶ ὑποκυματίζουσι ζέουσαι καὶ οἶον ἐκ λέβητος ἀναπαλλόμεναί τε καὶ ἀναπηδῶσαι, περὶ ἃς βέβληται ἦδε ἡ νῆσος. τὸ μὲν οὖν θαῦμα τῆς τῶν πηγῶν ἐκδόσεως εἴτε τῆς γῆς προσῆκε νομίζειν εἴτε τῇ θαλάσση οἰκειοῦν, δικάσει ὁδε ὁ Πρωτεύς· ἦκει γὰρ δὴ θεμιστεύσων τοῦτο. τὰ δὲ πεπολισμένα τῆς νήσου σκοπῶμεν. ᾧκισται γὰρ δὴ ἐν αὐτῇ πόλεως καλῆς τε καὶ λαμπρᾶς εἶδωλον ὅσον οἰκία, καὶ βασιλικὸν εἶσω τρέφεται παιδίον, ἄθυρμα δὲ αὐτῷ πόλις. θέατρα γὰρ ἔστιν, ὅποσα αὐτόν τε δέξασθαι καὶ τοὺς συμπαίστας τουτάρι παῖδας, ἵπποδρομὸς τε ἐξωκοδόμηται τις ἀποχρῶν τοῖς Μελιταίοις κυνιδίοις περιδραμεῖν αὐτόν· ἵππους γὰρ δὴ ὁ παῖς ταῦτα ποιεῖται καὶ συνέχει σφᾶς ζυγόν τε καὶ ἄρμα, ἠνιοχῆσονται δὲ ὑπὸ τουτωνὶ τῶν πιθήκων, οὓς τὸ παιδίον θεράποντας ἠγεῖται. λαγῶδες δὲ οὐτοσί χθῆς οἶμαι εἰσφωκισμένους ξυνέχεται μὲν ἱμάντι φοινικῶ καθάπερ κύων, δεδέσθαι δ' οὐκ ἄξιόι καὶ διολισθῆσαι τοὺς δεσμοὺς ἐθέλει πιστεύων τοῖς προσθίοις τῶν ποδῶν, ψίττακός τε καὶ κίττα ἐν οἰκίσκῳ πλεκτῶ Σειρήνων δίκην ἐν τῇ νήσῳ ἄδουσιν· ἄδει δὲ ἡ μὲν ὀπόσα οἶδεν, ὁ δὲ ὀπόσα μανθάνει.

Qui, ragazzo, approda anche il nostro viaggio e quale sia il nome dell'isola non lo so, ma per quel che mi riguarda potrebbe chiamarsi dorata, se i poeti non utilizzassero vanamente questo appellativo per tutte le bellezze e le meraviglie. È abitata e grande quanto basta per accogliere una piccola reggia: dunque nessuno qui potrà arare né coltivare la vite; abbonda di sorgenti, delle quali alcune fa sgorgare pure e fredde, altre rendendole calde. Si può dire che sia così tanto ricca d'acqua da traboccare anche in mare. Le fonti, ribollendo, producono questo ondeggiare fragoroso, come se balzassero e zampillassero da un lebete, e intorno a esse è posta quest'isola. Se la meraviglia dello sgorgare delle sorgenti sia proprio della terra o appartenga al mare, lo stabilirà Proteo: giunge infatti per giudicare questo. Osserviamo quindi gli edifici dell'isola. Si trova l'immagine di una città bella e luminosa, ma grande come una casa, e all'interno è allevato un bambino regale, per il quale la città è un giocattolo. Ci sono infatti dei teatri, grandi quanto basta per accogliere lui e i bambini che giocano insieme con lui; è costruito un ippodromo grande a sufficienza perché ci corrano cagnolini maltesi: il bambino li considera cavalli e lega loro un giogo e un carro, perché siano guidati da queste scimmie che il bambino considera come cocchieri. Questa lepree, che credo sia stata introdotta in casa ieri, è trattenuta da un guinzaglio di

porpora come un cane, ma non le piace essere legata e vuole sottrarsi ai vincoli facendo leva sulle zampe anteriori; un pappagallo e una gazza, in una gabbia intrecciata, cantano come Sirene sull'isola: l'una canta le cose che conosce, l'altro quelle che impara.

L'ultima isola, approdo del periplo immaginario, è descritta sia nell'aspetto straordinario del paesaggio naturale, caratterizzato dalla fresca e rumorosa luminosità di numerosi corsi d'acqua, sia nella parte urbanizzata del territorio che si rivela essere la miniatura di una città abitata da un bambino regale. La grande meraviglia che l'isola suscita lascia quasi senza parole Filostrato che, con procedere retorico, ne definisce la bellezza straordinaria sintetizzandola attraverso l'aggettivo χρυσή<sup>48</sup>. Le caratteristiche rilevanti dei corsi d'acqua che percorrono l'isola, oltre il loro notevole numero, sono certamente la contemporanea presenza di correnti fredde e calde e l'impossibilità di stabilirne l'origine e il corso: l'immagine complessiva che è delineata punta a evidenziare la dimensione visiva e sonora, il movimento confuso e scrosciante dell'acqua che si riversa da ogni direzione in mare. È possibile individuare la fonte di questa immagine, considerata la singolare consonanza della similitudine, in un passo delle *Mirabilium auscultationes* dello Pseudo Aristotele, dove i corsi d'acqua sgorgano freddi, ma poi ribolliscono come lebeti<sup>49</sup>; a conferma del rapporto che lega i due passi, si deve notare che la localizzazione di questo fenomeno nel brano pseudo aristotelico è nella città di Tiana, luogo di nascita dell'Apollonio filostrateo, e che il passo è citato quasi alla lettera nella *Vita*<sup>50</sup>. L'impossibilità di rico-

<sup>48</sup> Sull'utilizzo dei riferimenti al colore, e in particolare al frequente ricorrere del dorato nell'*imago*, si veda E. PRIoux, *I colori di Filostrato il Vecchio*, «Estetica. Studi e ricerche», 1 (2013), 163-64. Per una visione più ampia sul rapporto tra le *Imagines* e i richiami alla sfera sensoriale si veda A. MANIERI, *Colori, suoni e profumi nelle Imagines: Principi dell'estetica filostratea*, «Quaderni urbin. di cultura classica», 63, 3 (1999), 111-16.

<sup>49</sup> 845b Λέγεται περί τὰ Τύανα ὕδωρ εἶναι ὀρκίου Διός (καλοῦσι δὲ αὐτὸ Ἀσβαμαῖον), οὗ πηγὴ ἀναδίδεται πάνυ ψυχρά, παφλάζει δὲ ὡσπερ οἱ λέβητες. L'immagine dell'acqua che gorgoglia come in un lebete è omerica (*Od.* 12, 237-38).

<sup>50</sup> *Vit. Apoll.* 1, 6 ἔστι δὲ τι περί Τύανα ὕδωρ Ὀρκίου Διός, ὡς φασι, καλοῦσι δὲ αὐτὸ Ἀσβαμαῖον, οὗ πηγὴ ἀναδίδεται ψυχρά, παφλάζει δὲ, ὡσπερ ὁ θερμαινόμενος λέβης.

noscere il corso dei fiumi potrebbe alludere a un curioso fenomeno registrato ancora nella *Vita Apollonii* che descrive la risalita dell'acqua verso la fonte a causa di una corrente d'aria<sup>51</sup>. Per discernere il reale corso dell'acqua sarà necessario, nell'interpretazione dell'autore, affidarsi al giudizio di Proteo, cui è stato fatto riferimento alla fine della sezione precedente; il vecchio, che le fonti classiche descrivono come capace di mutare aspetto e soprattutto dotato di poteri vaticinatori, sarebbe raffigurato nel dipinto nell'atto di giungere sull'isola θεμιστεύσων τοῦτο: l'idea che Proteo si stia recando sull'isola con lo scopo di rivelare la verità sul corso delle sorgenti mette in evidenza le capacità vaticinatorie del dio. La rappresentazione della città prevede il sistematico spostamento della realtà su un piano fantastico, per cui ogni personaggio riveste un ruolo improprio, ma coerente con l'idea di un mondo su scala ridotta: costruita per adattarsi alle dimensioni del βασιλικὸν παιδίον che la abita e la considera come un ἄθυρμα, un giocattolo. L'idea della città in miniatura potrebbe essere costruita dall'autore sulla base del mito dei Pigmei, oggetto tra l'altro dell'*imago 2, 22 (Eracle tra i Pigmei)*, che già Omero immaginava abitare in una terra fantastica e lontana nell'Oceano<sup>52</sup>, un mondo che è «luogo geometrico di tutte le condizioni anormali e di tutte le cose straordinarie»<sup>53</sup>. Gli elementi della città messi in evidenza dall'autore sono teatri capaci di ospitare il bambino e i suoi coetanei e un ippodromo nel quale sono fatti correre cani aggiogati a carri condotti da scimmie, come fossero cavalli con i loro cocchieri<sup>54</sup>. Proseguendo nella descrizione della bizzarra dimora presente sull'isola, l'autore inquadra un altro animale il cui ruolo, coerentemente al contesto, è spostato rispetto alla consuetudine, non senza una certa ironia: la lepree, animale tipicamente oggetto di caccia, si trova legata καθάπερ

<sup>51</sup> 5, 6 ἐπειδὴν γὰρ πλημμύρη τὸ πέλαγος, ἐπὶ τὰς πηγὰς ὁ ποταμὸς παλίρρους ἵεται πνεύματος δῆπου ἀπωθουμένου αὐτὸν τῆς θαλάττης.

<sup>52</sup> *Il.* 3, 2-7.

<sup>53</sup> P. JANNI, *Etnografia e mito. La storia dei Pigmei*, Roma 1978, 21.

<sup>54</sup> Interessante il confronto con la notizia riportata all'inizio di una favola esopica riguardante l'abitudine dei marinai di portare sulle navi cani maltesi e scimmie per alleviare la noia del viaggio: 75, 3 ἔθους ὄντος τοῖς πλέουσι Μελιταῖα κυνίδια καὶ πιθήκους ἐπάγεσθαι πρὸς παραμυθίαν τοῦ πλοῦ πλέων τις εἶχε σὺν ἑαυτῷ καὶ πίθηκον.

κύων: l'animale abituato alla vita selvatica non sopporta di essere legato e cerca di liberarsi dalla corda puntando le zampe sul terreno e cercando di far scivolare via il laccio dal collo. L'ultima immagine del quadro raffigura due uccelli in gabbia che cantano imitando la voce umana: Filostrato paragona il loro canto a quello delle Sirene omeriche<sup>55</sup>, forse per tramite di un'espressione proverbiale nota da Galeno che, riprendendo probabilmente un verso della commedia dorica di incerta attribuzione, connette proprio la gazza all'imitazione delle Sirene<sup>56</sup>.

### *Interpretazioni dell'imgo*

La complessa *ekphrasis* del dipinto, la più lunga all'interno dell'opera filostratea, ha spinto gli studiosi a cercare di identificare il numero preciso delle isole e a ricondurre le fantasiose descrizioni a una concreta realtà geografica.

Tra le soluzioni interpretative proposte, almeno tre sono legate dal comune intento di leggere nel testo un riferimento più o meno diretto ad una realtà insulare esistente. La prima ipotesi è avanzata da Welcker nell'ampio commento all'edizione di Jacobs, nel quale lo studioso si sforza di isolare sette isole, identificate con l'arcipelago delle Eolie; lo studioso mette in evidenza alcune notevoli corrispondenze tra il testo e la concretezza geografica, ma omette di rilevare le altrettanto notevoli discrepanze che emergono dalla particolareggiata descrizione filostratea<sup>57</sup>. Successivamente Lehmann-Hartleben, nell'ambito di un suggestivo tentativo di spiegare la struttura macrotestuale dell'opera ricostruendo una possibile disposizione dei dipinti nella galleria napoletana presentata dall'autore, collocava la rappre-

<sup>55</sup> *Od.* 12, 167 sgg.

<sup>56</sup> Gal. *De diff. puls.* 8, 632 ἂ κίττα τὰν σειρήνα μιμουμένα. U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (*Lesefrüchte*, «Hermes», 37, 1902, 325) ha collegato il verso a Epicarmo o Sofrone, ma si tratta di un'attribuzione alquanto incerta, come sostenuto da R. KASSEL - C. AUSTIN (*Poetae Comici Graeci*, I, Berolini 2001, 295) che inseriscono il frammento tra gli *anonyma dorica* (fr. 8).

<sup>57</sup> L'obiezione in KALINKA - SCHÖNBERGER, *Philostratos*, 426-28.

sentazione delle isole nella *Room of the Primitive World*, interpretando il testo sostanzialmente in chiave simbolica come la descrizione di un mondo immerso in una primitiva età dell'oro: analizzando la tradizione letteraria, l'archeologo tedesco accostava le isole filostratee ad alcune descrizioni delle mitiche *Insulae Fortunatae*, tanto da affermare che «the picture which he describes is, indeed, a picture of the Fortunate Island where the status of the golden age survives in a microcosm»<sup>58</sup>. Sulla base di questa identificazione, Moffitt ha compiuto un ulteriore passo evidenziando il rapporto dell'*ekphrasis* con una concreta realtà geografica: basandosi contemporaneamente sulle descrizioni che collocano le μακάρων νῆσοι dopo le Colonne d'Eracle e alcune affinità con il dettagliato testo filostrateo, lo studioso giunge ad identificare le mitiche isole con l'arcipelago delle Canarie<sup>59</sup>. Si tratta di un'ipotesi particolarmente suggestiva che, pur tenendo conto di tutte le più importanti testimonianze della tradizione, non può tuttavia spiegare molte delle particolarità presenti nel nostro testo, per le quali pare indispensabile seguire altre vie interpretative.

Negli ultimi anni, infatti, l'ipotesi che i dipinti descritti dall'autore fossero realmente esistiti ha sempre più perso consistenza e interesse a vantaggio di un'interpretazione che ne privilegia la dimensione fittizia<sup>60</sup>, frutto di un'abile manipolazione per lo più di fonti letterarie e

<sup>58</sup> K. LEHMANN-HARTLEBEN, *The Imagines of the Elder Philostratus*, «The Art Bulletin», 23 (1941), 26-27.

<sup>59</sup> MOFFITT, *Philostratus*, 241-61. Ulteriori spiegazioni inerenti la complessa struttura dell'*imago* sono quella di H. BRUNN (*Die Philostratischen Gemälde gegen K. Friedrichs vertheidigt*, «Jahrbücher für klassische Philologie», 4, 1861, Suppl., 180-301), che vi vedeva la ripresa di un'accurata carta geografica, e quella di F. STEINMANN (*Neue Studien zu den Gemäldebeschreibungen des älteren Philostratus*, Zürich - Basel 1914, 87), il quale sosteneva la possibilità di fare riferimento a dipinti parietali.

<sup>60</sup> Nei primi decenni dell'Ottocento, sull'onda dell'entusiasmo per la riscoperta della pittura pompeiana alcuni commentatori, in particolare JACOBS - WELCKER (*Philostratorum Imagines*) hanno sostenuto con forza l'idea che la galleria descritta da Filostrato fosse realmente esistita; nella seconda metà del secolo emerse con sempre maggior vigore (specialmente attraverso il lavoro di K. FRIEDRICH, *Die Philostratische Bilder. Ein Beitrag zur Charakteristik der alten Kunst*, Erlangen 1860) l'idea che la pinacoteca fosse immaginaria e che le *Imagines* costituissero un fine gioco letterario; si accese dunque un dibattito serrato tra sostenitori delle due ipotesi, che proseguì anche nel secolo successivo. Per una ricostruzione più dettagliata delle

in minor misura figurative<sup>61</sup>. Rimane interessante, più che la remota possibilità di identificare nella descrizione luoghi reali, l'affinità tra le testimonianze di diversi autori e l'*ekphrasis* dell'*imago*: l'idea di fondo su cui Filostrato costruisce il suo periplo sembra effettivamente echeggiare una dimensione fantastica, un mondo lontano dal reale, caratterizzato dalla straordinarietà dei fenomeni naturali e da una presenza umana limitata e legata ad attività semplici; si tratta, come accennato in precedenza, di temi tipici della letteratura paradossografica. È opportuno dunque, al fine di mettere in luce le possibili connessioni con il testo filostrato, un rapido accenno alle testimonianze più significative riguardo le μακάρων νῆσοι. Il più antico riferimento a queste isole si trova in Esiodo e diverse sono le descrizioni più o meno dettagliate di queste terre, sia in greco che in latino<sup>62</sup>. Le caratteristiche attribuite alle *Insulae Fortunatae*, pur presentando differenze nelle descrizioni dei diversi autori, con toni che spaziano dal fantastico al realistico, sono sintetizzabili nello scorrere senza tempo di un'esistenza felice per coloro che le abitano e nella straordinarietà dei fenomeni naturali, dalla ricchezza di corsi d'acqua, al naturale e abbondante germogliare di frutti<sup>63</sup>. Se è possibile rintracciare alcuni

differenti posizioni degli studiosi sul tema si veda: KALINKA - SCHÖNBERGER, *Philostratos*, 26-37; ABBONANZA, *Immagini*, 10-16. Negli ultimi anni la bibliografia sull'autore si è arricchita di alcuni significativi contributi: M. CANNATÀ FERA, *Tra letteratura e arti figurative: le Images dei due Filostrati*, in *Le Immagini nel Testo, il Testo nelle Immagini. Rapporti fra parola e visualità nella tradizione greco-latina*, a cura di L. BELLONI - A. BONANDINI - G. IERANÒ - G. MORETTI, Trento 2010, 373-94; FILOSTRATO MAGGIORE, *La Pinacoteca*, a cura di G. PUCCI, trad. di G. LOMBARDO, Palermo 2010; M. BAUMANN, *Bilder schreiben. Virtuose Ekphrasis in Philostrats Eikones*, Berlin 2011; J. PIGEAUD, *Note sull'ekphrasis in Filostrato, Luciano e Callistrato*, «Estetica. Studi e ricerche», 1 (2013), 127-38; PRIoux, *I colori di Filostrato*, 163-85.

<sup>61</sup> Le forzature metodologiche del più deciso sostenitore della reale esistenza dei dipinti (LEHMANN-HARTLEBEN, *The Images*, 16-44) sono evidenziate da N. BRYSON, *Philostratos and the Imaginary Museum*, in *Art and Text in Ancient Greek Culture*, ed. by S. GOLDHILL - R. OSBORNE, Cambridge 1994, 255-83.

<sup>62</sup> Hesiod. *Op.* 166-173; Pind. *Ol.* 2, 61-76; Ps. Arist. *Mir. ausc.* 84; Diod. Sic. 5, 19 sgg; Luc. *Hist. ver.* 2, 4; Hor. *Epod.* 15, 41 sgg; Pomp. Mel. *De chor.* 3, 100-102; Plin. *Nat. Hist.* 6, 202-5. Si noti la presenza di un riferimento alle terre beate dei Campi Elisi già in Omero (*Od.* 4, 561-9), dove tuttavia non si fa riferimento alla conformazione insulare del territorio.

<sup>63</sup> PRONTERA, *Realexikon*, 317-21.

innegabili punti di contatto con le descrizioni di questi autori, peraltro diverse tra loro, molte sono tuttavia le particolarità che rendono il testo filostrato unico<sup>64</sup>.

Un ulteriore aspetto che caratterizza l'analisi degli studiosi è quello relativo al numero esatto di isole che è possibile contare nel procedere della descrizione, essendo questo particolare non immediatamente comprensibile. I commentatori distinguono un differente numero di isole, accomunati tuttavia dalla tendenza ad inquadrare il problema da una prospettiva troppo lontana dal testo: a guidarli il desiderio di far coincidere la finzione dell'*imago* con una concreta realtà geografica. Per Welcker, che mette in rilievo soprattutto l'importanza dell'isola vulcanica come centrale nell'economia del dipinto, le isole sono sette, identificabili con le Eolie; lo stesso numero viene evidenziato da Lehmann-Hartleben, che tuttavia non lega la descrizione ad un arcipelago reale ma predilige un'interpretazione esclusivamente simbolica, concependo come un'unica entità territoriale l'isola che ospita il serpente dorato e quella dominata dall'elemento dionisiaco, così come quella che presenta la scena di caccia e quella in cui viene messo in rilievo il particolare comportamento dei gabbiani. Moffitt rileva invece otto isole considerando l'isola vulcanica unita alla successiva che descrive il serpente aureo: anche in questo caso, come rilevato in precedenza, il numero delle isole è funzionale all'identificazione delle stesse con l'arcipelago delle Canarie. Procedendo a un'analisi sgombra da presupposti, Baumann individua due apparenti indicatori del passaggio da un'isola all'altra, cui è opportuno fare riferimento qualora la differenza tematica non sia evidente: la citazione diretta del termine νῆσος o il riferimento chiaro all'isola attraverso una perifrasi, e la presenza della particella δέ con valore elencativo<sup>65</sup>. Si veda brevemente l'*incipit* di ogni nuova sezione: 1 ἡ μὲν δὴ πρώτη; 2 τὴν δὲ νῆσον; 3 αἱ δ' ἐχόμεναι τούτων νῆσοι δύο; 4 τὴν δὲ νῆσον; 5 τὸν δὲ περίπλουν κολωνόν; 6 κατηρεφῆς δὲ κιτῶ τε καὶ σμίλακι καὶ ἀμπέλους ἦδε ἡ νῆσος; 7 ταυτὶ δὲ ἡ φύσις τὰ ὄρη ξυνθεῖσα νῆσον

<sup>64</sup> L'unicità di alcuni tratti della descrizione filostrata è messa in evidenza, attraverso un prospetto riassuntivo, da LEHMANN-HARTLEBEN, *The Images*, 28.

<sup>65</sup> Vd. BAUMANN, *Bilder schreiben*, 78.

εἴργασται; 8 ἢ δ' ἀπορρῶξ πέτρα 9 ἐνταῦθα δέ, ὧ παῖ, καὶ καθόρμισται ἡμῖν, καὶ ὅ τι μὲν ὄνομα τῇ νήσῳ οὐκ οἶδα. Se si considerano questi elementi, le isole appaiono nove, numero peraltro già individuato da Schönberger.

### *Il lessico*

Coerente con la cornice straniante è, probabilmente, la scelta di un lessico che spesso concede spazio all'originalità, sia per l'uso di forme non frequenti, spesso composti, che per la creazione di *iuncturae* inedite o per la valenza nuova di forme consuete<sup>66</sup>. Si riportano in questa sede soltanto quelle maggiormente significative: ἐπιπαίζω (§2) è attestato in pochissimi autori, il più antico dei quali sembra essere il commediografo Alessi (*fr.* 178, 15 K.-A.), in cui il verbo si presenta usato in modo assoluto e con una diversa sfumatura di significato (*prendersi gioco e non scherzare su* come nel passo filostrato); oltre questo passo, ricorre all'interno del *corpus* filostrato anche in *Vitae Sophistarum*<sup>67</sup>: che l'utilizzo di questa forma sia del tutto particolare lo dimostra inoltre un anonimo lessico bizantino, il *Lexicon de Atticis nominibus*, che riporta questo passo come esemplificativo dell'uso del verbo col dativo (148, 3 καὶ παρὰ Φιλοστράτῳ ἐπιπαίζω δοτικῇ). Singolare anche l'uso di ἐναποσημαίνω (§4), attestato prima dell'utilizzo filostrato in Plutarco (*Cim.* 2, 5, 5); ἐξερεθίζω (§5) ha un utilizzo decisamente limitato e la sua prima attestazione è in Pind. *Pyth.* 8, 13. Rarissima è l'attestazione di σοοθῆραι (§10), che ricorre soltanto in un passo di Ateneo come titolo di un'opera di Stesicoro (*fr.* 184 Davies-Finglass): il termine è inoltre riportato dalla maggior parte dei codici contenenti le *Imagines* come titolo dell'*imago* 1, 28, avente come oggetto proprio la descrizione di una caccia al cinghiale; tuttavia gli editori più recenti (Ben-

<sup>66</sup> Oltre ἀγελαῖαι νῆσοι, τειχῆρης τὴν φύσιν, πανόπτη Ποσειδῶνι (*supra*, 4), αἰ εὐναὶ τῶν δένδρων, ῥύακας δεινούς, περίπλουν κολωνόν, ἀπεχθάνεται τῷ οἴνῳ.

<sup>67</sup> *Vit. Soph.* 614, 22 ἀλλ' οὐ μελέτην ἀφαιρήσεται τις, ὧ Ἡρακλείδῃ, οὐδὲ τὸ ἐπ' αὐτῇ κλέος", καὶ ἐπιπραψοθήσαντος αὐτῷ τὸ "εἷς δὴ που λουπὸς κατερύκεται εὐρέι" – "φίσκῳ" ἔφη, ἀστειότατα δὲ ἐπιπαίξας τοῖς ἑαυτοῦ κακοῖς.

ndorf-Schenkl, Kalinka-Schönberger) hanno preferito adottare come titolo il più generico θηρευταί, presente solo nel cod. Laur. 69.30. Per quanto riguarda il verbo σπαθάω (§10), il cui significato principale è legato a un aspetto tecnico della filatura, il *battere il tessuto con la σπάθη*, l'utilizzo filostrateo in riferimento a φυτόν, dunque con il significato di 'potare' o 'sfrondare', è originale. Originale creazione filostratea sembra invece il verbo ἀποστομίζω (§10) che, come notato da Schönberger, non ricorre altrove in letteratura. Similmente straordinario è l'uso di πυριάλωτος (§11), attestato esclusivamente nel passo filostrateo e in due luoghi delle *Recognitiones*, un testo di compilazione tarda che va sotto il nome di Clemente Romano. Estremamente raro l'utilizzo di ἐπιπλημμύρω (§12), che ricorre soltanto in Opp. *Hal.* 1, 456. Tra i riferimenti lessicali, un'attenzione specifica meritano le consonanze con la *Vita di Apollonio* sia per il loro numero che, spesso, per il loro valore di esclusività, a conferma della possibilità di identificare dietro le due opere la mano dello stesso autore; diverse anche quelle con altre opere appartenenti al complesso *corpus* filostrateo<sup>68</sup>. La *iunctura* di θάλαττα con l'aggettivo ὕπτιος (§1) ricorre solo in *Vit. Apoll.* 4, 15; il nesso τειχίρης τὴν φύσιν (§2) ha come unico luogo di confronto *Heroic.* 33, 28, mentre l'utilizzo metaforico del poco diffuso sostantivo ἀκρωνυχία (§2) si trova in *Vit. Apoll.* 3, 1, 5 e in *Heroic.* 33, 41; sull'uso del raro verbo ἐξαμρόζω, presente al paragrafo 4 dell'*imago* e in *Heroic.* 8, 11, si è già discusso in precedenza (*supra*, 5). Notevole è il riferimento ai serpenti coperti da squame dorate come nella *Vita* (3, 8), dove ricorre inoltre la *iunctura* di χειά con il verbo ὑπερβάλλω. Da rilevare l'utilizzo di ἀνατυπόω (§9) che presenta esclusivamente attestazioni tarde, ma è utilizzato più volte in *Vit. Apoll.* (1, 19; 28; 4, 15; 6, 19; 8, 1) e una in *Heroic.* (8, 11). Nel *De Gymnastica* si trova l'unica ricorrenza della *iunctura* ἦθος - ὀφθαλμός (25), utilizzata nel paragrafo 9; nella stessa opera (42, 11) troviamo il raro aggettivo εὔσιτος, che è attestato inoltre in tre passi della *Vit. Apoll.* (1, 21; 41; 6, 15).

<sup>68</sup> Per una recente sintetica trattazione sulla questione dell'attribuzione delle diverse opere del *corpus* filostrateo si veda *Philostratus*, ed. by E. BOWIE - J. ELSNER, Cambridge 2009, 19 sgg.

### Conclusioni

Dall'analisi del testo filostrato emerge chiaramente l'importanza e la ricchezza della sottile e quasi invisibile trama di riferimenti letterari, citazioni e rimandi al mito che strutturano il testo come entità complessa e fruibile su più livelli; se la dimensione favolistica e la collezione di *mirabilia* rendono la lettura piacevole e affascinante, la raffinatezza dei riferimenti interni alla letteratura rappresenta un gioco colto che stuzzica l'attenzione del lettore esperto. Filostrato intesse un'abile illusione, moltiplicando i piani della sua *ekphrasis* attraverso alcuni espedienti narrativi; muovendosi a cavallo tra la rievocazione di episodi mitici variamente noti, richiamati a volte anche solo attraverso accenni e allusioni, e la citazione di fantasiose teorie dal sapore pseudo-scientifico, separa il punto di vista raddoppiando la prospettiva da cui è possibile osservare l'*imago*: l'isola vulcanica è contemporaneamente luogo del mito, nell'immagine di Zeus saettante, e occasione per l'altrettanto straordinaria e fantasiosa spiegazione scientifica dell'eruzione. Nell'accostarsi con lo sguardo dell'immaginazione a ogni singola isola, Filostrato sceglie di dare assoluto rilievo esclusivamente ai particolari che ritiene funzionali allo sviluppo della curiosità, omettendo ogni altro tipo di informazione, o meglio inserendo una serie di accenni alla presenza di altri dettagli che danno al lettore la percezione di un realtà più vitale e complessa, ma inevitabilmente sfocata: ai margini delle due sponde separate dal sisma si delineano, ad esempio, due isole che possiamo solo vagamente percepire come abitate, essendo stato posto sullo stretto di mare un ponte. A questo ricercato senso di profondità spaziale si aggiunge il continuo movimento temporale che conferisce dinamicità narrativa alle altrimenti immobili sequenze descrittive: Filostrato si muove continuamente tra l'istante catturato dalla raffigurazione e la percezione di quello che si è verificato appena prima o che sta per accadere nell'istante successivo; le reti raffigurate nel bosco sono state evidentemente sistemate dagli stessi cacciatori che nel dipinto si misurano in una lotta ravvicinata con le belve, mentre la caccia già si conclude nel riverberarsi dell'eco festosa. Considerata l'abilità e l'intenzionalità con cui l'autore modella il testo, dissimu-

lando spesso le proprie fonti nelle descrizioni dei particolari, non sembra azzardato ipotizzare che si ponga con atteggiamento simile nei confronti della struttura generale dell'*imago*, con l'intenzione dunque non di descrivere, ma piuttosto di alludere alle note e fantasiose tradizioni sulle *Insulae Fortunatae* o più in generale alle tematiche caratteristiche della paradossografia. Filostrato inserisce le descrizioni delle isole all'interno di uno schema ben preciso, quello del periplo immaginario, che gli consente di giustapporre in una struttura sostanzialmente paratattica le trattazioni delle singole terre: non sembra necessario dunque ricercare una struttura che spieghi l'esatta successione delle isole, se non il desiderio di mettere insieme una serie di raffigurazioni di curiosità. L'unica collocazione non casuale potrebbe essere quella dell'ultima isola la cui immagine, fortemente straniante e fantastica, unitamente alla mancanza di una conclusione che riporti il lettore al di fuori dello spazio della finzione, sembra plausibile come chiave interpretativa dell'intera *imago*: le isole, che non sono né *Lesbo* né *Imbro* o *Lemno*, appartengono ad un territorio non familiare, lontano dalle immagini più comuni ma proprio per questo interessante e degno di essere rappresentato. Anche gli aspetti più semplici e consueti diventano meritevoli di stupita considerazione se letti attraverso il riferimento mitico o l'allusione letteraria: contadini e pescatori assumono un aspetto nuovo accostati alla curiosa raffigurazione di Posidone aratore, così come i cacciatori sembrano vibranti di tensione eroica nella lotta contro le belve.

L'attenzione alla struttura e al rapporto con la dimensione fantastica è messa in risalto da Baumann, che si concentra in modo particolare sull'esplicita dichiarazione di finzione con cui l'autore introduce il testo<sup>69</sup>. Se in altre occasioni Filostrato ha abilmente finto di trovarsi all'interno del dipinto descritto, immergendo completamente il lettore nell'opera, in questo caso la scelta di una programmatica affermazione di irrealtà configura l'*imago* come una *mise en abyme* della struttura generale delle *Imagines*<sup>70</sup>. Il lettore, invitato

<sup>69</sup> BAUMANN, *Bilder schreiben*, 76 sgg.

<sup>70</sup> Diversamente da quanto riscontriamo nel nostro caso, la *mise en abyme* prevede solitamente che il testo sia inserito in posizione centrale rispetto alla struttura gene-

ad abbandonarsi alla fantasia, è condotto attraverso un periplo di finzioni esattamente come immaginaria deve essere la passeggiata che l'autore sostiene di fare tra i dipinti della galleria napoletana. La struttura dell'*imago* rappresenta dunque, per lo studioso, una sorta di chiave di lettura delle intere *Imagines*, in quanto ripropone l'organizzazione complessiva dell'opera e dichiara esplicitamente l'intento retorico dell'autore di costruire una descrizione puramente immaginaria. A sostegno della natura eminentemente letteraria della creazione filostratea si rileva ancora la quasi totale mancanza di chiari riferimenti all'iconografia, sia per la dimensione macro strutturale delle isole sia per quella particolare legata alle tematiche di ogni singolo territorio. Se le rappresentazioni mitiche sono l'oggetto quasi esclusivo non solo dell'iconografia vascolare, ma anche della statuaria, di contro le scene di paesaggi naturali e di vita quotidiana sono legate nella maggioranza dei casi a raffigurazioni pittoriche: l'elemento paesaggistico, utilizzato in età classica con funzione accessoria, acquisisce una certa autonomia nel corso del periodo ellenistico - romano, mantenendo comunque, pur nella resa realistica, struttura composita e ispirazione fantastica<sup>71</sup>. In epoca imperiale, inoltre, si accentua la tendenza a una percezione sempre più soggettiva dello spazio paesaggistico, filtrata attraverso la dimensione mitologica, quasi a sottolineare il desiderio del ritorno ad un'età primitiva che trova un modello letterario nella poesia bucolica e, soprattutto, nelle peregrinazioni di Odisseo<sup>72</sup>: se per un verso possiamo credere che Filostrato abbia tenuto conto delle tipologie iconografiche di questi paesaggi fantastici, tuttavia, come rilevato in precedenza, appare sostanzialmente impossibile, pur considerati i limiti e la parzialità della nostra conoscenza rispetto ai modi della pittura

rile dell'opera. Sarebbe opportuno, a tal proposito, interrogarsi circa la possibilità che i singoli testi siano giunti a noi in una sequenza diversa da quella originariamente voluta dall'autore (BRYSON, *Philostratos*, 262 sgg.).

<sup>71</sup> R. BIANCHI BANDINELLI, *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, V, Roma 1963, 819-28.

<sup>72</sup> A. ROUVERET, *Les paysages de Philostrate*, in *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, études réunies et présentées par M. COSTANTINI - F. GRAZIANI - S. ROLET, Rennes 2006, 63-76.

greca, ritenere che l'autore abbia potuto attingere a una specifica iconografia riguardante le dettagliate tematiche delle isole descritte.

L'*Imago II 17* di Filostrato *Maior* è costituita da un lungo periplo attorno ad alcune isole, che l'autore descrive più o meno dettagliatamente, intrecciando una complessa trama di informazioni mitologiche e scientifiche. L'analisi approfondita del testo, sotto il profilo contenutistico e linguistico, consente di mettere in luce il carattere letterario dell'*ekphrasis* filostratea e sottolineare alcuni significativi collegamenti tra le *Imagines* e altre opere del discusso *corpus* attribuito all'autore.

*Philostratus Maior's Imago II 17 consists of a long journey around several islands. In describing them, Philostratus has drawn upon his own scientific and mythological knowledge. A careful analysis of this text, both from the point of view of language and contents, allows the A. to highlight the literary nature of Philostratus' ekphrasis, and to emphasize meaningful connections between Imagines and other works of the controversial corpus attributed to the author.*

MAURO MORMINO

ALCUNE OSSERVAZIONI SUL RUOLO E IL SIGNIFICATO  
DEL SACERDOZIO NELLA *VITA IGNATII* (BHG 817)  
DI NICETA DAVID IL PAFLAGONE

*Un agiografo controverso e le ragioni della Vita Ignatii*

Negli studi dedicati al cosiddetto ‘scisma di Fozio’ e, più in generale, nelle ricerche che hanno per oggetto la complessa storia della Chiesa e dell’Impero di Bisanzio durante il IX secolo<sup>1</sup>, non manca di fare la sua comparsa un testo per certi versi emblematico: la *Vita Ignatii* (ossia il *Βίος ἦτοι ἀθλησις τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*). A metà tra agiografia e storia, la *vita* fu redatta da Niceta David il Paflagone (860 ca. - † dopo il 920) in un periodo generalmente compreso entro i primi due decenni del X secolo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, I-III, Regensburg 1867-1869; F. DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948; H.-G. BECK, *La Chiesa Bizantina all’epoca dello scisma di Fozio*, in *Storia della Chiesa*, IV, Milano 1992, 226-49; D. STIERNON, *Costantinopoli IV*, (Storia dei Concili Ecumenici V), Roma 1998.

<sup>2</sup> NICETAS DAVID, *The Life of Patriarch Ignatius*, text and transl. by A. SMITHIES with notes by J. M. DUFFY, Washington D.C. 2013 (nel corso di questo lavoro cit. come SMITHIES). Il testo della *vita* si basa sulla testimonianza dei due manoscritti più antichi (entrambi del XIV sec.): il Monacensis gr. 436 (per le cui vicende: M. SICHERL, *Manuel Glyzunius als Schreiber griechischer Handschriften*, «Byzant. Zeitschrift», 40, 1956, 34-54) ed il Marc. gr. 167, ai quali si aggiunge anche il Vat. gr. 1452 (E. PATLAGEAN, *Santità e Potere a Bisanzio*, Spoleto 2002, 103-05). Per la tradizione manoscritta e la trasmissione del testo della *Vita Ignatii* vd. SMITHIES, XIII-XXIX.

Scrittore prolifico, noto nella tradizione manoscritta anche come ‘il Filosofo’ e ‘il Retore’<sup>3</sup>, Niceta è forse uno tra i più significativi autori per quel che riguarda l’agiografia bizantina prima dell’intervento di sistematizzazione e riedizione promosso da Simeone Metafrasta (seconda metà del X sec.) nel cuore dell’età macedone (867-1056)<sup>4</sup>. Al Paflagone si ascrivono quasi una ottantina di opere tra lettere, omelie, commentari biblici e patristici, vite di santi, componimenti poetici e, soprattutto, gli *enkomia* o *laudationes* che celebrano le gesta degli apostoli e dei primi martiri<sup>5</sup>. Si tratta spesso di testimonianze uniche dato che, per alcuni dei santi oggetto delle attenzioni di Niceta, non è rimasta altra testimonianza agiografica se non quella che ci viene offerta dallo stile colto, a tratti esuberantemente retorico, di colui che Jenkins, non a torto, definì «a literary Proteus»<sup>6</sup>.

Tracciare un profilo biografico di Niceta David, autore sulla cui vita ed opera rimane ancora molto da scrivere, ci permetterà di comprenderne più adeguatamente le scelte ideologiche e spirituali. Soprattutto quelle compiute nel momento in cui decise di redigere la *Vita Ignatii* che, a buon diritto, può essere considerata come la sua opera più importante o, comunque, più significativa<sup>7</sup>. Le notizie su

<sup>3</sup> Sulla tradizione manoscritta dei nomi di Niceta e, in particolar modo, del nome monastico ‘David’ vd. S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών. Το πρόσωπο και το έργο του. Συμβολή στη μελέτη τής προσωπογραφίας και τής αγιολογικής γραμματείας τής προμεταφραστικής περιόδου*, Thessaloniki 1998, 123-288; L. G. WESTERINK, *Nicetas the Paphlagonian On the End of the Word*, in *Essays in Memory of Basil Laourdas*, Thessaloniki 1975, 182.

<sup>4</sup> P. ODORICO, *La cultura della συλλογή*, «Bizant. Zeitschrift», 83 (1990), 1-21; C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes, rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, 61-88.

<sup>5</sup> Per un prospetto della vita e delle opere di Niceta David vd. i contributi di F. LEBRUN, *Nicetas le Paphlagonien. Sept homélies inédites*, Leuven 1997, 1-37; PASCHALIDES, *Νικήτας*, 69-300 il testo di Paschalides, inoltre, offre delle tavole riassuntive riguardanti la produzione autentica e quella attribuita a Niceta (305-26). Infine si ricordi la particolareggiata sintesi sui dati biografici e la produzione storiografica attribuita a Niceta David in W. TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, New York - London 2013, 134-52.

<sup>6</sup> R. J. H. JENKINS, *A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii*, «Dumbarton Oaks Papers», 19 (1965), 241-47.

<sup>7</sup> Per l’analisi di alcuni aspetti specifici della *Vita Ignatii*: J. FEATHERSTONE, *A note on the Dream of Bardas Caesar in the Life of Ignatius and the Archangel in the Mo-*

Niceta David dipendono in larga parte da un capitolo della *vita* anonima del patriarca di Costantinopoli Eutimio il Sincello (907-912). Composta tra il 920 ed il 925, essa permette di abbozzare la vita del nostro agiografo sino al 909 ca., quindi, sul finire del regno di Leone VI il Saggio (886-912)<sup>8</sup>.

Nato in Paflagonia, Niceta, ancora fanciullo, fu affidato alle cure dello zio paterno Paolo, sacellario patriarcale ed igumeno del monastero di San Foca<sup>9</sup>. Ben presto, in quanto allievo di un rinomato maestro come Areta di Cesarea<sup>10</sup>, avrebbe dato sfoggio della propria erudizione e delle proprie doti. Queste non tardarono a giungere all'orecchio dell'imperatore tanto da risolvere il sovrano a volerlo conoscere ma, proprio in questo frangente (siamo nel 907 ca.), Niceta decise di lasciare l'insegnamento e distribuire equamente i propri beni tra i poveri ed il piccolo gruppo di discepoli che si era da tempo

*saic over the Imperial Doors of St Sophia*, «Byzant. Zeitschrift», 74 (1981), 42-43; D. DE F. ABRAHAMSE, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, «Byzant. Forschungen», 8 (1982), 3-17; C. CRIMI, *Nazianzenica II. Sulla Chiesa di S. Anastasia ovvero di S. Gregorio il Teologo a Costantinopoli*, «Orpheus», 13 (1992), 149-50.

<sup>8</sup> BHG 651; P. KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP*, Brussels 1970, Cap. 16, 105-09 (precedentemente pubblicata in «Byzantion» 25/27 [1955-1957], 1-172, 747-78). Il testo della *vita*, composta da un monaco che conobbe Eutimio personalmente, è stato tramandato da un singolo manoscritto dell'XI sec. (il Berolin. gr. f. 55), scoperto da G. Hirschfeld nel 1874 nella biblioteca di un monastero su di un'isola del Lago Egirdir (provincia di Isparta, Turchia), ma andato però distrutto durante il secondo conflitto mondiale (*ibid.*, 5-6). Il testo presentava diverse lacune all'inizio ed alla fine così come nella parte centrale e fu pubblicato, per primo, da C. DE BOOR, *Vita Euthymii, ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen A. 886-912*, Berlin 1888. Per una ipotesi di datazione della *vita* poco oltre il 932 vd. D. Z. SOPHIANOS, *Ὁ βίος τοῦ Ἐὐθυμίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (+ 917) καὶ ὁ χρόνος συγγραφῆς αὐτοῦ*, «Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», 8 (1971), 289-96.

<sup>9</sup> R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine*, 3. *Les églises et les monastères de Constantinople*, Paris 1969, 498-99.

<sup>10</sup> Su Areta vd. S. KOURGEAS, *Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ ἔργον αὐτοῦ*, Athinai 1913 (rist. 1985); P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971, 237-80; N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 120-37. Le opere minori di Areta, insieme ad alcune lettere attribuite a Niceta David, sono state pubblicate in ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARIENSIS *Scripta Minora*, rec. L. G. WESTERINK, voll. I-II, Leipzig 1968-1972.

radunato intorno a lui. Ritiratosi in un eremo roccioso della Tracia, lungo la costa del Mar Nero ed a poca distanza dal confine tra l'Impero ed il regno di Bulgaria, riuscì a far perdere le sue tracce. Ma la sua fuga ebbe un epilogo non tra i più felici<sup>11</sup>.

Venne, infatti, venne casualmente intercettato dallo stratego di Tracia nei pressi della località di Misia, mentre cercava di entrare in maniera apparentemente furtiva in Bulgaria. Sospettato di spionaggio venne incarcerato e flagellato nell'attesa di essere tradotto al cospetto dell'imperatore per essere interrogato<sup>12</sup>. Poco tempo dopo, davanti a Leone VI, le cose presero una piega ancor più complicata poiché un suo antico allievo lo accusò di aver composto un'opera infamante contro il sovrano e l'allora patriarca Eutimio. Malgrado l'iniziale diniego di Niceta, quando un passo venne letto pubblicamente, questi si trovò costretto ad ammetterne la paternità. Lo sdegno di Leone VI si fece palese, senza contare che, adesso, anche lo zio di Niceta ed il suo maestro Areta premevano per una punizione severa ed esemplare. Risolutivo e provvidenziale si rivelò l'intervento del patriarca il quale, grazie al suo forte ascendente verso l'imperatore, riuscì a commutare le violenze e la prigionia minacciate a Niceta in un dignitoso esilio monastico presso Ta Agathou<sup>13</sup>. Situato al di là del Bosforo si trattava di una dipendenza del monastero di Psamathia<sup>14</sup>, del quale

<sup>11</sup> Nel passo della *vita* (KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 16, 106) dedicato alla fuga di Niceta David è possibile rilevare delle somiglianze con la notizia dedicata a Tolomeo di Scala, eremita nel deserto di Scete, riportata da Palladio nella *Historia Lausiaca*. Un esempio di scelta eremitica tanto radicale quanto negativa; tacciata di superbia nel suo isolamento totale che non prevede contatti con alcuna comunità monastica o la partecipazione alle liturgie (vd. *La Storia Lausiaca*, a cura di G. J. M. BARTELINK, Rocca San Casciano 1998, Cap. 27, 1-2, 143). Vd. anche PASCHALIDES, *Νικήτας Λαβίδ Παφλαγών*, 104-05.

<sup>12</sup> Simile il racconto in apertura della *vita* di Basilio il Giovane (BHG 263-264). Intorno all'896, infatti, il santo viene arrestato e condotto a Costantinopoli da alcuni agenti imperiali di passaggio in Asia Minore, perché sospettato di essere una spia: D. F. SULLIVAN, A.-M. TALBOT, S. MCGRATH, *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington D.C. 2014, Pars 1, Cap. 4, 71, ll. 1-12.

<sup>13</sup> JANIN, *La géographie ecclésiastique*, 3. *Les églises*, 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 116-17; P. KARLIN - HAYTER, *Testament of Euthymios for the Monasteries of Psamathia and Ta Agathou*, in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, ed.

Eutimio era stato igumeno prima di accedere al soglio patriarcale, ed ivi Niceta avrebbe dimorato tra il 907/908 ed il 910. La *Vita Euthymii* non ci racconta altro. Gli eventi degli anni successivi (909/910-912 ca.), ovvero il reiterarsi della prigionia di Niceta fino alla liberazione dopo la morte di Leone VI, ci sono noti da un altro testo, gravemente frammentario, facente parte di quella che sembrerebbe a tutti gli effetti una *vita* agiografica dedicata a Niceta David da un suo anonimo discepolo, come suggerito da Flusin<sup>15</sup>.

Sulla base delle testimonianze biografiche sul Paflagone sembra potersi arguire che la sua scelta eremitica così improvvisa sia sorta quale dura reazione all'anti-canonico quarto matrimonio dell'imperatore Leone VI, nel 906, punto di inizio di una controversia – la questione sulla *tetragamia* – che sconvolse la vita politico-ecclesiastica bizantina dal 906 al 920<sup>16</sup>. Ebbene, Niceta si sarebbe sempre opposto alle nozze imperiali trovando inizialmente appoggio proprio nel suo

by J. THOMAS, A. CONSTANTINIDES HERO, G. CONSTABLE, Washington D. C. 2000, 120-24.

<sup>15</sup> B. FLUSIN, *Un fragment inédit de la vie d'Euthyme le patriarche?*, «Travaux et Mémoires», 9 (1985), 119-31 (con introd., testo e trad.) e 10 (1987), 233-60 (commentario). Vd. anche la difesa della valenza cronologica del frammento, in opposizione al critico giudizio di Flusin, da parte di TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, 142-43.

<sup>16</sup> Dopo tre matrimoni (con Teofano, Zoe ed Eudocia) privi di eredi maschi, nel 905, l'imperatore ebbe il suo primo figlio, il futuro Costantino VII Porfirogenito (912-959), dalla concubina Zoe Carbonopsina subito dopo presa in moglie grazie ai buoni uffici del presbitero Tommaso. Il conseguente desiderio paterno di legittimazione imperiale del piccolo Costantino si scontrò con le resistenze del patriarca Nicola I Mistico il quale, pur avendo battezzando il fanciullo (906), si rifiutò di permettere l'ingresso del sovrano in Santa Sofia e lo colpì con una solenne pena canonica: l'*epitimion* (906-907) (vd. KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, Capp. 12-14, 73-97). Ne seguì la scomunica del patriarca Nicola (1 febbraio 907) e la sua sostituzione con Eutimio il Sincello (*ibid.*, Cap. 15, 97-103). Questi, se da una parte punì Tommaso per aver celebrato nozze illecite, dall'altra provvide a rimuovere l'*epitimion* contro Leone VI convocando un sinodo (sempre nel febbraio 907) che confermò la soluzione compromissoria. Per una visione generale dell'intera disputa cfr. l'oramai imprescindibile monografia di S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden - New York - Köln 1997, 133-63; N. OIKONOMIDES, *Leo VI and the Narthex Mosaic in St. Sophia*, «Dumbarton Oaks Papers», 30 (1976), 151-72.

antico maestro Areta di Cesarea<sup>17</sup>. Le cose mutarono appena un anno dopo, nel 907, quando Areta decise di cambiare partito sostenendo le scelte matrimoniali dell'imperatore e la politica di compromesso e pacificazione inaugurata dal patriarca Eutimio. Niceta, sentitosi tradito per la piega presa dagli eventi, rinnegato il suo maestro, si risolse a prendere la via dell'eremo. Secondo Jenkins<sup>18</sup> il lungo passo della *Vita Ignatii* nel quale il patriarca Ignazio si scontra con il cesare Bardas, potente ed influente zio materno dell'imperatore Michele III l'Amorita (842-867), a causa di una immorale e scabrosa condotta sessuale<sup>19</sup>, altro non sarebbe che un circostanziato riferimento alla situazione venutasi a creare con il quarto matrimonio di Leone VI. Una denuncia, dunque, oltre che verso l'imperatore anche all'indirizzo del patriarca Eutimio per averlo accettato senza reagire<sup>20</sup>. Queste notizie permettono a Jenkins di collocare una prima e parziale redazione della *Vita Ignatii* nel periodo immediatamente seguente lo scandalo tetragamico, tra il 906 ed il 907, ma il testo, in seguito, sarebbe stato rivisto e completato probabilmente tra il 908 ed il 910<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Lo attesta una lettera di Niceta ad Areta (dicembre 906 ca.) in ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARIENSIS *Scripta Minora*, II, 168-74; vd. anche R. J. H. JENKINS - B. LAOURDAS, *Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise*, «Ελληνικά», 16 (1956), 353-60 e 369-70; WESTERINK, *Nicetas the Paphlagonian*, 359; R. J. H. JENKINS, *Three Documents Concerning the Tetragamy*, «Dumbarton Oaks Papers», 16 (1962), 232.

<sup>18</sup> R. J. H. JENKINS, *A Note on Nicetas David Paphlago*, «Dumbarton Oaks Papers», 19 (1965), 241-47.

<sup>19</sup> SMITHIES, Cap. 18, 28-32.

<sup>20</sup> Nella *vita* di Basilio il Giovane si menziona un sacerdote di nome Teofane che, proprio a causa della condotta del patriarca Eutimio, avrebbe deciso di astenersi dal celebrare la divina liturgia in segno di protesta (vd. SULLIVAN, TALBOT, MCGRATH, *The Life of Saint Basil the Younger*, Pars III, 21, 306-08).

<sup>21</sup> Questa datazione ha trovato, in linea di massima, un largo accoglimento ma non mancano proposte alternative. Ad esempio KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, 217-18 ritiene che la *vita* possa essere stata redatta intorno all'878 da un anonimo e, solo in seguito, Niceta avrebbe rivisto e riorganizzato il materiale. S. A. PASCHALIDES, *From Hagiography to Historiography: The Case of the Vita Ignatii (BHG 817) by Nicetas David the Paphlagonian*, in *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, Actes du II<sup>e</sup> colloque international philologique (Paris 6-7 juin 2002), sous la dir. de P. ODORICO - P. A. AGAPITOS, Paris 2004, 161-73, suggerisce invece un periodo oscillante tra il 901 ed il 907. In anni recenti il contributo di

Anche se il dibattito sulla datazione dell'opera rimane ancora aperto, le teorie di Jenkins sui motivi che condussero Niceta alla redazione della *Vita Ignatii* sembrano ancora le più valide poiché hanno il vantaggio di fornire una verosimile spiegazione sulle motivazioni dell'agiografo: criticare la condotta del patriarca Eutimio davanti allo scandalo tetragamico opponendogli, idealmente, la figura di Ignazio e la sua irremovibile fedeltà alle leggi della Chiesa; accusare Fozio, maestro di Areta, dipingendolo come patriarca non solo illegittimo ma in tutto schierato verso il compiacimento dell'autorità imperiale, dunque un antimodello del perfetto pastore. Non da ultimo, aggiungiamo, stigmatizzare il potere imperiale quando, per interessi personali, osa piegare al proprio volere le strutture della Chiesa ed i suoi presuli eliminando quanti, in ossequio al proprio mandato pastorale e sacerdotale, decidono di non piegarsi per favorire una soluzione compromissoria. Gli eventi scelti da Niceta David erano nel tempo abbastanza vicini per essere noti ai suoi lettori, ma bastevolmente lontani per non svelare immediatamente (se non ai più avveduti) i riferimenti alla realtà coeva. Eppure essi non sono soltanto una elaborata e studiata scenografia nella quale rappresentare il dramma dei propri tempi e dei propri scandali.

Osservando la *Vita Ignatii* da un punto di vista generale, essa si presenta come un elaborato contributo, forse uno tra i più compiuti nella produzione del Paflagone anche per la qualità della riflessione teologica, alla definizione del ruolo del patriarca all'interno della Chiesa ed innanzi all'autorità. La dialettica dell'alterità tra Ignazio e Fozio (e per riflesso tra le loro rispettive controparti del X sec.) si gioca anche su questi punti fondamentali. Alla prova dei fatti: cos'è un vero patriarca e cosa un falso patriarca; cosa distingue un buon pastore da un cattivo pastore; quali segni benedicono un servizio sa-

I. TAMARKINA, *The Date of the Life of the Patriarch Ignatius Reconsidered*, «Byzant. Zeitschrift», 99 (2006), 615-30, sembrerebbe aver seriamente riaperto la discussione. Dopo aver sottoposto ad attenta analisi le tesi più tradizionali, facendo ricorso ad opere di Niceta David ancora poco note, l'autrice sovverte la ricostruzione di Jenkins proponendo una datazione che allontana significativamente la *Vita Ignatii* dalla disputa tetragamica e ponendola tra l'886 (dopo la morte dell'imperatore Basilio I il Macedone) ed il 901-902 (all'inizio del patriarcato di Nicola I Mistico).

cerdotale svolto seguendo da presso il modello del Cristo; in quali pericoli incorre quel presule che, nonostante tutto, si oppone ai desideri secolari? Il nostro contributo cercherà di offrire delle risposte, per quanto preliminari, a questi interrogativi, attraverso l'analisi di alcuni episodi salienti nella carriera di Ignazio e Fozio.

### *Il pastore e Cristo*

Dunque, mi riferisco a questo Ignazio, il quale si è rivelato successivamente nel tempo e prima di questa nostra generazione, e che non fu secondo a nessuno dei venerandi vescovi che lo precedettero, nella fede, nella confessione, nella lotta per la giustizia e nell'amore innanzi a Dio. Mi impongo così di narrare completamente la sua vita, dall'inizio alla fine, con molta esattezza e di esporre tutta la verità a suo riguardo, senza passionalità ed onestamente, in base ai fatti, sui quali siamo stati informati da testimonianza sia scritta che non scritta [...]<sup>22</sup>.

Queste parole di Niceta David, poste in conclusione al *prooimion* della *Vita Ignatii*, trovano un coerente corrispettivo nel lungo ed elaborato commiato che l'agiografo dedica al santo patriarca Ignazio una volta giunto alla fine della sua esperienza terrena e, contemporaneamente, del suo secondo patriarcato (867-877). Quest'ultimo appare qualitativamente diverso rispetto al precedente (847-858), l'impegno pastorale e sacerdotale si è infatti rinnovato attraverso le esperienze accumulate negli anni dell'esilio (858-867) coincidenti con il primo patriarcato foziano: adesso Ignazio stesso sembra pronto a guidare la sua Chiesa con maggior santità e consapevolezza rispetto al passato<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> SMITHIES, Cap. 1, 4, ll. 2-10: Ἰγνατιὸν φημι τοῦτον τὸν ὕστερον μὲν τῷ χρόνῳ, καὶ πρὸ τῆς καθ' ἡμᾶς ταύτης ἀναδειχθέντα γενεᾶς, οὐδενὸς δὲ τῶν πρὸ αὐτοῦ τιμίων ἱεραρχῶν τὴν πίστιν τὴν ὁμολογίαν τὴν ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης ἄθλησιν καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐδοκίμησιν ἀπολειπόμενον. Τοῦτω τὴν παρακολουθήσασαν ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους βίωσιν μετὰ πλείονος ὑφηγούμενος τῆς ἀκριβείας καὶ πᾶσαν τὴν περὶ αὐτὸν ἀλήθειαν ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων ἀπροσπαθῶς τε καὶ ἀνυποστόλως δηγούμενος [...].

<sup>23</sup> *Ibid.*, Cap. 68, 94-96, ll. 26-32/1-7.

Niceta onora la memoria di questi ultimi sforzi, restituendoci il contenuto di alcune – non improbabili – omelie pronunciate da Ignazio ma, proprio mentre enumera la variegata composizione dei diversi uditori ai quali il presule rivolgeva la catechesi, la narrazione dell'agiografo muta<sup>24</sup>. Il patriarca appare ormai anziano, desideroso di accostarsi alla propria morte quale momento di agognata pace e ristoro ultimo dai turbamenti, dalle gelosie e dagli odi fronteggiati e subiti nel corso della sua lunga vita<sup>25</sup>. Il peso di una intera esistenza si fa manifesto ma è l'ultima, solenne prova e dimostrazione di santità, un momento in cui le parole del *prooimion* trovano ulteriore conferma. Ignazio è pronto, infine, a rimettere la sua anima nelle mani di Dio<sup>26</sup>:

[...] egli ripose la sua anima nelle mani del Signore e così è aggiunto alla schiera dei santi come santo, a quella dei vescovi come grande vescovo, a quella dei confessori della fede come confessore della fede, a quella dei grandi padri come uno che si era sacrificato non meno di quelli in nome della giustizia di Dio e della verità<sup>27</sup>.

L'immagine è tradizionale, *topos* consueto per un testo agiografico, soprattutto per quel che riguarda un santo vescovo<sup>28</sup>. Ancora pochi capitoli dopo, al momento dell'estremo congedo di Niceta dal suo patriarca, essa viene riproposta in una forma apparentemente più semplice ma altrettanto significativa:

<sup>24</sup> SMITHIES, Capp. 71-73, 98-104.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Cap. 73, 104, ll. 24-30.

<sup>26</sup> Espressione tipica dell'innologia ad uso liturgico sulla quale vd. H. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, V/1, Città del Vaticano 1966, 89-90.

<sup>27</sup> SMITHIES, Cap. 73, 104-06, ll. 30-31/1-3: [...] καὶ εἰς χεῖρας Κυρίου τὸ πνεῦμα παραθέμενος προστίθεται τοῖς ὁσίοις ὁ ὅσιος, τοῖς ἱεράρχαις ὁ μέγας ἱεράρχης, τοῖς ὁμολογηταῖς ὁ ὁμολογητὴς καὶ μεγάλοις πατέραςιν ὁ ὑπὲρ δικαιοσύνης Θεοῦ καὶ ἀληθείας οὐδενὸς ἔλαττον ἐκείνων κεκοπιакώς. Queste stesse mani, auspica Niceta, avrebbero un giorno impartito la giusta punizione ai nemici di Ignazio (*ibid.*, Cap. 18, 32, l. 2).

<sup>28</sup> Vd. la *laudatio* finale di Ignazio Diacono per il patriarca Niceforo (806-815) in NICEPHORI ARCHIEPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI *Opuscula historica*, ed. C. DE BOOR Leipzig 1880, 213. E quella per Tarasio (784-806) (*ibid.*, 152-53).

E così, la seconda volta per dieci anni in tutto, il grande Ignazio fu patriarca per poco più di trent'anni e, quando raggiunse l'età di ottant'anni, in pace fu ricevuto da Cristo, il Sommo Sacerdote [Ebr. 4, 14]<sup>29</sup>.

Ignazio, come accade per i suoi santi predecessori sul soglio patriarcale costantinopolitano<sup>30</sup>, è il sommo sacerdote della tradizione dionisiana che si ricongiunge al proprio modello celeste che è il Cristo (Gv. 10, 11; 1Ptr. 5, 4)<sup>31</sup> poiché, con la propria vita, egli ha reso il giusto onore al proprio *tagma* all'interno della Chiesa: quello dei santi vescovi. Non solo, meritevole della beatitudine celeste, con l'esemplarità di una vita temprata come l'oro nella fornace (Sap. 3, 6; 1Ptr. 1, 7), egli occupa un posto d'onore nell'alto regno dei santi<sup>32</sup>.

In questa vittoriosa epifania finale della luce l'oscurità viene bandita e la sconfitta di quest'ultima si rivela essere quella dei nemici di Ignazio i cui malvagi, eppure infruttuosi, tentativi di ledere il santo si riassumono nell'efficace immagine di un «nodo ricco di espedienti» (πολυμήχανος στραγγαλίσ), tramite il quale si erano *legati* a quanto vi era di più malvagio<sup>33</sup>. La luce evocata dall'agiografo è quella del prologo giovanneo (Gv 1, 5), seguendo l'esegesi dionisiana essa sembrerebbe rivelarsi non altro che il Cristo in quanto origine e principio di santificazione per la gerarchia ecclesiastica nel suo ruolo di Sommo Sacerdote<sup>34</sup>. Ed è proprio attraverso il sacerdozio che i membri della gerarchia, come già per Ignazio, si rendono conformi

<sup>29</sup> P. G. 105, col. 560 D; SMITHIES, Cap. 78, 110, ll. 7-10: Δέκα μὲν οὖν ἔτη τὸ δεύτερον, τὰ πάντα δὲ τριάκοντα καὶ μικρὸν τι πρὸς ὁ μέγας ἀρχιερατεύσας Ἰγνάτιος, ὀγδοηκοστὸν δὲ ἤδη γεγονῶς ἔτος ἐν εἰρήνῃ πρὸς τὸν Ἀρχιερέα τὸν μέγαν ἀνελήφθη Χριστόν.

<sup>30</sup> NICEPHORI *Opuscula*, 153/213.

<sup>31</sup> Vd. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, introd. di G. REALE, trad. di P. SCAZZOSO, rev. di I. RAMELLI, saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. BELLINI, saggio integrativo di C. M. MAZZUCCHI, Milano 2009, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1, 196-99; B. LINDARAS, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 58-66 e 71-79.

<sup>32</sup> SMITHIES, Cap. 77, 108, ll. 28-31. Ideologicamente simile il contesto in cui ricorre nuovamente Sap. 3, 6 in *ibid.*, Cap. 19, 32, ll. 12-15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, Cap. 77, 110, ll. 1-6.

<sup>34</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1 196.

alla luce poiché, nota Golitzin<sup>35</sup>, sono chiamati a «incarnare individualmente e collettivamente» la ‘forma di Dio’ quindi Cristo.

Ciò sembra costituire una chiave interpretativa anche per alcuni temi caratteristici della *Vita Ignatii*. Nel testo, infatti, è proprio il sacerdozio, quale percorso ascensionale di conformità all’attività divina, a segnalarsi come una delle differenze fondamentali sulle quali si basa il divario qualitativo, liturgico ed ecclesiale che intercorre tra Ignazio e colui che si rivelerà essere il suo *doppio* (illegittimo): Fozio. Una breve disamina iniziale sulle modalità di accesso dei due alla dignità sacerdotale e poi patriarcale permetterà di percepire le sfumature del pensiero di Niceta su questo argomento.

### *Due patriarchi per un solo soglio*

La consacrazione sacerdotale di Ignazio, monaco sin dalla fanciullezza<sup>36</sup>, avviene in accordo alle norme canoniche per mano del vescovo iconofilo in esilio Basilio di Parion in Misia<sup>37</sup>. Un destino comune ad altri santi iconofili che, in tempi di persecuzione iconoclastica, accedevano al sacerdozio in modo ‘clandestino’<sup>38</sup>. Non molto diversa sarà la sua elezione patriarcale, avvenuta, mette in rilievo Ni-

<sup>35</sup> A. GOLITZIN, *Il corpo di Cristo: Simeone il Nuovo Teologo sulla vita spirituale e la Chiesa gerarchica*, in K. WARE, M.-H. CONGORDEAU, I. ALFEEV, G. D. MARTZELOS e AA.VV., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli*. Atti del X Conv. ecumenico internaz. di spiritualità ortodossa sezione bizantina (Bose 15-17 sett. 2002), a cura di S. CHIALÀ - L. CREMASCHI, Magnano 2003, 275.

<sup>36</sup> SMITHIES, Capp. 8-11, 10-16.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Cap. 12, 16, ll. 3-12. Ignazio viene definito *Θεοφόρος* nella vita (BHG 1365) di Nicola Studita (P. G. 105, col. 905 C, *Vita s. Nicolai Studitae - Βίος τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Νικολάου, ἡγουμένου τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου*, col. 905 C). Vd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μνηαίων*, Athinai 1900, 337-42 e 388-95; L. BRÉHIER, *Basile, évêque de Parion (Mysie)*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, VI, Paris 1932, col. 1153; *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit: Zweite Abteilung (867-1025) [PmbZ]*, a cura di R.-J. LILIE, C. LUDWIG, T. PRATSCH, B. ZIELKE et al., Berlin 2013, I, #935.

<sup>38</sup> Si vedano, ad esempio, la tonsura e la consacrazione sacerdotale di Davide di Lesbo operate da un vescovo iconofilo di Gargara in fuga dalle persecuzioni del-

ceta, per opera dello Spirito Santo (ἐνέργεια θείου Πνεύματος) e con il concorso e il decreto (συνεργία καὶ ψήφος) dei sacerdoti di Dio e membri della sinodo permanente costantinopolitana<sup>39</sup>. Tuttavia, stando al racconto dell'agiografo, la sinodo sembrerebbe esprimersi non già a scopo elettivo, quanto, piuttosto, per convalidare la scelta a favore di Ignazio ormai compiuta da parte dell'imperatrice madre Teodora in quegli anni reggente a nome del figlio ed imperatore Michele III l'Amorita (842-867)<sup>40</sup>. La ricostruzione degli eventi non è semplice e Niceta, per ovviare a una spinosa questione, sottolinea, piuttosto, che ad avvalorare l'ispirata scelta dei membri della sinodo avrebbe contribuito il carismatico – e risolutivo – intervento dell'anacoreta Gioannicio del monte Olimpo di Bitinia (752/754-846). Quest'ultimo, rispondendo ad una richiesta dell'imperatrice, che gli chiedeva di scoprire con l'aiuto di Dio chi altri mai potesse essere degno dell'onore patriarcale, confermò profeticamente la preferenza per Ignazio, concedendo la propria approvazione<sup>41</sup>.

l'imperatore iconoclasta Costantino V Copronimo (741-775). Vd. J. VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, «Analecta Bollandiana», 18 (1899), 216-17.

<sup>39</sup> SMITHIES, Cap. 16, 22, ll. 5-8. Vd. anche l'encomio (BHG 1364d) dedicato da Niceta David a Nicola di Myra in F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits (dix Viès ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicéas de Paphlagonie)*, Genève 1986, *Νικήτα τοῦ Παφλαγόνοϋ ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Νικόλαον*, 146-57, dove anche l'elevazione di questi alla cattedra episcopale è decisa ψήφῳ θεοῦ e θεῶν ἀρχιερέων (Cap. 6, 151). E l'anonima *vita* dell'imperatrice Teodora in merito alla nomina patriarcale di Metodio in MARKOPOULOS, *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* [BHG 1731], «Symmeikta», 5 (1983), 267.

<sup>40</sup> Ignazio sarebbe stato eletto per volontà dell'imperatrice madre Teodora, senza che venisse convocata una regolare assise sinodale. L'argomento, indubbiamente delicato ed ancora dibattuto, venne impugnato dai nemici di Ignazio per definire invalido il suo primo patriarcato (4 luglio 847 - 23 ottobre/novembre 858). Le fonti, generalmente, si mantengono sul vago ma concordano nel sottolineare il ruolo avuto dall'imperatrice. Vd. THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1838, IV 30, 193; (Ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, *ibid.* 657; IOSEPHI GENESII *Regum libri quattuor*, ed. A. LESMÜLLER-WERNER et I. THURN, Berolini-Novae Eboraci 1978, IV 18, 70-71; *The Synodicon Vetus*, Text, transl. and notes by J. DUFFY and J. PARKER, Washington D.C. 1979, Cap. 157, 132-33. Si vedano anche J. B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802-867)*, London 1912, 187-90 e DVORNIK, *The Photian Schism*, 17-19 e 81.

<sup>41</sup> SMITHIES, Cap. 16, 22, ll. 8-11. L'intervento di Gioannicio è una forzatura crono-

Al contrario la consacrazione foziana avviene non solo per mano di un vescovo considerato illegittimo e sottoposto ad indagini canoniche, ovvero il metropolita di Siracusa Gregorio Asbestos<sup>42</sup>, ma anche, ed è il punto nodale, per indecente intrusione di potentati mondani (παρὰ κοσμικῶν ἀρχόντων ἀκόσμως)<sup>43</sup>. Il 20 dicembre 858, infatti, Fozio venne tonsurato, nei quattro giorni successivi ordinato lettore, suddiacono, diacono e sacerdote; infine, il 25 dicembre, consacrato patriarca. Dal punto di vista di Niceta lo scandalo sembra palese e la violazione dei canoni evidente. Fozio giunge all'apice della gerarchia da laico<sup>44</sup> «per saltum», ossia, non «per sin-

logica operata dall'agiografo. L'anacoreta, infatti, sarebbe morto nel novembre 846, poco dopo aver ricevuto una visita da parte di una delegazione composta da membri del clero e guidata dal predecessore di Ignazio, ovvero il patriarca Metodio (843-847) (vd. la *vita* di Gioannicio, nella versione del monaco Pietro di Agauri, in J. VAN DEN GHEYN, *Acta Sanctorum Novembris*, II/1, Brussels 1894, 432-33). I carismi del santo anacoreta ricorrono anche nella *vita* dell'imperatrice Teodora (MARKOPOULOS, *Βίος τῆς ἀντοκράτειρας Θεοδώρας*, 266), dove Gioannicio compare nel numero dei «padri santi e tre volte beati» (τῶν ὁσίων καὶ τρισμακαρίων πατέρων) che profetizzano il ritorno della pace nella Chiesa dopo la tempesta dell'eresia iconoclastica. Questo dubbio passo della *vita* del patriarca Ignazio si presta, però, ad un significativo parallelo con l'anonimo testo della *vita* (BHG 1296-1297) di Michele Sincello (761-846). A seguito del rifiuto di Michele, sarà ancora una volta Gioannicio - anche in questo caso su richiesta dell'imperatrice Teodora - a segnalare come futuro patriarca Metodio I di Siracusa (*The Life of Michael the Synkellos*, ed. by M. B. CUNNINGHAM, Belfast 1991, 102-104). Vd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts*, «Byzant. Zeitschrift», 18 (1909), 41-105; DVORNIK, *The Photian Schism*, 17-19.

<sup>42</sup> Vd. la lettera di papa Nicola I a Michele III del 13 novembre 866, dove la consacrazione verrà considerata *inefficax* ed il capo di Fozio apparirà *vulneratum* dalla mano indegna dell'Asbestos, rimasto sordo ad ogni provvedimento della Sede romana (M.G.H., *Epistularum* VI, IV. *Epistolae Karolini aevi, Nicolai I papae epistolae*, ed. E. PERELS, Berolini 1925, ep. 90, 497, ll. 31-34). Per un prospetto generale sulla disciplina romana inerente l'ordinazione operata da un vescovo eretico o depresso vd. C. VOGEL, «*Vulneratum caput*». *Position d'Innocent I<sup>er</sup> (402-417) sur la validité de la chirotonie presbytérale conférée par un évêque hérétique*, «Riv. di archeol. cristiana», 1/4 (1973), 375-84.

<sup>43</sup> L'*animus* che Niceta riversa nella descrizione dell'elezione foziana si ritrova a proposito del patriarca iconoclasta Teodoto I Kassiteras (815-821), anch'egli laico e sostenuto dalla volontà del basileus iconoclasta Leone V l'Armeno (SMITHIES, Cap. 6, 8, ll. 27-29).

<sup>44</sup> Era infatti *protasekretis* presso la cancelleria imperiale. Vd. SMITHIES, Cap. 21,

gulos ecclesiasticos gradus» ma per «nullos ecclesiasticos gradus», come spesso ricordato anche nella corrispondenza di papa Nicola I (858-867)<sup>45</sup>.

Egli non si era distinto per le proprie virtù né aveva seguito un percorso quantomeno analogo a quello di Ignazio: tutto quello che aveva ottenuto era da ricondursi alla sola intercessione del potere imperiale. Improvvisamente un semplice laico venne creato uomo di Dio (αὐθήμερον ἄγιον πλαττόμενον), occupando un trono patriarcale illegittimamente sottratto al suo legittimo pastore<sup>46</sup>.

È abbastanza agevole pensare che Fozio dovesse a Bardas, influente zio materno del giovane basileus Michele III l'Amorita e notoriamente avverso ad Ignazio, la propria promozione, piuttosto che allo stesso sovrano. Quest'ultimo, anzi, stando alle parole riportate da Niceta David, avrebbe candidamente ammesso, con greve ironia, che Fozio era il patriarca di Bardas, Ignazio quello dei Cristiani mentre egli riservava per sé ed i propri bisogni 'spirituali' un tale Teofilo, *protospatharios* e suo sodale – altresì noto per il ben poco oneroso soprannome di *Porcello* (Γροῦλλος) –, ferocemente descritto da Niceta quale mimo e buffone della peggior specie<sup>47</sup>, in-

32, ll. 29-30; P. G. 105, col. 905 C, *Vita s. Nicolai Studitae*, col. 908 B; IOSEPHI GENESII *Regum libri quattuor*, IV 18, 71, ll. 93-95; SYMEONIS MAGISTRI ET LOGOTH ETAE *Chronicon*, rec. S. WAHLGREN, Berolini et Novae Eboraci 2006, Cap. 131 § 28, 245, ll. 255-257; THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, IV 32, 195, ll. 11-15; (ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, Cap. 28 (*de Michaele et Theodora*), 668, ll. 2-4; GEORGHII MONACHI *Vitae imperatorum recentiorum*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1838, Cap. 20 (*de Michaele et Theodora*), 826, ll. 12-14; IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis Historiarum editio princeps*, recensuit I. THURN, Berolini et Novae Eboraci 1973, Cap. 17 (*Michael Theophili filius*), 106, ll. 37-38; GEORGI CEDRENI *Historiarum Compendium*, ed. I. BEKKER, II, Bonnae 1829, 172, ll. 22-24.

<sup>45</sup> Vd. M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 85, 444, ll. 3-9.

<sup>46</sup> SMITHIES, Cap. 21, 34-36, ll. 30/1-15. Per una sintesi relativa agli eventi e le cause che nell'858 conducono all'allontanamento di Ignazio ed all'elezione di Fozio rimandiamo a DVORNIK, *The Photian Schism*, 30-48; D. STIERNON, *Storia dei concili ecumenici*, V, *Costantinopoli IV*, Città del Vaticano 1998, 9-33.

<sup>47</sup> SMITHIES, Capp. 42-43, 60-62, ll. 25-31/1-5. Sulle fonti macedoni del X sec. ostili alla memoria del giovane Amorita vd., ad esempio, THEOPHANI CONTINUATI, IV 38-39, 200-203; IOSEPHI GENESII, IV 19, 72-73; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur*, rec., anglice vertit, indicibus instruxit I. ŠEVČENKO, Berlin 2011, 81-90.

cline, a causa della sua volgare natura, tanto alla diffamazione quanto alla blasfemia<sup>48</sup>.

Ma se le parole di Michele III scatenano l'ira di Niceta, non meno contribuisce il resoconto della sinodo costantinopolitana dell'aprile 861, riunitasi presso la basilica dei Santi Apostoli, che avrebbe condotto alla condanna ed alla destituzione ufficiali di Ignazio<sup>49</sup>. Le sessioni di questa sinodo vengono prosaicamente definite dall'agiografo dei veri e propri *sinedri* (συνέδρια)<sup>50</sup>. La denuncia di Niceta è parti-

<sup>48</sup> Sulla condanna di mimi e pantomime satiriche e/o sacrileghe nella letteratura patristica ed ecclesiastica bizantina vd., ad esempio, G. A. RHALLIS - M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, III, Athinai 1853, 414-15 con il commento ai canoni del concilio di Cartagine (419-424) e la distinzione tra *σκηνικοὶ, μῖμοί, θυμελικοὶ* messa in rilievo dal canonista Teodoro Balsamone; E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, II, New York 1914 [rist. anast. New York 2005], 760. La figura di Teofilo ricorda da presso quella di un altro mimo di corte: Lampoudios. Questi, poco dopo la morte del patriarca Stefano (893), denigrò e ridicolizzò ferocemente davanti a Leone VI l'ancora monaco Eutimio. Lo spettacolo non riuscì gradito ai presenti e Lampoudios fu allontanato. Il mimo aveva svolto lo scomodo incarico per conto del potente Stiliano Zaoutze, risoluto ad evitare la nomina patriarcale di Eutimio in luogo di un proprio favorito (vd. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 7, 45; TOUGHER, *The Reign of Leo VI*, 104-05)

<sup>49</sup> Vd. SMITHIES, Capp. 30-33, 46-50. Vd. il *Libellus Appellationis* composto dal monaco ignaziano Teognosto, a nome di Ignazio, portato a Roma intorno all'863 e recante una versione della sinodo ai Santi Apostoli dal punto di vista dello stesso patriarca (P.G. 105, coll. 856 C-861 D); la lettera del 18 marzo 862 inviata da Nicola I a Fozio per confermare l'impossibilità della Curia pontificia a riconoscerne l'elezione (M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 86, 451, ll. 11-23) e la successiva del 13 novembre 866 agli arcivescovi, ai vescovi ed al clero costantinopolitano dove si attesta che gli *Acta* del sinodo foziano vennero trascritti anche in latino (*ibid.* ep. 91, 516, ll. 17-18 e 517, ll. 26-27); *Le Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, II, Paris 1892, CVII. *Nicolaus (858-867)*, Cap. 40, 158-59; *Gestae sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, recensuit, emendavit, adnotatione critica instruxit C. LEONARDI post cuius obitum recognovit, prolegomenis, notulis, indicibus exornavit A. PLACANICA, Firenze 2012, ANASTASII *Praefatio*, 10, ll. 112-22; *The Synodicon Vetus*, Cap. 159, 134-36; THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, IV 32, 195, ll. 15-20; IOANNIS SCYLITZAE, Cap. 17 (*Michael Theophili filius*), 106-07; V. WOLF VON GLANVELL, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, I, Padeborn 1905, 603-10.

<sup>50</sup> SMITHIES, Capp. 30-31, 46, ll. 3 e 31; DVORNIK, *The Photian Schism*, 70-90; B. STEPHANIDES, *A New Interpretation of the Name of the «proto-deutera» Synod of 861, «Ecclesia»*, 24 (1947), 132 e ssg.; H.-G. BECK, *La Chiesa bizantina all'epoca dello*

giana, certo, ma chiara nel sostenere una tesi cara a quanti, nel corso del suo patriarcato, contesteranno a Fozio la legittimità della sua consecrazione. Egli avrebbe utilizzato Bardas ed i poteri secolari quali suoi complici nell'ottenere con l'inganno, oltre che al di fuori di qualsiasi legittima procedura canonica, il trono patriarcale<sup>51</sup>. Al contrario, le procedure di elezione e consecrazione di Ignazio sono oggetto di una appassionata e vibrante difesa da parte di Niceta, poiché esse si sarebbero svolte canonicamente, non solo, ma gli eventi non dovrebbero neppure essere soggetti ad una inchiesta o far incedere sulla via del dubbio trattandosi di tangibili verità a tutti ben note (τίς γὰρ οὐκ οἶδεν [...]).

Con simili premesse non è difficile capire perché Niceta, dal suo punto di vista, attacchi violentemente le motivazioni che hanno spinto alla convocazione dell'assise sinodale dell'861. Una su tutte l'accusa a Ignazio di essere giunto al patriarcato per il solo intervento dell'allora reggente Teodora, e in assenza della delibera di un sinodo di elezione<sup>52</sup>. Trattandosi di una accusa infondata, la verità dei fatti non

*scisma di Fozio*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, IV, Milano 1992, 230-49; H. CHADWICK, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford 2003, 141-43. Le parole di Niceta verso la sinodo si rivestono di significati ancor più gravi considerando che come *συνέδρια* sono solitamente definiti, nelle fonti iconofile, i sinodi iconoclasti (come quelli del 754 e dell'815). Essi sono quindi assimilati a quello *caifano* che portò alla condanna di Cristo (Mt. 26, 57-60) o, generalmente, alle assisi sacerdotali ebraiche convocate per la condanna dei primi cristiani come nel caso di Stefano (At. 6, 12 e 7, 57). Vd. DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi*, 145, 166, 204.

<sup>51</sup> SMITHIES, Cap. 32, 48-50, ll. 27-31/1.

<sup>52</sup> Sulla debolezza di questa accusa si esprime papa Nicola I, nella missiva Michele III del 18 marzo 862. Il pontefice nota che proprio l'argomento utilizzato contro Ignazio potrebbe facilmente volgersi contro lo stesso Fozio secondo una prassi, si sottolinea criticamente, tipicamente costantinopolitana. Vd. M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 85, 444, ll. 11-22: «Verum, quia omnibus accusationibus remotis, quibus strenuum virum Ignatium patriarcham ad apostolicam sedem asserebatis notabilem, unum opposites tantummodo, quod potentia saecularis sedem pervaserit, vestro speciali deposuistis, damnastis et expulistis arbitrio et Photium ex laicali agmine vobis improvide in eius loco subrogatis episcopum [...]. Quapropter, ut diximus, nullo modo prudentis viri Ignatii patriarchae depositioni vel Photii subrogationi assensum praebemus, quousque veritas pmni falsitatis fucio nudata in praesentia nostra eluceat. Quia consuetudinem vestram novimus in regia urbe minime apicem archie-

può che mettere in dubbio l'affidabilità dei trecentodiciotto vescovi riunitisi nell'861, accorsi in così grande numero perché o blanditi con la promessa di nuovi appannaggi ecclesiastici o convinti con la forza. L'accusa vale anche per i settantadue testimoni presentatisi a deporre per l'occasione<sup>53</sup>: uomini infimi, financo eretici (tra di essi i misteriosi *dibattisti*), pagati per testimoniare il falso e tra i quali spiccavano persino dei senatori come i patrizi Leone Cretico<sup>54</sup> e Teodotacio<sup>55</sup> debitamente ricompensati, si premura di precisare l'agiografo, per il loro spergiuro (ἐπιπορκία)<sup>56</sup>.

«*Le cose sante ai santi*»: i miracoli eucaristici di Ignazio

Al di là delle dispute di natura canonica, ben note alla storiografia bizantina ed a quella moderna, le modalità di accesso al sacerdozio dei due patriarchi, così diverse, permettono a Niceta di rafforzare quella dialettica tra lode e biasimo che caratterizza in maniera talmente marcata la *Vita Ignatii* tanto da diventarne un tratto identificativo. Il differente rapporto che, dal punto di vista dell'agiografo, sia Ignazio che Fozio sviluppano nei confronti della dimensione prettamente liturgica emerge, infatti, dalla lettura e dalla conseguente interpretazione di altri episodi della *Vita*.

Per Ignazio, subito dopo l'ordinazione sacerdotale per mano di Basilio di Parion, si inaugura una nuova fase, e Niceta non manca di farsene orgoglioso narratore, non meno della precedente dedicata alla formazione prettamente monastica. Come il servo della parabola matteana raddoppia i talenti ricevuti dal proprio padrone, (Mt. 25, 14-30) così Ignazio comincia ad impegnarsi con il proprio zelo. Se, in qualità di monaco, grazie alla propria santa condotta, aveva con-

raticae potestatis aliquem posse habere sine ecclesiasticae plebis consensu atque imperiali suffragio, et ob id Ignatium patriarcham damnare nolumus nec debemus».

<sup>53</sup> BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*, 195-198; CHADWICK, *East and West*, 142.

<sup>54</sup> *PmbZ*, IV, #4455.

<sup>55</sup> *Ibid.*, VI, #7896.

<sup>56</sup> SMITHIES, Cap. 31, 46-48, ll. 30-31/1-11.

vinto molti a prendere con entusiasmo la via del chiostro, da sacerdote si sarebbe impegnato a battezzare un gran numero di fanciulli<sup>57</sup>. La fama di Ignazio valicai confini dell'arcipelago delle Isole dei Principi, dove sorgevano i monasteri sottoposti alla sua cura<sup>58</sup>, ed attrae non solo i fedeli ortodossi ed iconofili di Costantinopoli ma anche quelli dei villaggi prospicienti della Bitinia con un carisma per nulla dissimile da quello dei discepoli di Cristo<sup>59</sup>. I fedeli entusiasti fanno in modo che i propri figli vengano da lui battezzati e consacrati ed i genitori, a loro volta, vengono istruiti sulla fede, sulla lotta all'eresia, sul perseguimento ed il mantenimento della moderazione e della virtù<sup>60</sup>.

In tempi di sovrani e patriarchi iconoclasti, dice Niceta, «le cose sante venivano calpestate dai piedi profani degli empì e le cose sacre maneggiate da mani impure»<sup>61</sup>, la nebbia dell'eresia e la tenebra della tirannia faticavano a diradersi. In uno scenario dalle tinte così oscure, coloro che cercavano di sfuggire alle persecuzioni, che avevano perso amici o proprietà, avrebbero trovato rifugio dalla tempesta proprio nella persona di Ignazio, della madre Procopia e nella sorella, le quali, come lui e gli altri membri della famiglia, condividevano la scelta monastica<sup>62</sup>. L'impegno del futuro patriarca culmina, infine, nella preghiera, nell'eucaristia, nella comunione per le necessità dei fratelli. Quest'ultimo un breve assaggio delle tribolazioni che lo at-

<sup>57</sup> SMITHIES, Cap. 12, ll. 12-17.

<sup>58</sup> M. KAPLAN, *Maisons impériales et fondations pieuses: réorganisation de la fortune impériales et assistance publique de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle à la fin du X<sup>e</sup> siècle*, «Byzantion», 61 (1991), 353-57; L. BRUBAKER - J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850. A History*, Cambridge 2011, 425 n. 244-46.

<sup>59</sup> Vd. la descrizione del servizio pastorale offerto ai confratelli monaci ed ai bisognosi dall'iconofilo Simeone di Lesbo (modellato su At 13, 25) nel suo peregrinare tra l'Egeo ed il Mar Nero in VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, 233-34.

<sup>60</sup> SMITHIES, Cap. 13, 16-18, ll. 18-32/1-2.

<sup>61</sup> *Ibid.*, Cap. 9, 12, ll. 3-7: Ἐν τούτοις τῶν τε πολιτικῶν καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὀρωμένων καὶ ἐπὶ τριακονταέτη χρόνον [813-843] τῆς ὀρθοτομοῦσης μὲν Ἐκκλησίας μυρίοις ὄσοις κινδύνοις καὶ θανάτοις καὶ θλίψεσι προσομιλοῦσης, τῶν ἀσεβῶν δὲ τὰ ἅγια καταπατούντων βεβήλοισι ποσὶ, καὶ ἀκαθάρτοις τὰ θεῖα ματαχειριζομένων χερσὶ [...].

<sup>62</sup> *Ibid.*, Cap. 14, 18, ll. 3-20.

tendono<sup>63</sup>. A coronamento di un racconto, squisitamente agiografico nella sua struttura e nel puntuale ricamo di citazioni scritturistiche, Niceta ricorda le premonitrici parole rivolte all'ancor giovane Ignazio, nel corso di una visita, dal santo cenobiarca Teofane il Sigranita (760ca.-817/818), igumeno del monastero di Megas Agros sul monte Sigriane. Teofane gli avrebbe preannunciato, in seguito ad una visione (ἐν σημείοις καὶ θαύμασι), la deificante grazia dell'episcopato (χάρις τῆς ἱεραρχίας) accompagnando alla profezia<sup>64</sup> la non casuale imposizione della propria mano destra: benedizione e prefigurazione di una futura consacrazione<sup>65</sup>.

Nel corso del secondo patriarcato le attenzioni di Ignazio non mutano. I segni, inequivocabili per Niceta, della predilezione divina verso il patriarca si palesano ancora una volta al momento del suo ritorno sul suo trono per volontà del nuovo basileus Basilio I il Macedone (867-886), a seguito della morte di Michele III e deposizione del patriarca Fozio nel settembre 867<sup>66</sup>. Dopo essere stato ricevuto con tutti gli onori dal nuovo sovrano presso il palazzo della Magnaura (il 23 novembre)<sup>67</sup>, Ignazio, accompagnato da una variegata folla festante, si avvia trionfalmente verso la basilica di Santa Sofia. Il patriarca riceve subito l'omaggio dei patrizi ivi convenuti e vi accede

<sup>63</sup> SMITHIES, Cap. 14, 18, ll. 21-28.

<sup>64</sup> Sul tema della vegggenza, già presente nell'agiografia più antica, ma oggetto di nuove attenzioni tra il IX e l'XI sec. vd. SP. LAMBROS, *Βίος καὶ πολιτεία Νικόνοιο τοῦ Μετανοεῖτε* (BHG 1366-1368), «Neos Hellenomnemon», 3 (1906), 174; S. CARUSO, *La χώρα Σαλινῶν nell'agiografia storica italo-greca*, Palermo 2004, 15-16, n. 53.

<sup>65</sup> SMITHIES, Cap. 14, 18-20, ll. 28-32/1-2.

<sup>66</sup> DVORNIK, *The Photian Schism*, 132-37.

<sup>67</sup> SMITHIES, Cap. 58, 84, ll. 7-15; *Le Liber Pontificalis*, II, Cap. 76, 165; SYMEONIS MAGISTRI ET LOGOTHETAE *Chronicon*, Cap. 132 §5, 262, ll. 35-40; (PS.) SYMEONI MAGISTRI ANNALES, Cap. 6 (*de Basilio Macedone*), 688-89; GEORGHII MONACHI *vitae imperatorum recentiorum*, Cap. 5 (*de Basilio Macedone*), 841, ll. 1-6; LEONIS GRAMMATICI *Chronographia*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1842, Cap. *Basiliius*, 254-55, ll. 20-21/1-5; IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis Historiarum*, Cap. 16 (*Basilius Macedo*), 133-34, ll. 70-75; GEORGI CEDRENI *Historiarum Compendium*, II, 205, ll. 3-9. Sul palazzo della Magnaura si veda R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, 115; R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople Byzantine*, I, Amsterdam 1969, 141-50.

proprio durante lo svolgimento della divina liturgia di san Basilio. Non si tratta di un momento qualsiasi bensì, e in questo sta il «sacro presagio» (τὴν ἱερὰν κληδόνα), immediatamente prima dell'inizio della protesi quando il popolo, rispondendo al sacerdote che ha appena reso grazie a Dio, risponde: Ἄξιον καὶ δίκαιον<sup>68</sup>.

Nuovamente tornato al timone della Chiesa costantinopolitana, il patriarca, anche se gravato dagli anni, si applica ai santi misteri con la più grande cura, un rinnovato zelo ed un cuore esultante e ciò avviene in ogni chiesa e per tutte quelle ricorrenze dedicate alla Theotokos, ai santi apostoli ed ai martiri<sup>69</sup>. Ma l'εὐσέβεια del patriarca ed il serrato ritmo di celebrazioni eucaristiche da questi adottato, in Santa Sofia come nei principali santuari cittadini, può essere letta anche al di fuori della sola lode agiografica e dei suoi canoni stilistici. Essa, infatti, sembra conforme a quanto registrato, tra IX e X sec., tanto dai testi del *Synaxarion* e del *Kanonarion* quanto dai lezionari della Grande Chiesa<sup>70</sup>. Tutti testimoni di un crescente interesse da parte della Chiesa costantinopolitana verso la comunione frequente: un cambiamento di prassi registrato dalle fonti storiche ed agiografiche già dalla prima metà del IX secolo<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> SMITHIES, Cap. 59, 84, ll. 16-25. Ignazio fa il suo trionfale ingresso nella basilica di Santa Sofia passando per la piccola cappella del Santo Pozzo (τὸ Ἅγιον Φρέαρ), posta nell'angolo sud-est della basilica e collegata ad essa tramite un passaggio ancora oggi visibile. Vd. E. M. ANTONIADES, *Ἡ κρησὶς τῆς Ἁγίας Σοφίας*, II, Athinai 1908, 169-184; C. MANGO, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, with an Appendix by E. MAMBOURY, Copenhagen 1959, 60-72; G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984, 224-26.

<sup>69</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 8-16.

<sup>70</sup> J. MATEOS, *Le Typicon de la Grand Église. Ms. Sainte-Croix N° 40*, II, Roma 1963, 302-03; J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of the Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987, 205-26; A. LUZZI, *Il semestre estivo della recensione H\* del Sinassario di Costantinopoli*, in ID., *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995, 5-90.

<sup>71</sup> R. F. TAFT, *The Frequency of the Eucharist in Byzantine Usage: History and Practice*, «Studi sull'Oriente cristiano», 4 (2000), 103-32; ID., *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture*, Atti del Simposio 'Testi e temi nella tradizione del mondo cristiano' per il 50° Anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma (29 maggio - 1 giugno 2002), a cura di M. BIELAWSKI e D. HOMBERGEN, Roma 2004, 419-58; S. PA-

Se in precedenza, agli albori della sua carriera ecclesiastica, il servizio sacerdotale di Ignazio si era espresso – soprattutto – tramite il battesimo dei fanciulli iconofili e le frequenti catechesi rivolte alle loro famiglie ora è la celebrazione dell'eucaristia ad assurgere a un ruolo di primo piano: non a caso, ricorrendo ancora una volta alle parole dell'Areopagita, essa è il sacramento che completa e riassume ogni altra celebrazione dei gerarchi rendendone più perfetta l'unione con Dio<sup>72</sup>.

Seguendo il racconto di Niceta è possibile osservare il patriarca mentre celebra con una devozione ed una ispirazione tali che sull'altare era possibile contemplare i segni della presenza effettiva dello Spirito Santo. Il pane eucaristico, infatti, appariva completamente trasformato nella sua sostanza, come un carbone ardente che brillava per la grazia di un fuoco celeste<sup>73</sup>. Teofania veterotestamentaria<sup>74</sup>, eco liturgica delle parole del profeta Isaia, purificato dal carbone tratto da un altare e posto sulle sue labbra da un Serafino (Is. 6, 6-7), e in seguito inviato da Dio a convertire e curare. Comunque un tema noto e caro alla letteratura patristica, già interpretato da Giovanni Crisostomo<sup>75</sup> e dal Damasceno<sup>76</sup>, quale prefigurazione del pane eu-

RENTI, *La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio*, in ID., *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Città del Vaticano 2010, 42-47.

<sup>72</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere, De ecclesiastica hierarchia* III, 1, 222-23.

<sup>73</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 16-20.

<sup>74</sup> Sulle *Old Testament theophanies*, nella definizione di Cyril Mango (*The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, 203-04), le quali, per influenza dei commentari alla liturgia del Crisostomo e della teologia iconofila, si rivestono di precisi significati neotestamentari e liturgici vd. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Théophanies: visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images*, in *Synthronon: art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*. Recueil d'études par A. GRABAR et un groupe de ses disciples, Paris 1968, 135-43; L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in the Ninth-Century Byzantium. Images as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, 281-85.

<sup>75</sup> P.G. 49, *De poenitentia*, Homilia IX, coll. 345 C-346 D; P.G. 58, *In Matthaëum*, Homilia LXXXII, col. 743 A-B.

<sup>76</sup> *De fide orthodoxa* IV, 13 in GIOVANNI DAMASCENO, *La Fede Ortodossa*, introd., trad. e note a cura di V. FAZZO, Roma 1998, 264-66. Questo passo del Damasceno

caristico e della trasformazione che esso genera nel fedele. In seguito ribadito dal patriarca Germano di Costantinopoli (715-730), nella sua esegesi della liturgia del Crisostomo, dove ancora una volta viene sottolineato quel legame che intercorre tra la purificazione operata sulle labbra del profeta dal carbone ardente e la santificazione operata nei fedeli per mezzo dell'eucarestia<sup>77</sup>.

In generale il miracolo della discesa dello Spirito Santo e della sua manifesta presenza nel corso dell'eucarestia, noto come *epiphōitēsis* (ἐπιφοίτησις)<sup>78</sup>, era caro al sentire religioso bizantino, che lo legava alla mediazione di un degno e venerabile celebrante<sup>79</sup>: nel proseguio del testo l'agiografo dimostra quanto ciò sia particolarmente vero per il patriarca Ignazio.

In una occasione la croce, posta sopra l'altare (presumibilmente nella basilica di Santa Sofia), era stata vista fremere durante la liturgia per poi cominciare ad agitarsi dolcemente al momento dell'eleva-

ebbe una eco feconda anche in Occidente come dimostrerebbe l'uso fattone da Tommaso d'Aquino. Vd. C. FERGUSON O'MEARA, *In the Hearth of the Virginal Womb*, «Art Bulletin», 6 (1981), 73-78.

<sup>77</sup> M. JUGIE, *De sensu epicleseos juxta Germanum Constantinopolitanum*, «Slavorum Litterae Theologicae», 4 (1908), 385-91; R. TAFT, *The Liturgy of the Great Church: an Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, «Dumbarton Oaks Papers», 34/35 (1980-1981), 56-57.

<sup>78</sup> Da notare come termine si impiegato già da Crisostomo esclusivamente in relazione allo Spirito Santo (vd. GIOVANNI DAMASCENO, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. ZAPPELLA, Milano 1998, A 3. *Catechesi terza prebattesimale agli illuminandi*, 198). Nella teologia di ispirazione siriana esso indica la trasformazione operata in Maria dopo l'annunciazione. Poiché la Theotokos si pone quale figura decisiva nell'incontro tra Dio e l'uomo e per la santificazione di quest'ultimo. Vd. S. BROCK, *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, in *Forms of Devotion. Conversion, Worship, Spirituality, and Ascetism*, ed. by E. FERGUSON, New York - London 1999, 137-44.

<sup>79</sup> Vd. i riferimenti a questo tema, ad esempio, nelle *vitae* di Teodoro il Siceota (BHG 1748-1749) e Giovanni l'Elemosiniere (BHG 886-889) in *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, transl. by E. DAWES, and introd. and notes by N. H. BAYNES, London 1948, Capp. 80 e 126 (per Teodoro il Siceota), Cap. 25 (Giovanni l'Elemosiniere); vd. anche A.-J. FESTUGIÈRE, *Léontios de Neapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974-1977, 376-87; J. HAUSHERR, G. HORN, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Roma 1928, 40-42; J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial*

zione del pane eucaristico. In seguito, un giorno di Pasqua, la stessa croce avrebbe tremato in maniera così evidente che tutti i vescovi ed i sacerdoti presenti, ivi compresi gli inviati delle altre sedi patriarcali (a Costantinopoli per il concilio dell'869-870), sarebbero rimasti attoniti dinnanzi ad un simile spettacolo e, intuiva la portata simbolica e teologica dell'evento<sup>80</sup>, avrebbero glorificato e ringraziato Dio a gran voce e per molto tempo<sup>81</sup>. Il racconto di Niceta conferma l'importanza di un *topos* agiografico che vede il santo celebrare i misteri divini e, una volta giunto all'elevazione del pane eucaristico, il compiersi della discesa dello Spirito Santo che ne santifica i doni ma questo *topos* ci parla, come messo in luce da Taft, anche di una consuetudine liturgica squisitamente bizantina.

*Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007, 83-85.

<sup>80</sup> Si ricordino i modelli vetero testamentari di sacrificio come quello offerto da Elia sul Carmelo (1 Re 18, 38) e da Davide nell'aia di Ornan il Gebuseo (1 Cron. 21, 26). Essi, accostatisi al sacrificio privi di vergogna e biasimo, avevano fatto sì che lo stesso Dio, scrutando nei loro cuori, rispondesse alla preghiera inviando il fuoco dello Spirito quale tangibile prova della sua presenza e della dignità dimostrata dagli stessi officianti. In ambito patristico e teologico per la discesa dello Spirito sui doni eucaristici vd. Cirillo di Gerusalemme (*Cathéchèses mystagogiques*, introd., texte critique et notes de A. PIÉDAGNEL, trad. de P. PARIS, Paris 1966, 154); Giovanni Crisostomo (*De coemeterio et de cruce*, in P.G. 49, col. 397 D-398 D); il patriarca Niceforo (*Antirrheticus II adversus Constantinum Copronimum*, in P.G. 100, col. 336 B/C); Teodoro Abu-Qurrah (*Opusculum XVIII*, in P.G. 97, col. 1553 B/C) e, in generale, R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, 181-206. Di una «mensa piena di fuoco» (πυρός γέμουσαν τράπεζαν) al momento dell'eucarestia parlerà anche il liturgista tardo-bizantino Nicola Cabasilas (1320/1322-1400 ca.) nel suo trattato *La vita in Cristo*, a cura di U. NERI, Roma 2005, 286-87, 187, 315-16.

<sup>81</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 20-27. Episodi simili, in un contesto generalmente liturgico, possono anche rivestirsi di significati negativi. La croce del ciborio della chiesa di Santa Teodora a Mitilene, ad esempio, verrà vista staccarsi violentemente dal supporto, lievitare e poi venir scagliata verso terra insieme ad un lugubre strepito alla fine della liturgia. Simeone di Lesbo, interrogato dai fedeli spaventati, avrebbe interpretato l'evento con l'approssimarsi di un vescovo iconoclasta (VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, 226-27). Così anche Teodoro il Siceota leggerà nel prodigio che aveva interessato una croce processionale, messasi a tremare improvvisamente e senza che nessuno la toccasse, l'arrivo di terribili sciagure per la Chiesa e il mondo intero (*Three Byzantine Saints*, Cap. 127).

Si potrebbe obiettare che il testo della *vita* ignaziana non faccia ricorso, nel racconto di questi miracoli, alla caratteristica formula di invocazione «Le cose sante ai santi» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)<sup>82</sup>, ricorrente invece in episodi simili riportati in altre *vitae*<sup>83</sup>. Nel caso ignaziano, però, il contesto ed il miracolo relativo alla croce – chiaro indizio dell'ombra (ἐπισκίασις) dello Spirito discesa sulle offerte – bastano da soli a iscrivere l'episodio ignaziano nella casistica di quelle testimonianze che attestano la valenza consacratrice dell'atto di elevazione del pane eucaristico (ἄρτος). Un uso affermatosi tra il VII e l'VIII sec. in ambiente iconofilo e che, al di là del solo dato agiografico, non sempre preciso come ci si aspetterebbe nel riportare formule dogmatiche o nel ricostruire prassi liturgiche, trova riscontro tanto nei commentari liturgici quanto nella restante produzione teologica di tradizione bizantina e slava<sup>84</sup>.

Niceta riverserà le medesime energie nel tentativo di destituire d'ogni autorità l'ufficio sacerdotale di Fozio. Nella sua severità, nella condanna senza appello, dove ogni forma di misericordia sarebbe interpretabile come debolezza<sup>85</sup>. Il testo della *vita* ignaziana si fa emblematica espressione di un intero sistema ideologico e politico che, sviluppatosi negli anni delle dispute tra ignaziani e foziani<sup>86</sup>, era an-

<sup>82</sup> Vd. R. F. TAFT, *The Precommunion Rites: A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, V, Roma 2000, 231-40.

<sup>83</sup> Una piccola selezione di testi è analizzata da TAFT, *The Precommunion Rites*, 211-14 e 227-28; ma si vd. anche M. ZHELTOV, *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought*, in *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, edited by M. E. JOHNSON, Collegeville 2010, 263-306.

<sup>84</sup> F. NAU, *Une deuxième apocalypse apocryphe grecque de Saint Jean*, «Revue biblique» 11/2 (1914), 209-21; TAFT, *The Precommunion Rites*, 219.

<sup>85</sup> Da buon rigorista Niceta aveva stigmatizzato in due occasioni l'operato del patriarca Tarasio (tuttavia sempre definito ὁ θεῖος) il quale, durante i lavori del secondo concilio di Nicea (787), avrebbe mostrato eccessiva συμπάθεια nei confronti degli iconoclasti senza giudicarli duramente come avrebbe dovuto e permettendo loro di nuocere nuovamente alla Chiesa nei decenni successivi. Vd. SMITHIES, Cap. 15, 20, ll. 20-23 e Cap. 64, 92, ll. 2-8.

<sup>86</sup> Interessante l'esempio fornito dalla *Passio dei martiri della Chalkê* (BHG 1195; in AASS Augusti, II, *De SS. Martyribus Constantinopolitanis. Gregorio Spatharo, Giuliano, Marciano, Joanne, Jacobo, Alexio, Demetrio, Leontio, Photio, Petro, Maria*

cora molto forte poco meno di un secolo dopo, negli anni della polemica tetragamica nei quali Niceta David poneva mano alla sua opera<sup>87</sup>.

Fozio, definito con sprezzante irrisione da Niceta come ὁ σοφός, non è stato però abbastanza saggio da edificare le fondamenta del suo sacerdozio sui solidi precetti di Cristo. Egli, preferendo consacrarsi alle sterili, deboli e sabbiose dottrine della umana sapienza ed al conseguente vuoto plauso degli uomini, ha maturato un orgoglio tale da renderlo invisibile a Dio e generatore di futuri danni alla Chiesa tutta. Poiché non è la fede in Cristo la roccia sulla quale Fozio edifica

*Patricia ac duobus adolescentulis*, 434 F-448 B/E). L'autore del testo, forse commissionato dal patriarca Ignazio per celebrare la miracolosa *inventio* (31 gennaio 869) delle reliquie incorrotte dei primi martiri dell'iconoclasmo dei tempi di Leone III Isaurico (717-741), compie una scelta diametralmente opposta a quella di Niceta David. Egli, a differenza dello spirito di denuncia e condanna dell'agiografo paflagone, decide di passare totalmente sotto silenzio il primo patriarcato foziano (858-867). Attraverso l'uso di una formula sfuggente egli lascia intendere la diretta successione di Ignazio a Metodio non nell'847 – effettivo anno di morte di quest'ultimo – bensì nell'867: ai primordi del regno di Basilio I il Macedone e con una elezione del tutto legittima ed in accordo con i canoni ecclesiastici (*AASS* Augusti, II, 445 B). Alla consacrazione segue un terremoto, per l'autore causato «dalla moltitudine dei nostri peccati» (ἐκ πλήθους ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, forse un velato riferimento al patriarcato foziano?), ma che si rivelerà provvidenziale nell'economia del testo della *Passio* poiché permetterà di rintracciare e riconoscere le reliquie dei martiri (*AASS* Augusti, II, 445 B/C). Per una analisi del testo e delle sue fonti vd. M.-F. AUZEPY, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?*, «Byzantion», 60 (1990), 466-72; M. HUMPHREYS, *Images of Authority? Imperial Patronage of Icons from Justinian II to Leo III*, in *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, ed. by P. SARRIS, M. DAL SANTO, PH. BOOTH, Leiden 2011, 164-68.

<sup>87</sup> Nei primi anni del X sec. la *vita* (*BHG* 655) di Eutimio il Giovane (823/824 ca.-898), testo di sentimenti filo-foziani (ma non per questo avverso ad Ignazio spesso definito ὁ ἱερός), sembra riferire di miracoli postumi operati da Fozio in un passaggio che – tuttavia – potrebbe riferirsi non già al patriarca quanto anche al padre Sergio (vd. L. PETIT, *Vie et Office de saint Euthyme le Jeune*, «Revue de l'Orient chrétien», 8, 1903, 178-79). Sulle alterne fortune della santità foziana vd. ΜΑΤΗΟΣ, *Le Typikon de la Grand Église*, I, 228; S. A. PASCHALIDES, *Ἡ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ἀγιότητα τοῦ Μ. Φωτίου καὶ ἡ ἔνταξή του στό ἑορτολόγιο. Καραγραφή καὶ ἀνάληψη τῶν φιλοφωτιανῶν καὶ ἀντιφωτιανῶν πηγῶν*, in *Memory of the saints Gregory the Theologian and Photios the Great Patriarchs of Constantinople*, Thessalonike 1994, 367-97.

sé stesso, l'intero edificio della sua sapienza e del suo stesso patriarcato sono destinati a permanere irrimediabilmente vacui<sup>88</sup>. Nessun merito, dunque, nella sua elevazione al trono patriarcale solo la complicità nell'aver accettato, senza proteste, che i poteri secolari brigassero per cedergli il soglio di un altro presule<sup>89</sup>.

Simili premesse, suggerisce Niceta, non potevano che preparare ad altrettante sconvolgenti conseguenze per la Chiesa, presto oggetto di ludibrio persino nei suoi riti più sacri. Fozio, infatti, non si sarebbe ribellato, non avrebbe alzato una voce nel vedere il già citato *proto-spatharios* Teofilo parodiare i santi misteri addirittura innanzi ai suoi occhi (come neanche i più empi degli Elleni avevano mai osato), per il divertimento di Michele III e con il beneplacito di Bardas<sup>90</sup>. Ciò, incalza Niceta, non dovrebbe certo stupire in quanto Fozio non è che un *mercenario* (μισθωτός) al soldo dei potenti<sup>91</sup>, uno *scaltra sofista* (δεινός σοφιστής) pronto a compiacerne i desideri mutando i suoi stessi divisamenti e che si compiace delle proprie sottigliezze dialettiche<sup>92</sup>: di certo non è un pastore che si prende cura del gregge che gli è stato affidato<sup>93</sup>. La compagnia del *basileus* e dei suoi sregolati compagni, specifica Niceta, sarebbe stata, anzi, sempre a lui gradita.

Ma tutto questo non avrebbe mai potuto allontanare Fozio dal suo vero obiettivo: colpire Ignazio in qualsiasi modo minandone l'au-

<sup>88</sup> SMITHIES, Cap. 21, 34-36, ll. 15-30/1-2.

<sup>89</sup> *Ibid.*, Cap. 21, 36, ll. 2-5.

<sup>90</sup> *Ibid.*, Cap. 42, 60, ll. 14-25. Vd. anche le testimonianze dello (ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, 661-664; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, Capp. 21-23, 82-91. Sui legami che intercorrono tra queste opere e la *Vita Ignatii* vd. W. TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, New York 2013, 140-54.

<sup>91</sup> Niceta riserva a Fozio il ben poco lodevole epiteto in due occasioni, entrambe legate alla sua condotta una volta assunto al trono patriarcale: SMITHIES, Cap. 43, 62, l. 14 e Cap. 46, 66, l. 14. A rendere ancor più grave l'utilizzo di tale termine il fatto che esso venga impiegato per definire i sovrani ed i patriarchi iconoclasti succedutisi tra l'815 e l'848 (*ibid.*, Cap. 13, 16, ll. 18-20).

<sup>92</sup> *Ibid.*, Cap. 51, 74, ll. 25-29. Sul tema del δεινός σοφιστής, diffuso nella letteratura antieretica, vd. F. TRISOGGIO, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, «Augustinianum», 25 (1985), 793-832.

<sup>93</sup> SMITHIES, Cap. 43, 62, ll. 5-15.

torità spirituale e le stesse prerogative sacerdotali<sup>94</sup>. Uno dei metodi prescelti prevedeva la cooptazione (con metodi più o meno leciti) di sodali, sostenitori e membri del clero rimasti fedeli ad Ignazio, anche dopo la sua deposizione, attraendoli con le promesse di doni ed importanti cariche ecclesiastiche<sup>95</sup>. Proprio un omonimo discepolo di Ignazio, racconta Niceta, similmente a quel Dema allievo di Paolo (2 Tim. 4, 10) e come lui amante delle cose di questo mondo, avrebbe ricevuto la sua ricompensa (prima l'arcontato dei monasteri della Propontide e poi la nomina a metropolita di Ierapoli) tramite delazione. In base al suo racconto, infatti, Ignazio avrebbe riconsacrato l'altare della chiesa dei Quaranta Martiri sull'isola di Plate<sup>96</sup>, distrutto durante una delle incursioni dei Rōs del giugno 860<sup>97</sup>. Per il novello sostenitore di Fozio un simile gesto appariva come una vera e propria offesa, una sfida. Fozio avrebbe preso la questione così seriamente da denunciare l'evento, prima agli onnipresenti potenti (τοῖς κρατοῦσιν Michele III e Bardas) per poi consultarsi con la *sua* Chiesa e decidere di inviare sull'isola i metropoliti Amfilochio di Cizico<sup>98</sup> e Teodoro di Patrasso<sup>99</sup> insieme al senatore Pantaleone Bothros<sup>100</sup>. Questi, una volta giunti a Plate, avrebbero afferrato l'altare portandolo sino alla riva del mare e, solo dopo avere atteso ad una

<sup>94</sup> SMITHIES, Cap. 46, 66, ll. 14-19.

<sup>95</sup> *Ibid.*, Cap. 46, 66, ll. 20-26.

<sup>96</sup> Sulla chiesa e l'attigua cappella dedicata alla Theotokos vd. V. RUGGIERI, *Byzantine Religious Architecture (582-867): Its History and Structural Elements*, «Orientalia Christiana Analecta», 237 (1991), 201-09.

<sup>97</sup> Nel suo racconto dell'assedio tentato dai Rōs a Costantinopoli e delle devastazioni da loro operate lungo le coste e nelle isole limitrofe Niceta David (SMITHIES, Capp. 28-29, 44, ll. 10-29), preferendo sottolineare i danni subiti dai monasteri di Ignazio sulle Isole dei Principi, evita accuratamente di accennare all'intervento di Fozio ed alla processione del *maphorion* della Theotokos, da lui condotta lungo le mura a protezione della città, che avrebbe causato la dispersione del nemico (vd. il racconto dello stesso Fozio in C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge Mass. 1958, 102-03). In generale: NESTORE ANNALISTA, *Cronaca degli Anni Passati (XI-XII secolo)*, introd., trad. e commento di A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, Cinisello Balsamo 2005, 89-90 n. 60; B. V. PENTCHEVA, *Icone e Potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano 2010, 68-72, n. 101-03.

<sup>98</sup> *PmbZ*, I, #223.

<sup>99</sup> *Ibid.*, VI, #7728.

<sup>100</sup> *Ibid.*, VI, #7729.

purificazione rituale lavandolo per quaranta volte (evidentemente una per ogni martire), lo avrebbero collocato nuovamente al suo posto<sup>101</sup>.

La gravità dell'accaduto scuote così fortemente il calamo di Niceta da dare vita ad una filippica feroce nella quale l'acredine dell'agiografo si scaglierà ancora una volta contro la formazione umanistica di Fozio e la sua cultura, che, seppur a malincuore, anche Niceta aveva riconosciuto e 'celebrato' in una sezione della *vita* estremamente nota<sup>102</sup>. Azioni gravi come la riconsacrazione dell'altare di Plate (e non solo) sono dunque il risultato delle lunghe ore di studio e delle veglie notturne trascorse da Fozio a leggere e meditare? La risposta possibile per Niceta è solo una. Meglio essere uomini illetterati, ma vivere una vita senza vergogna e secondo buona coscienza, piuttosto che essere capaci di sondare i misteri della sapienza umana e divina, esponendoli in lunghi trattati per guadagnarne gloria, e, allo stesso tempo, fomentare complotti contro il prossimo. Tali azioni non possono che rendere l'autore del tutto simile ai peggiori eresiarchi dell'Ecumene, minacciando la stabilità della Chiesa con concezioni estranee alle sue stesse tradizioni<sup>103</sup>. Passaggi come questo rendono ancor più chiare le intenzioni ideologiche che, nel *prooimion*, motivano la scelta di Niceta di voler narrare sì le vite dei santi, ma, soprattutto, quelle di coloro che hanno adornato, facendone parte come Ignazio, la sacra gerarchia ecclesiastica (τῶν ἱεραρχία σεπτῆ κεκοσμημένων). Il loro esempio contribuirà ancora all'οικοδομή<sup>104</sup> della Chiesa mettendo in luce tutti quei pericoli che minacciano di insidiarne l'εὐνομία, e che abbiamo visto così vividi ed attuali anche ai tempi di Niceta<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> SMITHIES, Cap. 47, 66-68, ll. 27-30/1-16. Similmente, nella *vita* del patriarca Eutimio, si racconta della riconsacrazione dell'altare di Santa Sofia voluta da Nicola I Mistico tornato sul soglio patriarcale dopo la destituzione di Eutimio nel 912. Il patriarca, seguito da una folla composta da mendicanti e cittadini, entrato nella basilica interrompe la funzione in corso e ne scaccia i sacerdoti ordinando che l'altare, sgombrato dai sacri suppellettili in quanto profanato dai pagani (cioè da Eutimio), venisse lavato con acqua e spugne e poi unto con olio santo (vd. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 19, 123).

<sup>102</sup> SMITHIES, Cap. 21, 32-36.

<sup>103</sup> *Ibid.*, Cap. 48, 68-70, ll. 21-28/10-23.

<sup>104</sup> *Ibid.*, Cap. 1, 2, ll. 13-16.

<sup>105</sup> *Ibid.*, Cap. 18, 30, ll. 22-27.

*L'apostolo e il patriarca*

È però nel racconto degli ultimi istanti di vita di Ignazio e della successiva preparazione della salma per la sepoltura che il percorso che abbiamo cercato finora di seguire e illustrare giunge al momento della sua massima celebrazione. La trasmigrazione del patriarca dalla sua ultima sede terrena verso quella celeste avviene all'insegna di un susseguirsi di immagini legate a doppio filo al contesto gerarchico e di legittimità sacerdotale.

Niceta cede, comprensibilmente, ad una certa *Pathetisierungsucht* come già in altri luoghi del testo. Ignazio respira a fatica, non ha più voce, la sua forza vitale si è interamente consumata, le sue membra sembrano senza vita, ormai, viene richiesto dal coro celeste (ὕπὸ τῆς ἄνω χοροστασίας ἐπιζητούμενος): proprio come quel *grande* (τὸν μέγαν ἐκεῖνον)<sup>106</sup>. Il *grande* in questione è Basilio di Cesarea, i cui ultimi momenti, così come restituiti dall'orazione funebre composta da Gregorio di Nazianzo<sup>107</sup>, fungono da ispirato modello per quelli di Ignazio. Niceta conosceva bene l'orazione dedicata a Basilio, ne aveva fatto largo uso nel suo *Encomium* del Nazianzeno<sup>108</sup>. Ritrovarne, quindi, nella *Vita Ignatii* una citazione diretta (anche se non esplicita) non stupisce per un testo che si prestava alla duplice funzione di paradigma stilistico per gli scrittori di *vitae* e panegirici, mentre il racconto della vita di Basilio sarebbe rimasto a lungo un modello di esemplare carriera e condotta episcopale<sup>109</sup>. Niceta non fa eccezione e, anzi, nella sua Ὑπόθεσις dei Salmi (composta nel 907 ca.), ideale filiazione delle *Homiliae in Psalmos* basiliane<sup>110</sup>, ribadirà, tra volute retoriche e genuino sentimento, il perfetto equilibrio tra

<sup>106</sup> SMITHIES, Cap. 74, 106, ll. 4-8.

<sup>107</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 2000, Or. 43. *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, Cap. 79, 1118.

<sup>108</sup> *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, ed. by J. RIZZO, Brussels 1976.

<sup>109</sup> Vd. A. STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, London 2004, 219-29.

<sup>110</sup> G. DORIVAL, *Le Commentaire sur les Psaumes de Nicétas David (début du 10<sup>e</sup> siècle). Une oeuvre inconnue dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde*, «Rev.

magistero esegetico, sacerdotale e vescovile realizzatosi nella persona di Basilio: il più eminente tra coloro che vennero dopo Cristo<sup>111</sup>.

Se il vescovo di Cesarea è idealmente accostato ad Ignazio nel momento della morte, la preparazione delle spoglie del patriarca per l'ultimo viaggio non tradisce il percorso gerarchico e sacerdotale tracciato da Niceta. Egli anzi, in questa sezione della *Vita Ignatii*, procede a ritroso sino alle origini stesse della Chiesa nella persona di Giacomo il Fratello del Signore (o il Giusto nella tradizione occidentale)<sup>112</sup>, del quale – peraltro – ci parla lo stesso Niceta David<sup>113</sup>. Questo significativo rapporto tra l'apostolo<sup>114</sup> ed il patriarca si compie dal momento che Ignazio viene a mancare nel *dies festus* di san Giacomo (23 ottobre 877). Non a caso sarà proprio il patriarca ad affidarsi alla sua mediazione definendolo umilmente, scoperta la singolare coincidenza, il proprio signore (δεσπότης)<sup>115</sup>. Ma la coincidenza non si esaurisce qui.

des études byzantines», 39 (1981), 251-300. Per il testo basiliano del commentario ai Salmi vd. P.G. 29, coll. 209 B-494 D, e l'analisi di J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, «Riv. di stor. e lett. religiosa», 14 (1978), 229-41.

<sup>111</sup> G. DORIVAL, *Le Commentaire sur les Psaumes*, 280, ll. 167-70.

<sup>112</sup> Su Giacomo 'fratello del Signore' vd. Mt 16, 3 e Mc 6, 3.

<sup>113</sup> BHG 766a; HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἄγιον καὶ πανεὐφήμον ἀπόστολον καὶ ἱεράρχην Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον (e codice Parisino 755, fol. 243-253, collato Atheniensi 217), 108-15. Anche se gli *Acta* di Giacomo sono andati perduti Niceta David potrebbe avervi attinto nel redigere l'encomio, considerando che essi sembrano aver goduto di una diffusa circolazione nel mondo bizantino. Lo attesta l'utilizzo da parte di Niceforo Callisto Xanthopoulos nelle sue *Ecclesiasticae Historiae* (P.G. 145, coll. 761 A-764 C). Il Lipsius (*Acta Apostolorum Apocrypha*, ediderunt R. A. LIPSIIUS - M. BONNET, II, Hildesheim 1890, 233) ipotizzò piuttosto una dipendenza diretta tra i capitoli delle *Historiae* dello Xanthopoulos e il testo dell'encomio di Niceta David. Posizione criticata, a favore di un utilizzo indipendente da parte di entrambi gli autori della medesima fonte, da F. BOVON, *Byzantine Witnesses for the Apocryphal Acts of the Apostles*, in *The Apocryphal Acts of the Apostles*, ed. by F. BOVON - A. G. BROCK and C. R. MATTHEWS, Cambridge Mss. 1999, 87-98.

<sup>114</sup> Come apostolo è ricordato da Paolo in Gal 1, 19. Per quel che riguarda la confusione operata dalle fonti antiche tra Giacomo il Giusto e Giacomo il Minore, considerati due personaggi distinti nella tradizione orientale, vd. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, ed. by A. P. KAZHDAN, New York - Oxford 1991, 1030-31.

<sup>115</sup> SMITHIES, Cap. 74, 106, ll. 11-18. Vd. anche (Ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*,

Nel proseguo del racconto<sup>116</sup>, poco dopo la morte, il corpo di Ignazio viene preparato per la sepoltura. Secondo l'uso è rivestito con i paramenti patriarcali, ma, su di essi, viene deposto un prezioso dono giunto solo alcuni anni prima da Gerusalemme: una venerabile epomide (τὴν σεβασμίαν ἐπωμίδα)<sup>117</sup>. All'apparenza un semplice scapolare, composto di due pezzi di stoffa ricadenti alle spalle e sul petto del sacerdote, secondo il modello dell'*ephod* del sommo sacerdozio ebraico<sup>118</sup>. Ciò che la rendeva impareggiabile, però, era il fatto che essa sarebbe appartenuta proprio a san Giacomo, l'apostolo e primo vescovo di Gerusalemme (τὸν μέγαν ἀπόστολον καὶ πρῶτον ἱεράρχην)<sup>119</sup>. Ignazio, da par suo, aveva immediatamente intuito il va-

Cap. 14 (*de Basilio Macedone*), 692, ll. 11-12; LEONIS GRAMMATICI *Chronographia*, Cap. *Basilius*, 258, ll. 5-6.

<sup>116</sup> SMITHIES, Cap. 75, 106, ll. 19-29.

<sup>117</sup> La singolarità della notizia lascia supporre che Niceta abbia raccolto nella sua opera una testimonianza oculare diretta o, più probabilmente, un particolare reso noto nei circoli ecclesiastici da quanti avevano preso parte all'estrema vestizione del patriarca. Della presenza dell'epomide non vi è traccia nella, peraltro esigua, iconografia ignaziana tra IX e X secolo. Vd. C. MANGO - E. J. W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, «Dumbarton Oaks Papers», 26 (1972), 36-37; C. BARSANTI, *Le architetture «ad limitem» del Menologio di Basilio II (Cod. vat. greco 1613) e la miniatura con la commemorazione del patriarca Ignazio*, «Commentari», 28 (1977), 3-25.

<sup>118</sup> Sulla corrispondenza tra l'*ephod* (Es. 28, 6-7/29, 5; 2 Sam. 6, 14) ebraico e la cristiana ἐπωμίς (secondo la traduzione dei LXX di Es 28, 6) vd. COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne*, introd., texte critique, trad. et notes par W. WOLSKA-CONUS, II, Paris 1970, Lib. V, 203-04; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, introduzione, traduzione e note di G. PINI, Milano 1985, V 6, 37. 3 - 38. 2-4, 574-75, n. 36. Gregorio di Nissa riferendosi all'*ephod* mosaico utilizza, in luogo di ἐπωμίς, il termine ἐπενδύτης ma il senso spirituale ed allegorico rimane il medesimo (vd. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Milano 2001, II, 189, 172-73).

<sup>119</sup> At 15, 13-21 e 21, 18-26. Secondo una tradizione cristiana, diffusa sin dai primi secoli, Giacomo sarebbe stato un frequentatore assiduo del Tempio di Gerusalemme se non uno dei sacerdoti. Questa tradizione spiega il riferimento a paramenti liturgici usati dall'apostolo, tipici del sacerdozio ebraico, ma poi reinterpretati in chiave squisitamente cristiana una volta divenuto primo vescovo della città. Sul servizio al Tempio di Giacomo vd. Clemente Romano (*Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. Interprete ad librorum Mss. et ediderit fidem expressae curante E.G. GERSDORF, I, Lipsiae 1838, I 66-71, 35-38); Gerolamo (P.L. 35, *De viris illustribus liber ad Dextrum praefectum praetorio*, coll. 641 C-642 A); Eusebio di Cesarea (*Historiae ec-*

lore di quella reliquia, tanto da tenerla in grande onore e solenne reverenza, e percepire in essa la reale presenza dell'apostolo (ἐν αὐτῇ καθορῶν). Fu per tale profonda devozione, precisa Niceta, che questi volle che venisse riposta insieme a lui nel suo ultimo viaggio<sup>120</sup>.

Difficile, allora, non pensare al prologo del summenzionato encomio dedicato da Niceta a san Giacomo. Al suo interno, riferendosi alla natura episcopale della missione del santo nella Chiesa nascente, l'agiografo indugia, come nel suo stile, in esuberanti lodi tra le quali sintomaticamente spiccano quelle dedicate proprio al vestiario sacerdotale inteso allegoricamente. Qui Giacomo, primo tra i vescovi e corifeo tra i martiri, si fa veste e fregio dei sacerdoti, *ephod* della gerarchia sacerdotale tanto che la sua stola (quasi come quella tanto apprezzata da Ignazio) diviene una autentica *icona* di virtù<sup>121</sup>.

### *Le ragioni di un dono*

La preziosa epomide, lo abbiamo visto poco sopra, era pervenuta a Ignazio da Gerusalemme. Niceta non fornisce altri particolari,

*clesiasticae*, recognovit G. DINDORFIUS, Lipsiae 1871, II 23, 19-20, 179) e Niceta David (HALKIN, *Saints de Byzance*, 112). Per una analisi delle fonti cristiane e della loro enfaticizzazione del rango sacerdotale dell'apostolo vd. J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, Edimburgh 1999, 118-33.

<sup>120</sup> Un altro paramento liturgico appartenuto a san Giacomo, segno dell'importanza di reliquie simili in ambito sacerdotale, è ricordato negli *Actus Silvestri*. Nel testo si fa menzione del vescovo Eufrosino giunto a Roma dall'Oriente. Questi era noto per i suoi carismi, la forza della sua predicazione (tanto in greco quanto in latino) e per la capacità di allontanare i demoni con il solo tocco della sua veste. A Roma egli avrebbe introdotto l'uso del *colobium*, una tunica senza maniche, sul modello di quella utilizzata da san Giacomo. Eufrosino in persona, inoltre, sarebbe stato solito indossare durante la liturgia l'originale *colobium* appartenuto al primo vescovo di Gerusalemme. Vd. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses H. QUENTIN et A. BRUNET, Paris 1910 (rist. anast. Hildesheim-New York 1978), 159, ll. 132-45. Sulla complessa vicenda inerente la datazione degli *Actus Silvestri* e la storia degli studi sul testo vd. T. CANNELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, 1-46.

<sup>121</sup> HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, 108.

nell'economia del suo lavoro non sono necessari, ma la sua testimonianza può essere perfettamente integrata con quella degli atti dell'VIII concilio ecumenico (869-870), convocato per condannare Fozio ed i suoi sodali. L'epomide di san Giacomo, infatti, si rivela essere uno dei doni inviati ad Ignazio dall'omologo gerosolimitano Teodosio (867ca.-878/9)<sup>122</sup>, come d'altronde quest'ultimo precisa nella propria lettera inviata al concilio<sup>123</sup>. Essa, tuttavia, non giunse da sola ma in quanto parte di un vero e proprio corredo liturgico, comprendente un «poderem et superhumeralum cum mitra», un vaso proveniente dal tesoro della basilica gerosolimitana dell'Anastasis e, infine, un cratere argenteo istoriato<sup>124</sup>. Eppure su tutti non può che spiccare proprio l'epomide che, precisa il patriarca Teodosio, era stata utilizzata oltre che dall'apostolo anche dagli altri vescovi gerosolimitani. Simbolicamente rivestitone, Teodosio ne faceva adesso dono ad Ignazio affinché egli potesse godere della sua *sanctifica suavitas* e del contatto con i luoghi santi<sup>125</sup>. Tuttavia, la prestigiosa reliquia giungeva tra le mani del presule costantinopolitano anche con un intento ben preciso e di natura prettamente politico-diplomatica.

La missiva di Teodosio che accompagnava i doni, letta nel corso della prima sessione del concilio, si apriva con una condanna delle sofferenze inflitte al suo omologo costantinopolitano e con la gioia generata dalla sua reintegrazione<sup>126</sup>. Il patriarca di Gerusalemme si scusava poi per non aver potuto rispondere prima alle sollecitazioni epistolari del suo confratello e dell'imperatore poiché temeva che una eventuale corrispondenza con Costantinopoli potesse generare sospetti da parte dei governanti abbasidi della regione. Scontentarli sarebbe stato, quindi, controproducente, considerando il fatto che le

<sup>122</sup> vd. M. LE QUIEN, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, ceterique praesules totius orientis*, II, Parisiis 1740, coll. 370 C-460B; G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, II, Padova 1988, 1002; M. GIL, *A History of Palestine 634-1099*, Trowbridge 1992, 460-62.

<sup>123</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46-50, ll. 450-539.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 50, ll. 527-28 e 535-39.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 50, ll. 528-35.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 47-49, ll. 454-503.

stesse autorità locali si dimostravano abbastanza benevole verso la comunità cristiana. Ad essa, infatti, era permesso di vivere secondo le proprie consuetudini religiose e di poter costruire e restaurare le proprie chiese<sup>127</sup>. Ma i timori di Teodosio si placano allorquando, come si desume dal testo della lettera, è proprio lo stesso emiro (*amīr/ἀμῆρᾰς*)<sup>128</sup> a dimostrare la sua disponibilità. Questi ordina al patriarca di approntare una missiva per il concilio e, al contempo, permette l'invio dei legati a Costantinopoli: se il patriarca sceglieva il presbitero e sincello Elia «oculum nostrum», l'emiro vi aggiungeva, di propria iniziativa, il metropolita Tommaso di Tiro in rappresentanza della sede di Antiochia, il cui seggio patriarcale risultava ancora vacante<sup>129</sup>. Stando alla testimonianza offerta da Niceta David, anche l'imperatore avrebbe fatto la propria parte agevolando la presenza dei legati delle Sedi di Gerusalemme, Antiochia e Alessandria interce-

<sup>127</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 504-509. E in G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, Venetiis 1771, XVI, Actio I, col. 313 D-E. Una convivenza sostanzialmente pacifica tra le due comunità è testimoniata dal monaco franco Bernardo pellegrino in Oriente tra l'867 e l'870: vd. *Itinerarium Bernardi monachi franci*, in *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, edd. T. TOBLER - A. MOLINIER, Geneva 1879, Cap. XXIII, 319 e Cap. XI, 315 dove viene tratteggiato un positivo ritratto del patriarca Teodosio.

<sup>128</sup> Come suggerito da GIL, *A History of Palestine*, 461 il termine potrebbe riferirsi direttamente al califfo abbaside, in questo caso ad al-Mu'tazz (866-869) o al-Muhtadī (869-870), oppure, ma il dato è incerto, si potrebbe pensare ad uno degli amministratori civili e militari della provincia tra di essi figura Isa ibn al-Shaykh al-Shaybani († 882/3) dall'866 all'870 ca. governatore sia del distretto di Palestina (Jund Filasfīn), sotto la cui autorità ricadeva la città di Gerusalemme, che di quello del Giordano (al-Urdunn), cui era sottoposta Tiro: vd. *ibid.*, 299-300; P. M. COBB, *White Banners. Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, New York 2001, 37-41. Infine, sull'impiego del termine emiro in ambito greco-latino e le sue specifiche funzioni tra IX e X sec. vd. L. R. MÉNAGER, *Amiratus-Ἀμῆρᾰς. L'émirat et les origines de l'emirauté (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1960, 13-19; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Terra di conquista? I musulmani in Italia meridionale nell'epoca aghlabita (184/800-269/909)*, in *'Guerra santa' e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, Roma 2014, 143-44.

<sup>129</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 509-16. Il sincello ed il metropolita erano inoltre presenti a Costantinopoli sin dalla prima sessione (*ibid.*, Actio I, 34, ll. 79-83). Per il testo nella redazione greca degli *Acta* vd. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, Actio I, col. 310 C-D; vd., infine, SMITHIES, Cap. 61, 86, ll.

dendo tramite l'invio di lettere accompagnate da doni<sup>130</sup> a un τὸν τῆς Συρίας ἄρχοντα<sup>131</sup>, forse lo stesso califfo, anche se sembrerebbe non del tutto improbabile pensare che la corrispondenza della cancelleria imperiale fosse diretta ai singoli governatori dei distretti sotto la cui competenza ricadevano le diverse Sedi patriarcali<sup>132</sup>.

Nel prosieguo, il patriarca Teodosio pregava Ignazio di intercedere presso il soglio imperiale onde favorire la liberazione di quei prigionieri arabi ancora in mano bizantina. Questo impegno, se coronato da un effettivo risultato, avrebbe giovato non solo alla condizione del patriarcato di Gerusalemme ma, contemporaneamente, al *regimen animarum* di tutti quei fedeli cristiani sottoposti al governo islamico<sup>133</sup>. La richiesta rientrava nelle consuete attività diplomatiche di scambio prigionieri tra Costantinopoli ed il califfato<sup>134</sup> ma, visto il contesto nel quale era stata formulata, aveva trovato un fiero oppositore nello stesso Fozio. Questi, in una durissima lettera di poco suc-

12-21. Per il ruolo dei legati durante i lavori conciliari vd. STIERNON, *Storia dei concili ecumenici*, 92-94, 111-18, 130-39, 192; sulla situazione della *viduata* Chiesa di Antiochia vd. LE QUIEN, *Oriens christianus*, II, coll. 748 D-749 B; FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, 684.

<sup>130</sup> Sulle missive imperiali vd. la testimonianza del patriarca Michele di Alessandria (860-870) in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio IX, 277, ll. 100-104 e MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, col. 392 C-D.

<sup>131</sup> SMITHIES, Cap. 61, 86, ll. 12-21.

<sup>132</sup> Di αἱ ἐπιστολαὶ τῶν Ἀμηράδων τῆς Ἀνατολῆς si parla, ad esempio, negli *Acta* del successivo concilio costantinopolitano dell'879-880 (MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, Actio IV, col. 484 E) convocato sotto la presidenza di Fozio al suo secondo patriarcato (877-886). Sul concilio e la questione relativa all'incompletezza dei suoi atti vd. V. LAURENT, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Bekkos*, «Échos d'Orient», 29 (1930), 369-415; M. JUGIE, *Les actes du synode photien de Sainte Sophie*, *ibid.*, 37 (1938), 89-99; DVORNIK, *The Photian Schism*, 543-553; una sintesi delle diverse posizioni storiografiche in J. GROHE, *Cesare Baronio e la polemica sui Concili ecumenici*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica: bilancio e prospettive*, Atti del conv. internazionale 'La storia della Chiesa nella storia', Roma 2010, 131-45.

<sup>133</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49-50, ll. 517-526. Simile, ma ben più breve, la redazione greca in MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Actio I, col. 313 E.

<sup>134</sup> A. TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Toronto 1973, 377-93; J. HALDON, *State and Society in the Byzantine World 565-1204*, London 2003, 244-46.

cessiva alla ottava sessione (novembre 869), ed indirizzata al non meglio noto monaco Teodosio, si scagliava contro i legati delle due Sedi patriarcali di Antiochia e Gerusalemme (quello alessandrino non era ancora giunto a Costantinopoli). I legati erano accusati di essere degli impostori al soldo degli *Ismaeliti*, il cui scopo sarebbe stato unicamente quello di ottenere la liberazione dei summenzionati prigionieri e non certo di appurare la verità sulla delicata disputa per la quale erano stati chiamati ad esprimersi. Infine, considerate le loro origini e quelle che egli ritiene le genuine intenzioni dei suoi giudici, Fozio definiva sprezzatamente il concilio come  $\mu\zeta\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\nu$ <sup>135</sup>. Accuse estremamente forti che lo sfortunato patriarca, una volta riacquisito il trono, non avrebbe mancato di portare nuovamente all'attenzione, stavolta del suo concilio nell'879-880, appena un decennio dopo<sup>136</sup>.

Certo, nell'ottica agiografica di Niceta, le concrete motivazioni di Teodosio di Gerusalemme potevano essere messe comodamente da parte. Rimaneva però l'evento in quanto tale, ricco di simboli e capace di presentarsi come un chiaro indizio dell'affinità spirituale che legava tra loro due veri ed autentici sommi sacerdoti e gerarchi<sup>137</sup> e che, nel trapasso di Ignazio, aveva trovato la sua ultima, solenne, conferma.

<sup>135</sup> PHOTII PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI *Epistulae et Amphilochia*, rec. B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK, I/1, Leipzig 1983, ep. 118, 156-57, ll. 29-63.

<sup>136</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, Actio II, coll. 432 A-B, 436 E, 437 E-440 C, 445 A-B, 448 B; Actio III, coll. 464 D-465 A, 472 B; Actio IV, coll. 476 E-477 D, 492 B. Proprio durante i lavori di questa sinodo, anche il nuovo patriarca di Antiochia Teodosio (LE QUIEN, *Oriens christianus*, II, coll. 748 D-749 B) formulerà una richiesta di liberazione di prigionieri arabi, stavolta confidando nella mediazione di Fozio, non troppo dissimile da quella gerosolimitana dell'869 (Actio IV, col. 480 B).

<sup>137</sup> Nell'encomio di Niceta la 'consacrazione' di Giacomo a vescovo di Gerusalemme viene operata dallo stesso Cristo. L'agiografo sembra rifarsi al passo di 1 Cor 15, 7 nel quale il Cristo risorto, apparso a Giacomo, appare, di conseguenza, a tutti gli apostoli, ed inserisce in quel contesto la consegna della sua Chiesa nelle mani del fratello (HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, 111). Per le diverse tradizioni su questo episodio vd. *Historiae ecclesiasticae Libri I-X*, in EUSEBII CAESARIENSIS *Opera*, II 1, 2-3, 45.

La *Vita* del patriarca Ignazio di Costantinopoli è uno dei testi agiografici medio bizantini più significativi. È generalmente nota per il suo contenuto fortemente ostile verso il patriarca Fozio tanto da sembrare un *pamphlet* anti-foziano in luogo di un elogio di Ignazio. Prendendo le mosse da una breve ricostruzione della biografia del suo autore Niceta David il Paflagone, scelta necessaria per comprendere le ragioni che hanno condotto alla redazione della *Vita*, il presente contributo offre delle riflessioni preliminari intorno a un tema specifico: il sacerdozio. La scrupolosa descrizione delle opposte vicende che permettono ad Ignazio e Fozio di giungere alla dignità sacerdotale, si rivela per Niceta un'ottima occasione per presentare il ritratto del perfetto vescovo gradito a Dio e, soprattutto, lontano dai compromessi mondani.

*The Vita of patriarch Ignatius of Constantinople is one of the most relevant middle-byzantine hagiographical texts. It is generally known for its strongly hostile content against the patriarch Photius: it looks like an anti-photian diatribe more than an encomium of Ignatius. Starting from a short reconstruction of the biographical informations about the author Niketas David the Paphlagonian, a needed choice to understand the reasons of the Vita's composition, this paper offers just some preliminary reflections about a peculiar topic: the priesthood. The scrupulous description of the opposing events which allows Ignatius and Photius to achieve the priestly dignity is for Niketas an excellent opportunity to disclose the portrait of the perfect bishop pleasing to God and, above all, far from yielding to worldly compromises.*



MICHELE MANICONE

LA TASSAZIONE DIRETTA NEL REGNO DI NAPOLI TRA LA  
FINE DEL XIII E LA METÀ DEL XV SECOLO:  
LA BASILICATA ANGIOINA E ARAGONESE IN UNA  
PROSPETTIVA COMPARATIVA

Quest'articolo delinea il percorso evolutivo delle imposte dirette, ovvero quelle che colpiscono il patrimonio o il reddito, dovute alla Monarchia per finanziare le attività statali. A seguito della distruzione di numerosi registri della Cancelleria angioina e aragonese durante la Seconda Guerra Mondiale, possediamo scarsissimi dati numerici riguardo al sistema contributivo delle province meridionali. Poiché un'analisi quantitativa non era realizzabile, siamo stati costretti a prendere in esame un periodo molto esteso – l'arco cronologico che va dalla seconda metà del XIII secolo alla fine del XV – applicando il metodo qualitativo.

La parte relativa all'imposizione delle collette in età angioina è utile a chiarire il perché del perdurare di tale sistema fino alla riforma di Alfonso I di Napoli nel 1443 e, come si vedrà, anche oltre tale data. Inoltre, ritengo utile un confronto tra la tassazione angioina e quella aragonese per cercare di stabilire il diverso carico fiscale sopportato dalle varie circoscrizioni amministrative. Essendo le collette e i fuochi in relazione alla popolazione e alla ricchezza di un territorio, il sistema fiscale può essere una spia del ruolo che una provincia aveva all'interno di una più vasta area geografica. In base alla forza delle fonti analizzate, si è cercato di prendere una posizione decisa nei confronti di un argomento che nei suoi dettagli può risultare, a volte, intricato e macchinoso; e si è provato a fornire una propria interpretazione lì dove vi erano delle divergenze di conclusioni con gli altri studiosi.

Questo scritto non vuole avere la presunzione di esaurire l'argomento riguardo alla Basilicata e, a maggior ragione, al Regno di Napoli. È brevemente trattata l'analisi di tutte quelle forme di contrattazione che avvenivano tra il regnante e i rappresentanti dei baroni e delle *universitates* nei Parlamenti, istituzione a cui venne data nuova forza vitale in età alfonsina. Una dialettica che aveva come oggetto soprattutto il valore dell'imposta che la Cancelleria regia assegnava a ogni comunità e che trovava la sua forza nei privilegi e benefici che gli stessi sovrani avevano concesso e confermato per ragioni di strategia politica, in particolar modo la ricerca del consenso e il bilanciamento del potere. In questa sede mi sono limitato a spiegare il funzionamento del sistema contributivo diretto, l'entità dei gravami reali pagati in Basilicata e nelle altre province e, per il periodo aragonese, le riforme o i tentativi messi in atto allo scopo di far fronte al crescente bisogno di denaro da parte dello Stato, una costante storica del Regno di Napoli.

Per una storia completa del sistema contributivo del Mezzogiorno in quest'epoca manca il riferimento all'altra tipologia di imposte che gravava sui sudditi: la tassazione indiretta. Essa colpiva tutti i beni di consumo e in maggior misura il lavoro. Sotto i sovrani angioini si hanno delle evidenze del fatto che alcune città preferivano 'reggersi a gabella' piuttosto che dare seguito all'apprezzo, poiché quest'ultimo sistema faceva nascere discordie e inimicizie all'interno della comunità al momento della suddivisione del carico fiscale tra i cittadini. In ogni caso, nei primi anni di governo degli Angiò, il ricorso alle gabelle rappresentava solo un'altra modalità, da parte dei centri urbani, per riscuotere la tassa diretta decisa dal governo centrale. Per la Basilicata, Giustino Fortunato ha pubblicato alla fine del XIX secolo lo Statuto di Rapolla, in cui l'*universitas* redasse i valori sulla base dei quali si raccoglieva il denaro da assegnare agli ufficiali regi, ma non conosco altri esempi simili per il periodo aragonese<sup>1</sup>.

Manca infine un'analisi delle tasse dovute dalle *universitates* feudali ai baroni. Tutti questi elementi completerebbero l'illustrazione del quadro del sistema fiscale.

<sup>1</sup> G. FORTUNATO, *Rionero medievale. Con 26 documenti inediti*, Trani 1899.

Propongo, quindi, qui di seguito uno studio sulla storia della tassazione diretta nell'Italia del Sud e in Basilicata con i riferimenti alle pubblicazioni storiografiche di autori del XIX e XX secolo – spesso di difficile reperimento – e le ricerche più recenti sul tema, sempre vivo, della fiscalità meridionale.

Sin dal tempo dei re normanni il sistema fiscale del Regno di Napoli (all'epoca Regno di Sicilia) si basava su una tassa chiamata *subventio generalis* o *collecta generalis*<sup>2</sup>.

Secondo la *consuetudo*, sotto Guglielmo II, la colletta generale era un'imposta straordinaria che poteva essere richiesta solo in quattro casi: difesa del Regno, invasione o scoppio di rivolte; riscatto del sovrano in caso di prigionia; ordinazione cavalleresca del sovrano o dei suoi figli e fratelli; matrimonio dei figli o sorelle e nipoti. Per i primi due casi la somma non poteva superare le 50.000 once mentre per gli altri due non doveva essere superiore alle 25.000<sup>3</sup>. Il primo sovrano a ricorrere regolarmente a questo tipo di tassa, e a renderla di fatto la più cospicua delle entrate dirette della Corona, fu Federico II. L'imperatore sostituì il *servitium personarum* con il *servitium pecuniarum* spiegando, in un mandato del 1236 conservato nelle *Epistolae* di Pier della Vigna, che i suoi domini tedeschi erano pieni di soldati mercenari pronti a combattere e che non aveva più intenzione di portare i suoi sudditi regnicoli in lontane battaglie; per contro egli aveva bisogno di denaro. Richiese dunque ai sudditi del Regno di sostenere una tassa sostitutiva: le collette straordinarie divennero una tassa annuale alle quali si accompagnava l'imposta militare dell'*adohamentum*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> L. BIANCHINI, *Della storia delle finanze del regno di Napoli*, voll. I-VII, Palermo 1839.

<sup>3</sup> G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Mezzogiorno angioino e aragonese (1266 - 1494)*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, XV, Torino 1999, 54 e 502.

<sup>4</sup> F. CARDINI, *Gli ordinamenti militari*, in *Federico II e il mondo mediterraneo*, a cura di P. TOUBERT e A. PARAVICINI BAGLIANI, Palermo 1994, 112-13 e 121. Si veda anche il consistente lavoro di S. CAROCCI, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014, in part. 251-52 con i relativi rimandi alla bibliografia più recente.

Nonostante Carlo I avesse promesso, al momento dell'investitura del Regno nel 1265, di ritornare alla vecchia consuetudine, il sovrano angioino dovette soccombere alle necessità finanziarie che resero le collette la base del sistema tributario della casata francese. Le cifre di cui si ha conoscenza per le sole province continentali del Regno nel decennio 1270-1281 variano da un minimo di 46.385 onces del 1276 a un massimo di 88.272 onces per il 1281. Si è stimato che, aggiungendovi anche il denaro raccolto in Sicilia, si supererebbero le 100 mila onces<sup>5</sup>. I primi decenni di governo degli Angiò sono caratterizzati da un esoso fiscalismo che suscitò anche nei contemporanei una certa nostalgia per i tempi, pur difficili, dell'ultimo rappresentante della dinastia sveva. Il guelfo Saba Malaspina si porta testimone di questo sentimento:

o rex Manfrede, te vivum non cognovimus, quem nunc mortuum deploramus; te lupum credebamus rapacem inter oves pascue huius regni, sed presentis respectu domini, quod de nostre volubilitatis et inconstancie more sub magnorum profusione gaudiorum anxie morabamur, agnum mansuetum te fuisse cognoscimus<sup>6</sup>.

Ma veniamo all'origine del nome *subventio* e *collecta*. In principio, il Parlamento generale del Regno, un'assemblea a cui potevano partecipare i vassalli in capite e – successivamente – i rappresentanti delle città demaniali, doveva aver avuto un potere maggiore di quello che l'istituzione conservava durante il regno svevo e angioino. Gli altri nomi con cui veniva chiamata la *subventio* (*petitio* o *questa*) svelano in qualche modo la possibilità che il Parlamento avesse il potere di approvazione sulla richiesta del re. Durante il regno di Federico II e, successivamente, anche con Carlo I, l'assemblea del Regno non aveva nessun potere di approvazione o di veto alla domanda del sovrano; suppongo quindi che esso venisse convocato soprattutto per

<sup>5</sup> GALASSO, *Il Regno di Napoli*, 54-55 e 502.

<sup>6</sup> *Die Chronik des Saba Malaspina*, a cura di W. KOLLER - A. NITSCHKE in *MGH, Scriptores*, IV/2, Hannover 1999, 180; P. DALENA, *L'età angioina e aragonese: gli assetti istituzionali*, in *Storia della Basilicata. Il Medioevo*, II, a cura di C. D. FONSECA, Bari 2006, 132.

rispettare la consuetudine e per negoziare una quota contributiva favorevole alle due parti.

La trasformazione delle collette in un contributo annuale e la mancata convocazione dei Parlamenti rimanevano due dei motivi principali del malcontento e delle rivolte in periodo angioino. Lo studio più completo e che meglio spiega il meccanismo di tassazione dello stato napoletano in questi anni è ormai datato, ma con la distruzione dei Registri della Cancelleria Angioina è ben difficile che dei nuovi strumenti di studio possano modificare il valore di questo esame. Si tratta dell'articolo del 1920 di Pietro Egidi, *Ricerche sulla popolazione dell'Italia meridionale nei secoli XIII e XIV*<sup>7</sup>. A giudizio dello storico, la prova che questa assemblea ebbe alle origini dei poteri più estesi si trova in una lettera del 5 febbraio 1267 inviata da papa Clemente IV a Carlo I per rimproverargli l'eccessivo peso fiscale gravante sui suoi sudditi. In essa si dice: «quod, vocatis baronibus et praelatis et personis egregiis civitatum et locorum celebrium, tractetur forma competenti unde sciatur in quibus casibus in tuis vel alienis hominibus collectam levare valeas» o anche «de ipsorum ordinare consensu quale tibi a tuis impenderetur auxilium»<sup>8</sup>. Nel 1285 Onorio IV tornò a ribadire quali erano i casi e la misura in cui era lecita la riscossione della tassa, ma senza cambiare lo stato di fatto della sua applicazione.

L'Egidi chiarisce che l'imposizione veniva stabilita «per *contingente* ad ogni provincia o Giustizierato, e dentro ciascuno di questi, pure per contingente, era distribuita su tutte le università, demaniali o baronali»<sup>9</sup>. Si può provare che veniva fissata prima l'aliquota per la provincia rispetto a quella delle singole cittadinanze semplicemente dicendo che, se una terra veniva sgravata in parte o in tutto della quota a lei spettante, la somma perduta veniva poi fatta ricadere sulle terre vicine in modo che il totale della provincia risultasse invariato.

<sup>7</sup> P. EGIDI, *Ricerche sulla popolazione dell'Italia meridionale nei secoli XIII e XIV*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Torino 1920-1923.

<sup>8</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 732 e n. 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Sotto i primi sovrani angioini, gli ufficiali incaricati della riscossione delle tasse erano i giustizieri. Questa carica amministrativa e giudiziaria svolgeva la funzione di intermediario tra la Corona e i feudatari: egli autorizzava l'entrata in possesso dei feudi dopo la loro assegnazione, amministrava la giustizia civile e in materia di proprietà e applicava le decisioni degli ufficiali del fisco. In qualità di massimo rappresentante del potere regio all'interno delle province, è chiaro che la gestione della distribuzione e della raccolta delle tasse a un livello territoriale e amministrativo più vasto spettasse a lui. In seguito, il giustiziere perderà alcune dei suoi poteri e delle sue prerogative e subirà la concorrenza in primo luogo dei funzionari del fisco e dei capitani. Questi ultimi erano ufficiali che trattavano la gestione della giustizia civile e, più tardi, criminale nelle città demaniali, ma subentreranno poi ai collettori regi venendo incaricati anche di raccogliere le sovvenzioni regi per l'armata. A partire dal regno di Giovanna II, quando venne ampiamente accordato il mero e misto imperio ai feudatari, il giustiziere dovette inoltre resistere agli assalti portati dai baroni e dai magnati alle sue prerogative<sup>10</sup>.

La concessione del *merum et mixtum imperium* fu solo il riconoscimento di un potere che di fatto i baroni avevano progressivamente eroso alla monarchia costruendo e consolidando il loro dominio, spesso in aperta contrapposizione al re e ai suoi ufficiali. Già al tempo di Roberto I alcuni feudatari non consentivano ai giustizieri l'ingresso nei loro territori impedendo loro l'amministrazione della giustizia e la riscossione della *subventio generalis*. I conflitti tra la fazione angioina e quella aragonese al momento della successione al trono di Napoli nel XV secolo destabilizzarono ancora di più i già precari equilibri. Nonostante ciò, Alfonso il Magnanimo ricorse nuovamente ai giustizieri o ai viceré per riscuotere le collette nelle province; tutto

<sup>10</sup> S. POLLASTRI, *Une famille de l'aristocratie napolitaine sous les souverains angevins: les Sanseverino (1270-1420)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 103/1 (1991), 249-51. La stessa autrice si è occupata ampiamente dell'organizzazione feudale e delle strategie politiche dei lignaggi per consolidare e aumentare il proprio potere entrando anche a far parte dell'amministrazione statale in EAD., *Le lignage et le fief. L'affirmation du milieu comtal et la construction des états féodaux sous les Angevins de Naples (1265-1435)*, Paris 2011.

ciò nei primi anni di governo, prima della razionalizzazione del sistema e del trasferimento del mandato agli incaricati della Sommaria<sup>11</sup>.

Durante il regno di Carlo I, la Curia trasmetteva periodicamente ai giustizieri una *cedula taxationis* in cui era segnata, accanto al nome di ciascuna università, la quota sulla quale doveva essere calcolata l'imposta. Nelle lettere reali vien detto esplicitamente che la quota era in rapporto al numero delle famiglie del luogo e quindi si deve supporre l'esistenza, dal momento che niente è giunto fino a noi, di un registro di Cancelleria in cui erano censiti i capifamiglia presenti all'interno di ogni terra. In un ordine di Carlo I, dato il 22 febbraio 1270 al giustiziere di Basilicata, si invita a compilare un registro con i nomi degli ufficiali e il numero di focolari della regione<sup>12</sup>.

Le famiglie non erano gravate indistintamente dello stesso carico fiscale. Giacomo Racioppi<sup>13</sup>, il primo a ricorrere ai documenti fiscali per lo studio della popolazione lucana, scriveva così agli inizi del secolo scorso:

nei 'Cedolari' che ancora esistono [...] quando si annovera una terra o un paese o messo nelle precedenti cedole, o che fosse per avventura di recente origine, si trova scritto: *inquiratur, et taxetur per Justitiarium juxta facultates suas*. È formola che si ripete sovente. Or poiché non è detto – 'si tassi secondo il numero dei fuochi' –; e poiché *facultates* indica indubbiamente, come in italiano, averi e ricchezze, è forza concludere che la tassazione

<sup>11</sup> DALENA, *L'età angioina e aragonese*, 134 e 138. Alla nota 62 si dice che i compiti dei giustizieri furono stabiliti dalle assise di Ariano (*Le Assise di Ariano*, a cura di O. ZECCHINO, Cava dei Tirreni 1984, 96) e dal titolo I/44 delle *Constitutiones* di Federico II (*Die konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, a cura di W. STÜRNER, in *MGH, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, II, *Supplementum*, Hannover 1996, 202-03) per poi essere ulteriormente ampliati dai sovrani angioini (*La legislazione angioina: edizione critica*, a cura di R. W. STÜRNER, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 50, 57-58, 91 e 122). Per i conflitti tra ufficiali regi e baroni si veda anche T. PEDIO, *La Basilicata da Roberto a Renato d'Angiò*, V, Bari 1989, 54-55.

<sup>12</sup> *I Registri della Cancelleria angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli Archivisti napoletani*, in *Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana*, III, Napoli 1950-1964, 144, n° 225.

<sup>13</sup> G. RACIOPPI, *Storia dei popoli della Lucania e della Basilicata*, II, Deputazione di storia patria per la Lucania, Roma, 1970, rist. anast. dell'ed. di Roma 1902, 302-03.

tra i singoli abitanti di una terra avveniva secondo le facoltà loro, cioè redditi o possidenza, mediante qualche simbolo di catasto o di apprezzamento, discreto dei redditi delle famiglie per industria o per lavoro. Sicché la notizia del numero dei fuochi non serviva al fisco [...] se non per ripartire tra i vari paesi del Giustizierato la somma che la Curia stimava imporre alla provincia secondo il computo della forza numerica demografica della regione. La somma così ripartita e imposta come 'contingente' al paese, veniva poi ripartita dall'Università con altri criteri, che non erano quelli del censimento individuale o di famiglia<sup>14</sup>.

Dunque, in sostanza, il governo centrale non si preoccupava di distribuire direttamente il carico fiscale; esso lasciava che i cittadini eleggessero dei *taxatores* ai quali spettava dividere l'aliquota che risultava dalle stime dell'apprezzo fatto da loro, o da un ufficiale addetto allo scopo, sulla base delle ricchezze mobili e immobili di ciascun nucleo familiare. Un sistema paragonabile, secondo l'opinione di Romolo Caggese, alle più elaborate concezioni dell'estimo e dei catasti delle città italiane del Centro-Nord, sebbene queste ultime fossero di almeno un secolo più tarde e le cifre imposte fossero il risultato di turbinose assemblee cittadine più che un valore determinato dall'alto da un governante estraneo alla vita quotidiana dell'università<sup>15</sup>. Sempre ai *taxatores* competeva poi la riscossione: essi, come dice un capitolo di re Roberto che confermava l'antica consuetudine, non dovevano lasciarsi intenerire da suppliche o preghiere né essere mossi dal timore, dalla grazia e dall'amore, ma dovevano prendere in considerazione le facoltà e le spese dei singoli ed equamente tassarli su questa base<sup>16</sup>.

I casi in cui il re concedeva l'apprezzo non sono pochi e sono ben documentati anche in quello che resta degli originari Registri della Cancelleria. Era sempre il sovrano a dare il permesso di procedere a un apprezzo perché tale concessione era un dono grazioso che il governante faceva ai sudditi in virtù di un principio di equità e benevolenza, ma esso significava di fatto la possibilità di attivare un nuovo

<sup>14</sup> RACIOPPI, *Storia dei popoli*, II, 302-03.

<sup>15</sup> R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, I, Firenze 1922, 399.

<sup>16</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 734 e n. 1.

processo dialettico tra lo Stato e i sudditi. Ciascuna delle due parti cercava di ottenere un vantaggio economico: la Tesoreria mirava al pagamento dell'intera somma imposta per contingente alla città, mentre i rappresentanti dell'*universitas* speravano in una migliore suddivisione del carico fiscale aggiornata alle nuove situazioni economiche e demografiche.

Durante la XIV indizione del regno di Carlo I (1270-1271), il re inviò al giustiziere di Basilicata un mandato con cui veniva permesso all'*universitas* di Potenza di procedere all'apprezzo<sup>17</sup>. Ancora più ricco di informazioni sul modo in cui una città stabiliva la somma da dividere tra i cittadini è il mandato del 1 giugno 1271, inviato da Trani al giustiziere di Terra d'Otranto, che riguarda la città di Matera. In esso si legge che era consentito agli uomini della città eleggersi dei rappresentanti per stabilire l'apprezzo; si ordinava loro di fare un pubblico parlamento in cui tutti o almeno due parti dei cittadini – quelli cioè che ne avevano il diritto – si sarebbero riuniti ed avrebbero eletto due dei *maiores* e dei più ricchi cittadini, due membri del ceto medio e due tra i più poveri; essi avrebbero giurato sui vangeli e avrebbero fatto l'apprezzo dei beni non curandosi di preghiere, odio, timore, amore o legami di parentela. Nel documento stilato dovevano essere contenuti tutti i beni immobili e mobili – compresi gli animali – e questi sarebbero dovuti essere riportati in un registro affinché tutti contribuissero equamente alle collette. Se ci fossero state frodi o se qualcosa fosse stata occultata, tutto sarebbe stato requisito a beneficio della Curia<sup>18</sup>.

Dal momento che la quota stabilita per la colletta veniva imposta per contingente, la cittadinanza rispondeva in solido del valore totale della tassa. Alla fine del XIII secolo cominciano ad apparire i primi segni di una transizione verso la fine della servitù della gleba, ma gli uomini non sono ancora pienamente liberi di spostarsi, di emigrare per cercare lavoro e di disporre in modo completo della proprietà. Frequenti sono i casi in cui l'*universitas* denuncia alle autorità l'allontanamento di uomini o gruppi familiari lamentando l'impos-

<sup>17</sup> *Reg. Canc. Ang.*, VI, 240, n° 1285.

<sup>18</sup> *Reg. Canc. Ang.*, VI, 214, n° 1143.

sibilità di sostenere le gravzze del fisco. In questi casi, la Cancelleria provvedeva ad emanare dei mandati per procedere ad un'inchiesta e costringere coloro che erano considerati fuggiaschi al rientro nelle liste fiscali cittadine. Conosciamo un esempio del 1270 per la città di Potenza: Carlo I inviò un mandato al giustiziere e all'erario di Basilicata dichiarando di essere venuto a conoscenza che alcuni cittadini ed abitanti del suo territorio avevano abbandonato la terra e si erano trasferiti altrove nel Giustizierato rendendosi esenti dai tributi spettanti alla Curia e in più pesando sugli altri cittadini che avevano dovuto pagare una tassa troppo onerosa. La Cancelleria provvide poi a comunicare un elenco di nomi e di altre città dove si credevano i fuggitivi; fu ordinato di procedere a un'indagine e di obbligare le famiglie a ritornare nel luogo di origine, dichiarando gli altri contumaci in caso di non adempienza agli ordini. A stupire è la puntuale conoscenza da parte degli abitanti o degli amministratori regi della sorte di coloro che partivano, del luogo dove si erano trasferiti e della loro fortuna<sup>19</sup>.

Ritornando alle *cedule taxationis* si può affermare con certezza che le liste dei fuochi servivano unicamente a stabilire il valore effettivo dell'imponibile dell'università. Il fuoco non aveva nessun rapporto reale con il vero numero di nuclei familiari, ma era un'unità di conto per il calcolo della colletta, proprio come l'oncia non era la moneta reale ma semplicemente l'unità per il calcolo del valore del denaro. Quanto pagasse effettivamente il fuoco reale, il nucleo familiare, non interessava alla Curia, la quale era a conoscenza solo del valore teorico imposto a ogni nucleo. Era per rendere più equa l'imposta effettiva pagata da ogni famiglia che la Tesoreria favoriva gli apprezzamenti e affidava ai *taxatores* eletti dalla comunità il compito della distribuzione delle quote e della riscossione.

Le numerazioni focatiche ci forniscono dunque solo l'ammontare preciso della tassazione in ciascuna terra e non della popolazione che vi abitava<sup>20</sup>. Si è costretti a concludere che non esisteva una quota familiare matematica: la tassazione prendeva in considerazione il nu-

<sup>19</sup> *Reg. Canc. Ang.*, V, 19-22, n° 103.

<sup>20</sup> CAGGESE, *Roberto d'Angiò*, I, 618.

mero dei fuochi, ma la quota che ognuno di essi doveva pagare variava in base ad altri fattori quali ad esempio la ricchezza del territorio e della città, i vantaggi economici e fiscali che l'*universitas* era riuscita a negoziare con lo Stato, le frequenti esenzioni personali o collettive, di categoria, e via dicendo. In aggiunta, poiché si vede mantenere sostanzialmente costante, o con piccole variazioni nel tempo, l'imponibile assegnato ai vari centri abitati – mentre siamo sicuri che la popolazione abbia subito maggiori oscillazioni – si può anche affermare che «i registri curiali non seguono elasticamente i progressi e regressi demografici, e che il *fuoco* in essi registrato è cosa differente dal *fuoco* reale: è un'unità fittizia imponibile, un espediente tributario, un aggruppamento tassabile, che trova la sua origine e ragione di vita nella famiglia, ma che non corrisponde sempre e necessariamente ad essa»<sup>21</sup>.

Questo chiarimento è d'obbligo, dal momento che gli storici della demografia hanno sempre utilizzato i cedolari fiscali per determinare il numero della popolazione meridionale. Va tuttavia specificato che, in mancanza di altre tipologie documentarie prettamente elaborate per il calcolo demografico o dedicate ai censimenti come possono essere i catasti o gli *Status animarum* in età moderna, le cedole dei fuochi sono l'unico strumento in grado di fornirci un valore approssimativo della popolazione.

Nel 1890, il lucano Racioppi collegava i fuochi alla popolazione della regione in un articolo pubblicato sull'«Archivio storico per le province napoletane»; lo studio era avvalorato da un'edizione delle cedole del 1276<sup>22</sup>.

Lo storico notò che tra il 1277 e il 1320, anno di compilazione della seconda cedola, i paesi che non erano più segnalati erano 43: un terzo del totale. Egli appuntò, inoltre, che i paesi scomparsi dovevano essere di più, perché mancavano nelle cedole i nomi di alcuni di essi di cui abbiamo conoscenza tramite altre fonti, e mise in luce come questo fenomeno di spopolamento si fosse quasi del tutto arrestato

<sup>21</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 742.

<sup>22</sup> G. RACIOPPI, *Geografia e demografia della provincia di Basilicata nei secoli XIII e XIV*, «Arch. stor. per le prov. napoletane», 15 (1890), 504-28.

nel Quattrocento. Infatti, nella *Generalis subventio* del 1415 non mancava quasi nessun centro abitato<sup>23</sup>.

Ad oggi gli unici dati sulla tassazione angioina ancora esistenti sono i cedolari del 1277-78 e quelli del 1320; in essi viene riportato l'elenco delle singole terre con il rispettivo valore da pagare calcolato in once, tari e grana. Per gli anni successivi l'Egidi fornisce – sulla base delle conoscenze di registri a noi non pervenuti, come il vecchio registro segnato LXV – altre cifre che però riguardano solo il contingente assegnato a tutta la provincia<sup>24</sup>.

La colletta generale imposta alla Basilicata variò negli anni con una tendenza al ribasso, confermando in sostanza una pressione fiscale maggiore nei primi anni e in calo dopo alcuni avvenimenti destabilizzanti come terremoti e incendi, la guerra del Vespro e le epidemie del XIV secolo. Nel 1277 la popolazione del Giustizierato lucano doveva corrispondere un totale di 4.283 once, 5 tari e 16 grana<sup>25</sup>; nel periodo che va dal 1294 al 1299 la cifra scende a 3.836 once, 3 tari e 16 grana<sup>26</sup>; per il 1320 la tassa imposta fu di 3.670 once, 3 tari e 16 grana<sup>27</sup>; quest'ultimo valore rimane stabile anche per il 1322-1323 e per il 1342-1343<sup>28</sup>.

Dal momento che i valori di una singola provincia non danno l'idea del carico fiscale effettivo che la Corona imponeva, bisogna confrontarli con quelli degli altri giustizierati. Qui in basso seguono le cifre di tutte le province escludendo la colletta del 1277-78, i cui dati ci sono pervenuti solo per la Basilicata e la Calabria; inoltre i giustizie-

<sup>23</sup> A PELLETTIERI, *Borghi nuovi e centri scomparsi*, in *Storia della Basilicata*, II, 132-64.

<sup>24</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 747; in nota viene riportato il riferimento all'ormai perduto Reg. LXV, 59-70.

<sup>25</sup> T. PEDIO, *La tassazione focatica in Basilicata dagli Angioini al XVIII secolo*, «Bollett. della Bibl. Prov. di Matera», 4 (1983), n° 7, 18. In appendice sono allegate delle tabelle con l'indicazione del valore dell'imposta e del numero dei fuochi per ogni *terra* del Giustizierato lucano.

<sup>26</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 747; in nota viene riportato il riferimento al perduto Reg. LXV, 59-70.

<sup>27</sup> PEDIO, *La tassazione focatica in Basilicata*, 19.

<sup>28</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 747; in nota è riportata la segnatura originaria dei Registri a cui l'autore si riferisce per i dati.

rati calabresi e siciliani non vengono aggiunti alla tabella perché il prelievo fiscale fu interrotto nel 1282 allo scoppiare della Guerra del Vespro:

	1294 - 1299	1322 - 1323	1342 - 1343
<b>T. di Bari</b>	4.803 once, 8 tari e 7 grana	4.787 once, 26 tari e 5 grana	4.787 once, 26 tari e 5 grana
<b>Abruzzo</b>	5.877 once, 13 tari e 12 grana	5.926 once, 24 tari e 2 grana	5.945 once, 25 tari e 2 grana
<b>Principato</b>	4.985 once, 2 tari e 12 grana	5.115 once, 27 tari e 6 grana	5.117 once, 16 grana e 15 tari
<b>Capitanata</b>	2.950 once, 22 tari e 14 grana	3.239 once, 20 tari e 16 grana	3.263 once, 7 tari e 6 grana
<b>Basilicata</b>	3.836 once, 3 tari e 16 grana	3.670 once, 3 tari e 16 grana	3.670 once, 3 tari e 16 grana
<b>T. d'Otranto</b>	3.174 once, 21 tari e 4 grana	3.173 once, 10 tari e 8 grana	3.182 once, 13 tari e 11 grana
<b>T. di Lavoro</b>	7.239 once, 11 tari e 8 grana	7.273 once, 3 tari e 2 grana	7.295 once, 10 tari e 9 grana

Il totale della colletta imposta al giustizierato della Basilicata nel 1277 – 4.283 once, 5 tari e 16 grana – doveva corrispondere a circa 17.132 fuochi se, come il Racioppi e il Pedio, si assume che la quota focularia fosse equivalente all'augustale, dal valore di  $\frac{1}{4}$  di oncia. In tal modo per ogni oncia imposta dovevano esistere 4 fuochi fiscali. L'Egidi dimostra però che la tassa calcolata «ad rationem de augustali uno pro quolibet foculari» si riferiva ad un'altra imposizione che Carlo I richiese per finanziare l'assedio di Lucera durante la rivolta dei Saraceni nell'anno di indizione XII (1268-1269)<sup>29</sup>. Il mandato regio è di questo tenore:

[...] quia per collationem factam de quaternis particularibus generalis subventionis ad quaternos de primis et secundis focularibus terrarum Iustitiaratus Principatus et Terre Beneventane, qui in Archivio nostre Curie conservantur, anni videlicet XII indictione proxima passata, quo in ipsis partibus Iustitiaratus exercuisti officium, inventa sunt nonnulla focularia diminuita et contra votum nostre Curie occultata, pro quibus focularibus terre ipsarum partium tenentur Curie nostre supplere defectui augustalium ad rationem de augustali uno pro quolibet foculari.

La Curia inviò ai giustizieri una cedola con questo titolo, che elencava le terre che dovevano corrispondere la tassa:

<sup>29</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 736-38.

cedula de focularibus que inveniuntur diminuita per collationem factam de quaternis particularibus generalis subventionis ad quaternos de focularibus, pro quibus subscribe terre et loca tenentur ad rationem de augustali uno pro quolibet foculari, pro primo et secundo mense<sup>30</sup>.

Come si evince dal testo, datato 1 dicembre XV indizione (1271), non era la generale sovvenzione quella a cui alcune città del Principato e della Terra Beneventana si erano sottratte ma una tassa risalente alla XII indizione appena passata, facente riferimento agli anni 1268-1269, e a cui si provvedeva con l'invio di una nuova cedola – con un numero minore di università da tassare – ottenuta collazionandola con quella della sovvenzione. Era per questa tassa speciale che il re lamentava un occultamento di fuochi e solo per questa valeva il pagamento di un augustale per due mesi successivi. La prova che venne imposta una tassa del valore di un 1 augustale per fuoco in occasione dell'assedio di Lucera ci è fornita anche da alcuni mandati alle *universitates* lucane. Un primo ordine regio fu spedito al giustiziere di Basilicata dal campo di Lucera il 13 maggio 1269 e prevedeva l'invio di 100 falciatori dal giustizierato per mietere i campi dei saraceni – evidentemente impossibilitati a fare la raccolta delle messi – da pagarsi a ragione di 10 tari ciascuno al mese dai proventi della colletta di un augustale per l'esercito di Lucera<sup>31</sup>. Un secondo mandato, datato XIII indizione – 19 marzo 1270, ordinava al giustiziere di Basilicata di procedere a un'inchiesta tra le terre vicine all'*universitas* di Tursi, la quale lamentava di essere stata ingiustamente inserita tra le comunità proditrici costrette a pagare la tassa di un augustale per fuoco per due mesi e domandava quindi di esserne esentata<sup>32</sup>.

Anche Lorenzo Giustiniani specificò che la tassa di un augustale per fuoco fu richiesta da Carlo in occasione dell'assedio di Lucera e aggiunse anche che solo Napoli, per privilegio ottenuto, fu tassata per mezzo ducato. L'erudito riporta interamente il testo di un ordine inviato da Foggia il 14 marzo della XII indizione (1269) al Giustiziere di Terra di Lavoro e Contado di Molise. In esso di legge:

<sup>30</sup> *Reg. Canc. Ang.*, VII, 236-43, n° 163.

<sup>31</sup> *Reg. Canc. Ang.*, I, 226, n° 145.

<sup>32</sup> *Reg. Canc. Ang.*, III, 150, n° 257.

[...] quamquam pro totali et finali exterminio Sarracenorum Lucerie proditorum nostrorum inimicorum fidei Christiane mandaverimus de terris et locis singulis Regni nostri citra farum nostrum felicem exercitum congregari, videlicet quod de quolibet foculari terre cuiuslibet dictarum partium unus homo armis seu ferramentis zappis vel securis. [...] volumus et fidelitati vestre precipiendo mandamus quatenus si homines terrarum castrorum casalium et locorum quorumlibet Iusticiariatus Terre Laboris qui in fide nostri culminis constantes dicte turbationis tempore permanserunt, pro eorum commodo et alleviatione magis elegerint et reliventur ad hoc quod possint eorum domesticis negotiis propriis intendere et vacare non veniendo de personis ad dictum nostrum exercitum quod pro quolibet foculari terrarum ipsarum pro mense uno tantum et non plus solvere velint vobis [...] ad rationem de granis auri quinque per diem, que sunt per mensem augustale unum hoc modo, videlicet quod facta summa focularium omnium terre cuiuslibet seu castri casalis vel loci fidelium Iustitiariatus ipsius quantitas pecunie ad quam summam ipsam ascenderit pro omnibus focularibus ipsis ad rationem eandem nullo tamen ex ipsis excluso distribuatur inter omnes homines terrarum castrorum casalium et locorum ipsorum secundum facultates cuiuslibet, sic quod in quantitate predicta taxantur divites secundum suas divitias et pauperes iuxta eorum possibilitates [...]. Volumus insuper et vobis expresse mandamus quatenus de terris omnibus iurisdictionis predictae que dicte turbationis tempore in fide nostra non fuerunt constantes, set a fide nostri nominis deviaverunt, pro quolibet foculari terrarum castrorum casalium et locorum huiusmodi eiusdem Iustitiariatus pro mense uno ad presens ad rationem supradictam grana auri quinque per diem, que sunt augustale (*sic*) unus per mensem facta summa<sup>33</sup>.

A sua volta l'Egidi propone, sulla base di diverse prove documentarie relative alla tassazione di aree limitate e di anni diversi, una quota focularia di 35 grana, ovvero 1 tari e mezzo, per fuoco<sup>34</sup>. Le cedole della *subventio generalis* del 1277 non indicano il numero di fuochi fiscali considerati, ma solo il valore imposto per contingente alla città. Dal momento che una stima dei fuochi – quindi della popolazione – rimane incerta e costituisce solo un tentativo di proporre dei valori per la demografia, riporto, per comodità di calcolo rispetto

<sup>33</sup> L. GIUSTINIANI, *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, II, Napoli 1797-1805, XII-XV dell'introduzione.

<sup>34</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 743-47.

al giustizierato di Basilicata, le cifre proposte dal Pedio che segue il Racioppi nell'utilizzo dell'augustale come quota focularia<sup>35</sup>.

La città più tassata era Melfi che, con i suoi 1150 fuochi e mezzo, doveva corrispondere un totale di 287 once, 19 tari e 6 grana; in pratica, solo questa città reggeva il carico fiscale corrispondente al 6, 71% dei fuochi tassati nella regione. Seguiva Venosa, con 548 fuochi, corrispondenti a 137 once e 3 tari: il 3, 19% dell'intera tassazione. Il 10, 24% gravava sulle quattro città tassate ciascuna per più di 400, ma per meno di 500 fuochi: Potenza (485 fuochi) pagava 121 once, 5 tari e 8 grana; Montepeloso (oggi Irsina) corrispondeva 114 once, 13 tari e 4 grana, coincidenti a 458 fuochi; Rapolla (408 fuochi) era tassata di 102 once, 3 tari e 14 grana; infine, Uggiano (oggi scomparsa – nei pressi di Ferrandina) pagava 100 once, 29 tari e 8 grana corrispondenti a 404 fuochi. Altri quattro centri tra i 300 e i 400 fuochi corrispondevano il 7, 87% dell'intera tassazione: Gaudiano (392 fuochi = 98 once, 3 tari e 12 grana); Montescaglioso (372 fuochi = 93 once, 3 tari e 12 grana); Rocca Imperiale (365 fuochi = 92 once, 25 tari e 4 grana); Tito (321 fuochi = 80 once, 7 tari e grana). Seguivano altri quattordici centri abitati tra i 200 e i 300 fuochi che insieme sostenevano il 20, 26% del peso fiscale della provincia; tra essi sono elencate alcune città sede di contea (Miglionico, 277 fuochi = 69 once, 10 tari e 16 grana; Montalbano, 220 fuochi = 55 once, 2 tari e 8 grana); altre che erano sede diocesana come Muro Lucano (222 fuochi e mezzo = 55 once e 18 tari) o come Tursi (240 fuochi e mezzo = 60 once e 3 tari) che, posta sulla collina opposta ad Anglona, è tra i due abitati il più attivo e diventerà sede vescovile a sua volta nella seconda metà del secolo successivo; o altre *universitates*, centri di feudi piuttosto ricchi come Pomarico (264 fuochi = 66 once e 6 tari), Aliano (260 fuochi = 65 once e 3 tari), Lauria (241 fuochi = 60 once, 8 tari e 8 grana) e via dicendo. Infine, il 23, 14% gravava sulle ventinove terre tra i 100 e i 200 fuochi, mentre il 28, 59% del totale della colletta imposta al giustizierato era spalmato tra i rimanenti novantacinque centri che contavano meno di 100 fuochi<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> RACIOPPI, *Storia dei popoli*, II, 300-01.

<sup>36</sup> PEDIO, *La tassazione focatica in Basilicata*, 19.

Questa veloce analisi conferma che la quota fiscale era sì calcolata in base alla popolazione, ma che un fattore determinante era la ricchezza dei centri abitati. Vero è che spesso i due fattori sono complementari. La cifra di 5000 abitanti è stata adottata comunemente da molti storici per stabilire la soglia urbana di una città nell'età preindustriale, ovvero il punto in cui il centro sviluppa delle funzioni che sono catalizzanti per l'economia del territorio circostante, fungendo da polo di attrazione e di redistribuzione della ricchezza e dei servizi. Questa cifra è valida soprattutto se si considerano le città italiane o delle Fiandre, mentre per la Germania e per l'Inghilterra – meno urbanizzate – essa è stata fissata a 2500 abitanti. L'Italia meridionale ha dei tratti in comune con l'Italia settentrionale e le Fiandre, per questo una soglia urbana adeguata sembra essere quella proposta per queste due regioni<sup>37</sup>.

Ma al di là dei calcoli demografici basati sui cedolari fiscali, che abbiamo definito come 'tentativi' di donare un valore approssimativo alla popolazione del regno, possiamo affermare con certezza che Melfi era sicuramente la città più grande del Giustizierato di Basilicata. Probabilmente, all'interno del castello regio lo stesso giustiziere vi aveva il suo centro di controllo per la maggior parte dell'anno; inoltre, la posizione eccentrica della città rispetto al resto territorio lucano, situata su una delle strade per le Puglie e il Principato, ne facevano sicuramente un'università ricca e attiva<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> E. SAKELLARIOU, *Southern Italy in the Late Middle Ages. Demographic, Institutional and Economic Change in the Kingdom of Naples, c. 1440 - c. 1530*, Leiden and Boston 2012, 82.

<sup>38</sup> Va chiarito che esiste una forte discrepanza tra il numero di abitanti calcolato secondo la quota focularia di 35 grana usata dall'Egidi e quella di un augustale per fuoco, scelta da Racioppi e poi da Pedio. Per la città di Melfi, la prima porta alla cifra esageratamente elevata di 4.931 fuochi per una popolazione di 24.655 individui (usando il coefficiente di 5 membri per famiglia); la seconda a 1.150, 5 fuochi corrispondenti a 6.903 abitanti, calcolati usando il fattore di sei individui a famiglia. Una critica a questi valori demografici è presente in M. GINATEMPO - L. SANDRI, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (secoli XIII - XVI)*, Firenze 1990, 154-57 e 248; viene proposto per Melfi una popolazione di 15.000 abitanti, con le altre città maggiori della regione distanziate di molto e ferme a una soglia al di sotto degli 8-9.000 abitanti.

Viene così confermato quanto si è detto rispetto all'area più popolata del Giustizierato: essa era anche la più ricca e le sei città maggiori della zona pagavano da sole il 20% dell'ammontare totale della tassazione della provincia. Tutte facevano parte di un esteso territorio che dal monte Vulture si spingeva verso Potenza e ricadevano nell'area beneficiata dai traffici grazie alla presenza di strade che portavano sulla costa adriatica o nel Principato. Nel Vulture Melfi, Venosa e Rapolla, tutte anche sede di diocesi; vi era poi, alle loro spalle, Potenza da dove si poteva raggiungere la Puglia, il Principato, la costa ionica e la Terra d'Otranto, seguendo il Basento fino a raggiungere Uggiano e la diramazione per Matera. Montepeloso, situata proprio sul confine del Giustizierato con la Terra di Bari e sede di un'importante contea che Carlo I concesse al camerario del regno Pietro di Beaumont<sup>39</sup>, si trovava sull'asse politico ed economico Foggia-Melfi-Gravina-Matera-Taranto. Il resto dei centri abitati dovevano essere piccolissimi e molto distanti tra loro. Fanno eccezione quelli sulla costa ionica e le *universitates* come Rocca Imperiale, che apparteneva all'Ordine gerosolimitano ed aveva un buon approdo sul mare; Montescaglioso, contea vicino a Matera e in direzione di Taranto, e Tito, sulla strada che da Potenza conduceva al Principato.

Si è già fatto notare che i cedolari del 1320 vedono diminuire notevolmente l'importo totale esatto in Basilicata: 3.670 once, 3 tari e 16 grana contro le 4.283 once, 5 tari e 16 grana del 1277. Dei dieci centri maggiormente tassati, solo Venosa e Potenza segnano un aumento dell'aliquota: ora la prima paga 147 once, 29 tari e 10 grana (quasi dieci once in più) mentre la seconda 133 once, 22 tari e 7 grana (quasi dodici once in più). Il contingente imposto alla città di Melfi rimane sostanzialmente invariato, mentre tutti gli altri centri maggiori vedono diminuire la loro quota. Delle quattordici terre che Pedio classifica tra i 300 e i 200 fuochi solo Tursi, Forenza e Pescopagano subiscono un aumento dell'imposta della colletta: i cittadini della prima pagano ora circa 9 once in più all'anno, quelli di Forenza 2 once in più e gli abitanti di Pescopagano ben 11 once in più. Per tutti i centri rimanenti si assiste a un notevole abbassamento della tassa: Torre Perticara paga

<sup>39</sup> *Reg. Canc. Ang.*, I, 289, n° 388 e 389; *Reg. Canc. Ang.*, V, 195, n° 20.

circa 30 once in meno; Lauria 22 once in meno; Montalbano 12 once in meno; Miglionico 7 once in meno; l'imposta di Pietrapertosa è addirittura alleviata di circa 50 once, corrispondenti a 200 fuochi in meno se si applica l'augustale come quota focularia. Certo, il caso di quest'ultima terra è eccezionale e non conosciamo il motivo di una così forte riduzione del carico fiscale, ma esso è sicuramente dovuto a motivazioni politiche ed economiche – come l'ottenimento di un privilegio o di un'esenzione – piuttosto che alla scomparsa di circa duecento famiglie. Infine, ciò che è più rilevante, è il fenomeno riscontrabile per i centri abitati composti da meno fuochi: alcuni – il casale di Pisticci, Sant'Andrea, Cersosimo, Rocca di Acino – non sono più inclusi nel cedolario perché nel giro di un cinquantennio sono divenuti 'deserti'. Gli unici aumenti rilevanti in questa fascia fiscale sono quelli di Santarcangelo (35 once in più), Montemurro (43 once in più), Acerenza (4 once in più) e Genzano (10 once in più)<sup>40</sup>.

Per concludere, sappiamo dalle cifre fornite da Egidi che la tassazione per gli anni fiscali 1322-1323 e 1342-1343 rimase stabile al valore del 1320<sup>41</sup>. Non si hanno ulteriori informazioni sull'ammontare totale della colletta che gravava sulla Basilicata per il resto del XIV secolo. I primi dati più certi si riferiscono già ai primi anni di regno di Alfonso il Magnanimo.

A causa dei disordini politici e militari e della lenta ripresa economica e demografica, nell'ultimo periodo di regno della dinastia angioina il sistema fiscale basato sulle collette non riusciva più a procurare delle somme adeguate alle esigenze dello Stato. Secondo quanto riporta Alan Ryder, negli anni più favorevoli – tra il 1290 e il 1348 – le collette erano ammontate a un valore massimo di circa 44.500 once annue (267.000 ducati); al contrario, tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, difficilmente si riuscì ad eguagliare le precedenti somme. Sembra molto probabile, anzi, che una colletta negli ultimi anni di regno di Giovanna II fu di soli 30.000 ducati<sup>42</sup>. I baroni del Regno, inoltre, avevano largamente usurpato rendite e poteri, ot-

<sup>40</sup> PEDIO, *La tassazione focatica in Basilicata*, 19.

<sup>41</sup> EGIDI, *Ricerche sulla popolazione*, 747.

<sup>42</sup> A. RYDER, *The Kingdom of Naples under Alfonso the Magnanimous. The Making of a Modern State*, Oxford 1976, 211.

tenendo anche la conferma di concessioni e privilegi da parte di Ladislao e Giovanna II.

Dopo la conquista del trono e nei primi anni di governo, Alfonso fu attento a non conferire altri privilegi e soprattutto a non corrodere ancora di più il già ristretto demanio regio; per contro, egli confermò largamente quei privilegi già esistenti.

Generalizzando quello che progressivamente era accaduto attraverso le varie concessioni, si può ritenere che Alfonso portò a termine quella che sembra la delega ai baroni del primo livello di amministrazione, quelle funzioni fiscali e giudiziarie che toccavano la vita quotidiana dei semplici cittadini; solo nelle terre demaniali l'amministrazione della giustizia in prima istanza e la raccolta delle tasse rimanevano un affare di diretta competenza degli ufficiali regi. Allo stesso tempo egli tentò di assicurare che i feudatari in capite esercitassero questi poteri, il *merum et mixtum imperium*, come agenti della Corona, dalla quale essi avevano ricevuto la carica *ad beneplacitum* e non come una sovranità minore. Dall'altra parte, il nuovo sovrano cercò di riformare le istituzioni di governo in modo da creare una macchina largamente indipendente dalla nobiltà, guidata da uomini di professione, molti dei quali non italiani.

Le varie province rimanevano l'unità amministrativa base del Regno in ambito fiscale e giudiziario. Di norma il prelievo delle tasse era gestito da ufficiali regi le cui attività ricadevano sotto il controllo della Sommaria, il tribunale supremo con poteri amministrativi e giudiziari in materia fiscale. Le tasse dirette – collette e aiuti – erano raccolte da ufficiali inviati nelle province dalla Tesoreria, sebbene nella prima parte del regno i viceré o i giustizieri organizzarono la colletta.

Durante gli anni di guerra contro i sostenitori angioini e fino all'ingresso trionfale a Napoli nel 1443, Alfonso utilizzò grandemente le collette come sistema di tassazione diretta. Queste si pagavano in otto rate, ciascuna del valore di 30000 ducati come quelle degli ultimi anni della regina Giovanna II, e l'ammontare annuale stimato è stato calcolato intorno ai 240 mila ducati (circa 40.000 once)<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*.

Il regno di Alfonso fu degno di nota per i suoi undici Parlamenti convocati in quindici anni; il re catalano non solo diede nuova vita a quest'istituzione che nell'ultimo periodo angioino si era andata atrofizzando, ma restaurò anche il suo carattere rappresentativo. Nove di questi erano già noti grazie all'impareggiabile lavoro di Pietro Gentile nell'archivio di Napoli e a quello di Alan Ryder a Barcellona<sup>44</sup>. I due rimanenti – quello del giugno del 1447 e del 1454 – sono stati individuati da Francesco Senatore ed Elisabetta Scarton attraverso lo studio delle corrispondenze diplomatiche tra il Regno e i suoi maggiori interlocutori. Sono gli inviati di Barcellona, di Milano, di Firenze, di Venezia, di Mantova e di Ferrara ad averci tramandato la descrizione delle riunioni del re. Le fonti sui parlamenti napoletani di età aragonese sono disperse e frammentarie; per una volta ciò non è dovuto alle distruzioni del XX secolo, ma alla natura stessa delle assemblee, che non hanno prodotto serie documentarie autonome. In assenza di veri e propri atti parlamentari è stato necessario distinguere i parlamenti dalle altre riunioni di cui parlano le fonti documentarie e narrative. Il termine parlamento è utilizzato in maniera ambigua per tutta una serie di incontri e colloqui: le riunioni politiche o le assemblee informali di baroni e cortigiani. Inoltre, la frequenza con cui i Consigli regi allargati, le riunioni pubbliche per la promulgazione di provvedimenti, per il giuramento di fedeltà e per l'investitura del primogenito, ricorrono nei documenti, ha complicato ancor più la ricerca. Lo stesso re definisce l'assemblea del giugno 1454 come «generale parlamento i ver consiglio qual de proximo [...] se deverà celebrare et fare»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> P. GENTILE, *Finanze e parlamenti nel Regno di Napoli dal 1450 al 1457*, «Arch. stor. per le prov. napoletane», 38 (1913), 185-231; ID., *La politica interna di Alfonso V di Aragona nel regno di Napoli dal 1443 al 1450*, Montecassino 1909, 1-8; RYDER, *The Kingdom of Naples*; ID., *Alfonso the Magnanimous: King of Aragon, Naples, and Sicily 1396-1458*, Oxford 1990.

<sup>45</sup> F. SENATORE - E. SCARTON, *Parlamenti generali a Napoli nell'età di Alfonso e Ferrante d'Aragona*, in *El compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 779 e 781; Albarano di Alfonso il Magnanimo in favore di Giovanni Antonio Orsini, Napoli 1° giugno 1454, Archivo de la Corona de Aragón – ACA, *Cancillería real*, 2697, 163r.

Sembra che il Magnanimo non convocò nessun Parlamento prima del gennaio 1441. In realtà pare che anche questa assemblea che si tenne a Benevento fu solo una riunione del consiglio allargato prima della definitiva vittoria e dell'ingresso in Napoli. Non si conosce l'argomento discusso, né quali furono le decisioni assunte; tutto ciò che si sa è che fu lanciata una petizione per legittimare Ferdinando come erede. Dato il carattere incerto di questa riunione, bisogna concludere che il primo Parlamento convocato da Alfonso fu quello del 1443 per consolidare la sua vittoria; ad esso seguirono altri cinque nel periodo tra il giugno 1447 e l'agosto 1450 e cinque tra il dicembre 1453 e l'ottobre 1456.

All'assemblea del 1443, seguendo la tradizione angioina, furono invitati tutti i feudatari in capite. Essi contavano in tutto 127 membri e, di questi, ben 99 si presentarono o inviarono i loro rappresentanti; i vescovi furono esclusi e solo un abate era presente nel ruolo di feudatario<sup>46</sup>. Fino a questa data, il re continuò a raccogliere le otto colte annuali, così come si era fatto durante il regno di Giovanna II. Il Parlamento approvò la sostituzione delle colte con una tassa sui fuochi di 10 carlini – l'equivalente di 1 ducato – che tutti i sudditi, eccetto i feudatari in capite, dovevano pagare alla Corona. Alfonso, che aveva chiesto ai magnati e ai baroni un'entrata regolare con la quale mantenere l'esercito, pensava di avere un buon motivo per cambiare. Una tassa sui fuochi offriva il vantaggio di un'entrata base fondata interamente su una nuova stima delle risorse umane del Regno: ogni persona che aveva un suo patrimonio o possedeva dei beni in usufrutto costituiva un fuoco, senza nessun riguardo per il fatto che vivesse solo o in famiglia. Il re e i suoi consiglieri credevano fermamente che il nuovo sistema contributivo sarebbe stato più consistente dell'ammontare delle colte. Gli inviati di Barcellona scrissero nel marzo 1443: «i Baroni di questa terra, riuniti in Parlamento, hanno offerto al re 1 ducato per ogni fuoco all'anno e ci sono circa 400000 fuochi, incluso Napoli»<sup>47</sup>. Borso d'Este, inviato a Na-

<sup>46</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 125.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 210; Archivo de la Ciudad de Barcelona, *Cartas Comunas Originales Recibidas*, 488, ser. X, vol. 13, f. 24: il notaio e ambasciatore Antoni Vinyes a Bar-

poli nel 1444, fornisce la stessa cifra, che può essere quindi considerata come l'aspettativa ufficiale delle entrate. Mettendo in conto il tomolo di sale che la Corona era obbligata a distribuire libero di imposta fiscale ad ogni nucleo familiare che pagava la tassa, e per il quale Vinyes estimò una spesa di 25000 ducati, il rendimento netto atteso del focatico era di 375000 ducati<sup>48</sup>. Perciò la tassa sui fuochi fu stimata superiore di 135000 ducati alle entrate delle collette. Se queste aspettative si fossero realizzate, il carico della tassazione diretta sulle classi non privilegiate sarebbe aumentato di circa il 56%.

Il Parlamento si concluse il 3 marzo; immediatamente dopo, la Regia Camera inviò i suoi commissari nelle province per procedere alle numerazioni dei fuochi. Ne abbiamo testimonianza degna di fede dal Faraglia che, sulla base di alcune cedole di Tesoreria, prova che in alcune province il pagamento della nuova tassa fu fatto già nell'aprile di quell'anno<sup>49</sup>.

La nuova tassa sui fuochi poteva essere versata dalle terre del Regno in tre 'soluzioni' secondo quanto si trova scritto in un conto del percettore di Capitanata del 1449 che riporta un mandato di Ferdinando d'Aragona, in quell'anno vicario di Alfonso, con data 20 settembre 1447. In esso si legge così:

scitote quod in capitulis nobis presentatis in parlamento generali per nos principibus ducibus marchionibus comitibus et baronibus huius citra farum Sicilie Regni Neapolis celebrato et per nos decretato inter cetera decretum et ordinatum extitit dari et solvi nobis anno quolibet pro sustentatione nostri felicis exercitus et status dicti Regni ius ducatus unius pro quolibet foculari civitatum terrarum castrorum casalium atque focorum totius Regni predicti in tribus solutionibus videlicet tertium ipsius ducati in festo nativitatis domini et aliud tertium in festo Pasce resurrectionis domini nostri Jesu Christi

cellona, Napoli, 15 marzo 1443: «[...] los barons de aquesta terra congregats per lo parlament han offert al Senyor Rey un ducat per foch lany que son entorn CCCCm. fochs comprenent hi Napols».

<sup>48</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 211; ACB, *Cart. Com.*, vol. 13, fol. 24.

<sup>49</sup> F. COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia nel XV secolo*, Soveria Mannelli 1986, 6; N. F. FARAGLIA, *La numerazione dei fuochi nelle terre della valle del Sangro nel 1447*, «Rass. abruzzese di storia ed arte», 2 (1898), ni 5-6, 21.

et aliud tertium in mense augusti iuxta dicti parlamenti capitulorum et decretationum nostrarum seriem<sup>50</sup>.

Sebbene non possediamo il valore totale della tassa sui fuochi o delle collette per il regno di Alfonso, una comparazione può essere fatta per alcune città. Venne stimato ad esempio che Capua avrebbe dovuto pagare 50 once per la colletta, cosicché le otto collette annue avrebbero raggiunto la somma di 2400 ducati<sup>51</sup>. Si calcolò che nella città e nel suo territorio vivessero 2500 famiglie, per un ammontare di 2500 ducati l'anno meno il costo del sale. Le cifre corrispondenti per la città demaniale di Aversa sono 1600 ducati per le collette e 1939 ducati per la tassa sui fuochi. In altre terre la differenza era più sostanziale. Nella città baronale di Sessa si stima che le collette avessero il valore di 1728 ducati e la tassa sui fuochi quello di 2142 ducati. Nola, città del Principe di Salerno, pagava 576 ducati per le collette e 932 ducati per la tassa sui fuochi. Pozzuoli, al contrario, pagava solo 371 ducati per la tassa sui fuochi mentre le sue collette erano stimate del valore di 1004 ducati l'anno. Quest'ultima discrepanza probabilmente nasceva dal fatto che, contrariamente al principio che stava alla base del calcolo della colletta, la prosperità della città non era tenuta pienamente in conto per la tassa sui fuochi. Altre prove comparative valide per alcune città della Calabria mostrano che l'aumento effettivo delle entrate della tassa sui fuochi fu solo del 9%, disattendendo le stime che prevedevano un aumento del 56%; in pratica il guadagno fu solo di 21600 ducati invece degli attesi 135000. Inoltre, dalla cifra iniziale va tolto il costo del sale che lo stato doveva fornire libero da dazi a ogni nucleo familiare; prendendo anche questo valore in considerazione, la tassa sui fuochi non dovette procurare delle entrate extra. Il problema consisteva nell'errata previsione da parte dei promotori della riforma del numero dei fuochi del Regno: vi era stata una forte sovrastima<sup>52</sup>.

Il censimento si sarebbe dovuto ripetere ogni tre anni, ma nel frattempo la definizione di fuoco lasciò spazio a dubbi e a dispute nate

<sup>50</sup> GIUSTINIANI, *Dizionario geografico*, II, V-VII dell'introduzione.

<sup>51</sup> Un'oncia corrispondeva a 6 ducati.

<sup>52</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 211-12.

al momento del primo censimento nel 1443-44. L'istruzione data ai commissari addetti alla rilevazione statistica era la seguente:

item siano avisati li supradicti commissarii de scrivere particolarmente in chiaschuno foco li capi de caso e in caso che alcuni deli fili o nepoti avessero proprio patrimonio quo ad usufructum e proprietatem simul habitent se debia computare pro uno altro focoleri, ma non avendo proprio secondo di sopra e dicto se debia computare pro uno focoleri. E si non lo figlio habitasse sepe-rato dalo patre e non avesse proprio patrimonio e non viveret ad sua industria sed viveret de substantia patris intelligatur scilicet unum paternum foculare e non duo. Item si morendo lo patre li figli non dividendo la hareditate paterna e simul habitent debiano pagare pro uno focolario tantum nisi acquire-rentur alia bona post mortem patris que inter eos non essent communia<sup>53</sup>.

Anche alcune frodi intenzionali concorsero a rendere il censimento inaffidabile. Ulteriori mandati per scoprire queste truffe e un secondo censimento, nel 1447, migliorarono le cose ma non poterono rimediare a un fondamentale errore di calcolo. Questa fu l'ultima delle numerazioni fiscali del regno di Alfonso il Magnanimo; Ferdinando I non si preoccupò di ordinarne un'altra fino al 1472. Il quarto censimento dei fuochi fu invece portato a termine nel 1489, come dimostra un documento pubblicato da Alfonso Silvestri che riporta la numerazione fiscale del Cilento per quell'anno<sup>54</sup>. La quinta e ultima numerazione aragonese è da posizionare tra il 1497 e il 1498, secondo quanto si trova testimoniato in un documento del Parlamento Generale del 1504 convocato da Consalvo de Cordoba, inserito tra i privilegi della città di Cosenza. In esso l'università supplica il regnante di far procedere a una nuova numerazione, censimento che non si faceva da ben sette anni, perché a causa delle pestilenze, dei saccheggi e delle guerre, i cittadini non riescono più a sostenere il carico fiscale<sup>55</sup>.

Gli errori di calcolo tra la prima e la seconda numerazione avevano provocato il semi-fallimento della riforma del 1443. Nonostante Al-

<sup>53</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 213 e n. 235 (Archivio di Stato di Napoli, *Fascicoli Comune della Sommaria/preso il museo degli Archivi di Stato*, I, 47r.).

<sup>54</sup> A. SILVESTRI, *La popolazione del Cilento nel 1489*, Salerno 1956.

<sup>55</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 10-12.

fonso avesse promesso nel Parlamento di quell'anno di non riscuotere più alcuna colletta, a partire già da questa data esse riapparvero sotto la forma di sovvenzioni straordinarie a causa dell'insufficienza di fondi.

Subito dopo la presa di Napoli egli fece esigere una colletta della vittoria al tasso di tre collette ordinarie<sup>56</sup>. Nell'ottobre del 1445 Alfonso richiese un'altra colletta speciale, al tasso di due collette ordinarie, in occasione dell'incoronazione. Questa cerimonia non ebbe mai luogo, anche se sembra che essa fosse in preparazione, dal momento che già il 16 luglio 1443 il re ordinò che gli venissero inviati dalla Spagna i gioielli per l'incoronazione e, due anni più tardi, furono raccolti 61.175 ducati dalla colletta domandata in ottobre. Per questa sovvenzione speciale anche le città e le persone che normalmente godevano di privilegi di esenzione furono chiamati a corrispondere la loro parte «per che in questa colte non se intendino franchire de speciale persone»<sup>57</sup>. Il Magnanimo divenne così il primo sovrano del Regno di Sicilia e di Napoli a non essere incoronato. Non si conosce il motivo per cui egli decise di fare a meno di quest'importante atto simbolico e liturgico, ma sembra che il nuovo re decise di privare del tutto di significato un atto che dimostrava pubblicamente la supremazia del papa. La mancata celebrazione del rito fu quindi probabilmente una scelta personale del sovrano; del resto, i suoi discendenti donarono grande importanza alla liturgia della cerimonia. Va soprattutto considerato il clima culturale e politico in cui agiva Alfonso: la sua salita al trono come legittimo erede di Giovanna II fu osteggiata dal papa Eugenio IV e la riconciliazione fu opera di lunghe trattative diplomatiche. Inoltre, in questo periodo Lorenzo Valla diede prova della falsità della donazione di Costantino sulla quale si basavano le rivendicazioni politiche del papato e, dal momento che il Valla – quando vi si dedicò nel 1440 – operava alla corte di Alfonso già da cinque anni, la sua opera non può essere scostata

<sup>56</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 215; ASN, *Fasc. Com. Somm.* I, 88v.

<sup>57</sup> F. DELLE DONNE, *Il trionfo, l'incoronazione mancata, la celebrazione letteraria: i paradigmi della propaganda di Alfonso il Magnanimo*, «Arch. stor. italiano», 169/3 (2011), 454; RYDER, *The Kingdom of Naples*, 215; ASN, *Fasc. Com. Somm.* I, 47r.

da questo contesto conflittuale. Infine, va osservato che nella Penisola iberica era dai tempi di Alfonso IV (1299-1336) e suo figlio Pietro IV (1319-1387) che esisteva la prassi secondo cui era lo stesso re a porsi sul capo la corona e a prendere dall'altare la spada per l'ordinazione cavalleresca, scindendo la parte spirituale dell'unzione – riservata al papa – da quella temporale dell'incoronazione che apparteneva al re<sup>58</sup>. Nonostante ciò, Alfonso mantenne il valore pubblico dell'incoronazione attribuendolo al trionfo che, al contrario, celebrò il 26 febbraio 1443.

Nel 1444 il Magnanimo fece sposare i due figli maggiori, Ferdinando e Maria, rispettivamente con Isabella di Chiaromonte, erede designata del Principe di Taranto Giovanni Antonio Orsini del Balzo, e Leonello d'Este, Marchese di Ferrara. Anche per queste due occasioni si organizzò una sovvenzione straordinaria. Nei domini spagnoli, le città obiettarono ferocemente contro questo contributo perché i figli erano illegittimi e il re si dovette accontentare di incassare una colta del valore di 1/3 del tasso usuale. Nel Regno di Napoli, il sovrano fu in grado di raccogliere due collette sia per il matrimonio di Ferdinando che per quello di Eleonora e una per quello di Maria<sup>59</sup>.

In un conto di Capitanata del 1449 vi è la quietanza fatta dalla Regia Corte ad Angelo de Gambatesa, conte di Campobasso, datata Napoli 1446. In essa sono elencate e differenziate le rate della tassa sui fuochi e le varie collette speciali imposte fino a quella data da Alfonso:

ad computandum et ad rationem reddendam in dicta Camera de decem collectis superioribus diebus pro parte Curie nostre impositis videlicet tribus victorie tribus maritagii Illustrissimarum filiarum nostrarum Heleonore et Marie ac duabus matrimonii Illustr. D. Ferdinandi et duabus nostre felicis coronationis, nec non et de iuribus foculariorum annorum sexte, septime, et octave indictionis, et primi tertii anni none, proxime preterite, et de dimiduo ducatu pro quolibet foculari pro thumino uno salis distributi debitis nostre curie per universitates et terras predictorum Caroli, Angeli et Ric-

<sup>58</sup> DELLE DONNE, *Il trionfo*, 454-61.

<sup>59</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 215-16.

zardi, nec non de iure feudalis servitii debiti dicte nostre curie per supranominatos tandem posita ratione de predictis iuribus<sup>60</sup>.

Queste collette straordinarie in realtà ricadevano nel solco della tradizione regnicola ed erano espressamente previste dalle leggi e dalle consuetudini del Regno. Anche Carlo I d'Angiò, conquistatore con le armi proprio come Alfonso, impose delle collette speciali per l'ordinazione cavalleresca del figlio Carlo e per i matrimoni dei suoi figli. Nel 1270 il suo primogenito prese in moglie Maria d'Ungheria e nello stesso anno il sovrano indisse una colletta speciale per raccogliere la dote per la figlia Isabella che andava in sposa a Ludovico IV di Ungheria, primogenito del re e pretendente al trono magiaro. La somma raccolta per il matrimonio ungherese di Isabella fu elevatissima: duecentomila marchi d'argento.

Nell'ordine ai giustizieri del 27 maggio 1270 Carlo provvide che fossero redatti cinque registri da consegnare uno al giustiziere, uno ai collettori, uno a un uomo fedele eletto dalle *universitates* e a lui presentato, un quarto alla Camera reale e un altro ai Maestri razionali; le cifre che in ogni Giustizierato si sarebbero dovute raccogliere si sarebbero calcolate sulla base della sovvenzione generale, ma aggiungendo 7 tari e mezzo a fuoco, e sarebbero state così ripartite tra le varie regioni:

- la Terra di Lavoro e il Comitato di Molise 12637 once
- la Calabria 4509 once, 11 tari e 5 grana
- la Terra d'Otranto 6375 once
- il Principato e la Terra beneventana 9187 once e mezzo
- la Valle di Crati e la Terra Giordana 9472 once e 15 tari
- la Basilicata 7375 once
- la Capitanata e l'Onore di Monte Sant'Angelo 5013 once e 22 tari e mezzo
- la Terra di Bari 9250 once
- l'Abruzzo 11220 once
- la Sicilia – a parte – 25000 once<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> GIUSTINIANI, *Dizionario geografico*, II, X dell'introduzione.

<sup>61</sup> *Reg. Canc. Ang.*, V, 8, n° 20.

Dato l'elevatissimo peso fiscale dei primi anni di regno angioino, per questa colletta furono garantite delle esenzioni fiscali. Ad esempio in Basilicata fu ridotto a 54 once l'importo di 104 once che la città di Acerenza, quasi disabitata, pagava per il matrimonio della figlia del re<sup>62</sup>, mentre la città di Tricarico venne esentata da un altro prestito non specificato perché pagava già la colletta del matrimonio<sup>63</sup>.

Nel 1272 si celebrò 'la nuova milizia' del principe Carlo e anche per questa occasione fu indetta una colletta in tutto il Regno e furono inviate a ogni giustiziere le cedole con le somme da pagare:

- in Terra di Lavoro e Comitato del Molise 15.803 once, 24 tari e 1 grano
- in Capitanata 6.327 once, 15 tari e 15 grana
- in Principato e Terra Beneventana 11.050 once e 6 tari
- in Terra di Bari 10.820 once, 11 tari e 8 grana
- in Calabria 5.263 once, 13 tari e 10 grana
- in Basilicata 8.000 once e 19 tari
- in Sicilia al di qua del fiume Salso 15.000 once
- in Sicilia oltre il fiume Salso altre 15.000 once<sup>64</sup>.

Dunque le collette indette da Alfonso per l'incoronazione e per i matrimoni dei figli non infransero direttamente la promessa di non riscuotere più altre collette a seguito della riforma fiscale, perché erano delle sovvenzioni speciali previste dalle costituzioni. Ben altra cosa le altre collette speciali che furono richieste dal sovrano e approvate dai Parlamenti durante tutto il corso del suo regno.

La nuova numerazione del 1447 mostra un aumento dei fuochi pari a circa il 3-4%, ottenuto grazie a un naturale aumento demografico e all'aver compreso nel numero dei fuochi tassati le concubine degli ecclesiastici, gli ebrei e i gruppi di albanesi che precedentemente erano sfuggiti ai calcoli<sup>65</sup>. Già il Parlamento del giugno 1447 aveva probabilmente come finalità primaria la questione fiscale. A causa dei costi delle guerre fuori dal Regno, Alfonso si vide costretto a do-

<sup>62</sup> *Reg. Canc. Ang.*, VII, 37, n° 152.

<sup>63</sup> *Reg. Canc. Ang.*, IV, 66, n° 426.

<sup>64</sup> *Reg. Canc. Ang.*, VIII, 123, n° 70.

<sup>65</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 21.

mandare al Parlamento del marzo 1448 un aiuto fiscale tramite il suo *locumtenens generalis*. Non si sa nient'altro di quest'incontro, tranne che esso garantì tre collette. Ritornato dalla campagna fallimentare in Toscana, il Magnanimo convocò un altro Parlamento nel gennaio 1449 con lo scopo primario di riformare nuovamente il sistema di tassazione e di rimettere in sesto l'apparato burocratico dello Stato che durante la sua assenza aveva visto rallentamenti ed inefficienze. Per la prima volta in almeno settant'anni furono invitati i sindaci delle città demaniali. Un documento datato 20 febbraio 1449 fa riferimento al «parlamento generali Neapoli per nos celebrato de mense Januarii ac presente febroarii magnatibus baronibus et universitatibus eiusdem Regni»; un altro fa menzione della tassa imposta nel parlamento dai «magnates comites barones ac universitates demaniales». Non sappiamo quali delle città regie mandarono i loro rappresentanti, ma probabilmente solo poche lo fecero. Si può solo immaginare che dietro la decisione di Alfonso di reintrodurre le *universitates* nel parlamento ci fosse un tentativo di scalzare i baroni dal consiglio. In questo modo l'assemblea sarebbe stata più manovrabile e le concessioni fatte ai rappresentanti delle città avrebbero addolcito le sue richieste per nuove tasse. Questo Parlamento garantì altre due collette<sup>66</sup>. Il successivo, nel marzo 1450, sembra aver dato luogo a tre collette ordinarie, legate alla sicurezza del regno e alla paga degli armigeri, ma i capitoli dell'assemblea rivelano piuttosto le reazioni dei baroni alle estese riforme alfonsine dell'anno precedente<sup>67</sup>. Probabilmente, fu proprio a causa di questa risposta dei baroni che spingevano per delle concessioni, che si convocò un altro parlamento nell'agosto dello stesso anno. Il 6 luglio 1450, gli ambasciatori di Barcellona a Napoli scrissero che «è certo che il re ha convocato un parlamento di baroni nella città il 10 agosto prossimo» e, alla richiesta di visitare i possedimenti spagnoli, Alfonso rispose che bisognava differire l'appuntamento perché aveva convocato un parlamento per il 10 agosto allo scopo di rimettere in ordine il Regno. I nunzi catalani

<sup>66</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 126, 132-34, 215; ACA, *Registros del Rey*, 2913, 95r, 149r.

<sup>67</sup> ACA, *Registros del Rey*, 2914, 52r-55v.

furono invitati a partecipare alla cerimonia di apertura: «il re li inviò all'Incoronata e desiderò che noi fossimo presenti. Il detto parlamento finì dopo dieci giorni e portò al re un aiuto di 70.000 ducati»<sup>68</sup>. Un altro incontro con i baroni e i rappresentanti delle città si tenne a Capua tre anni dopo, nel dicembre 1453; tra le poche notizie che la documentazione ci ha tramandato è che esso concesse al re un prestito forzoso di 220000 ducati pagabile dai baroni e dalle città in demanio. Le due riunioni generali del 1454, in giugno ed in ottobre, ebbero sempre come tema il fisco e probabilmente, nella seconda, si affrontò la questione delle iniziative militari contro i Turchi nei Balcani. Il parlamento successivo si tenne a Napoli nell'aprile 1455 ed è ugualmente mal documentato. Da esso Alfonso cercò di ottenere un ulteriore aiuto straordinario nella forma di una tassa sovvenzionata trattenendo 1/5 del denaro corrisposto su tutte le provvigioni e i salari degli ufficiali della Corona per un periodo indefinito, eccetto che per alcuni ai quali si sarebbe detratto solamente 1/6 dell'importo. La somma ottenuta si sarebbe usata per costruire 12 galee in difesa del regno e per la Crociata<sup>69</sup>.

Le collette, dunque, erano ritornate ad essere una delle forme principali di tassazione diretta nonostante i tentativi di riforma da parte del sovrano aragonese. Prima di passare all'analisi dell'ultimo parlamento del regno di Alfonso, quello dell'ottobre 1456, in cui si procedé nuovamente a una riforma della contribuzione diretta, bisogna chiarire in che cosa consisté il riordino dell'imposizione fiscale del 1449.

Dopo le numerazioni del 1443 e del 1447 si continuò a regolarizzare la procedura di raccolta della tassa sui fuochi. Nel novembre 1448 Alfonso decretò che, con effetto dalla rata di Natale di quell'anno, cinque commissari speciali sarebbero stati responsabili della raccolta. A ciascuno fu assegnato un gruppo di province e una sede centrale: un commissario per la Terra di Lavoro e per il Molise doveva risiedere a Napoli; un altro per i due Principati e per la Basilicata aveva il suo seggio a Benevento; Cosenza divenne il centro per la

<sup>68</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 133-34; ACB, *Cart. Com.*, vol. 20, ff. 154, 168, 205.

<sup>69</sup> *Ibid.*; SENATORE - SCARTON, *Parlamenti generali a Napoli*, 780.

Calabria e Sulmona per entrambi gli Abruzzi; Terra d'Otranto, Terra di Bari e Capitanata erano raggruppate sotto un commissario residente a Trani. Queste città erano state designate come centri per il pagamento del focatico dal parlamento del 1443 che aveva introdotto la tassa. Ulteriori modifiche vennero apportate in futuro; per esempio, nel 1453 Bernat Mattes della Tesoreria divenne commissario per la Basilicata e la Terra di Bari<sup>70</sup>.

L'anno successivo, nel parlamento del 1449, il sovrano decise di riformare il sistema contributivo. L'assemblea dei rappresentanti del Regno offrì al re una *taxa generale* del valore di 230.000 ducati l'anno al posto dello *ius focularium*. Alfonso trovò saggio accettare l'offerta piuttosto che fare affidamento ancora più a lungo su una tassa dei fuochi incerta.

L'ottima ricerca di Fausto Cozzetto su un manoscritto conservato presso la Biblioteca Civica Berio di Genova ci illumina sulla scelta di questa cifra<sup>71</sup>. Il *Liber focorum Regni Neapolis* della biblioteca genovese è un elenco di terre suddivise per provincia, inquadrato nei complessi feudali e demaniali di appartenenza, con il rispettivo valore dei fuochi fiscali. I dati relativi ai fuochi si riferiscono alla numerazione del 1443, la prima avvenuta sotto la dominazione aragonese. Ma il *Liber* presenta delle difficoltà. Come fa notare il Cozzetto «i dati, che esso presenta, ne fanno un documento di carattere fiscale, che tende ad individuare le cifre dei fiscali 'sospesi' alle singole comunità. Esso riporta, infatti, oltre alla provincia, al titolare feudale (o titolare demaniale), al nome della località, al numero dei fuochi (in caratteri romani), anche una cifra in onces, tari e grani (in numeri arabi) non pagata dall'università». Ma per alcune province – Terra di Lavoro, Abruzzo Ultra e per i due Principati – esso restituisce anche il valore di una numerazione precedente – «que erat» – accanto alla cifra dei fuochi dell'abitato che costituiva al tempo della redazione – «que est» – l'unità di pagamento della tassazione. Dunque, a quale data vanno fatti risalire i valori indicati come precedenti se la

<sup>70</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 344; ACA, *Reg.* 2913, 75r del 20 novembre 1448; ACA, *Reg.* 2917, 103 v. del 24 marzo 1453.

<sup>71</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*.

prima numerazione fiscale aragonese fu proprio quella del 1443 di cui il *Liber* elenca il numero di fuochi? L'editore del documento dimostra sulla base di due documenti calabresi del 1456 e del 1459 che i fuochi fiscali di questi due anni sono identici a quelli del 1443 e che dunque i valori della prima numerazione alfonsina erano ancora utilizzati negli anni successivi. Di conseguenza non si spiega come mai non si usassero le cifre della numerazione del 1447 di cui rimangono chiare testimonianze e che aveva attestato una crescita nel numero dei fuochi tassati.

Il Cozzetto chiarisce che allorché nel Parlamento generale del 1449 si decise di far pagare il tomolo di sale, aumentando da un ducato a un ducato e mezzo le «funzioni fiscali», il numero dei fuochi tassabili fu fissato una volta per tutte a 230 mila. Questa era la cifra della numerazione del 1443; quella del 1447 doveva essere del 4% più alta, intorno ai 9-10 mila fuochi in più. E conclude: «in cambio dell'aumento delle funzioni fiscali, l'amministrazione aragonese concesse il ritorno ad una base d'esazione più bassa, quella appunto del 1443. Il *Liber* è dunque uno strumento fiscale predisposto dopo il 1449 e prima del 1456, in cui vengono riportati, relativamente alle provincie di Terra di Lavoro ed Abruzzo Citra, le cifre della numerazione del 1447, «*que erat*», e quelle della nuova unità di conto fiscale, fissata nel 1449, «*que est*». Queste ultime erano le cifre della numerazione del 1443. Le intestazioni feudali, invece, si riferiscono al periodo di formulazione del documento, successivamente al 1449<sup>72</sup>.

La riforma fiscale del parlamento del 1449 consiste dunque nell'aggiustamento del numero dei fuochi a una quota fissa di 230000 ducati. Il Cozzetto sbaglia però a pensare che fu in quest'occasione che si introdusse la tassa sul tomolo di sale, venduto forzosamente dalla Curia a ogni fuoco al prezzo di 52 grana, ovvero mezzo ducato.

Il tomolo di sale, che doveva essere donato libero da dazi<sup>73</sup> secondo le decisioni del parlamento del 1443, fu tassato piuttosto presto. Sulla

<sup>72</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 20-22.

<sup>73</sup> Ciò a mio parere non significa che non venisse pagato, ma che non era sottoposto a gabella. Il sale, di monopolio pressoché esclusivo della Corona, veniva acquistato senza pagare dazi doganali sulla sua compravendita. Chi lo riceveva poteva tenerlo

scorta di alcune testimonianze documentarie, Alan Ryder propone l'ipotesi che la tassa sul sale fu introdotta già a seguito del primo parlamento di Alfonso. La prima testimonianza che riporta è quella di Borso d'Este – del 1444 – che così scriveva:

item ha da quilli foggi, quatrocentomia preditti, ogni anno de intrada doxento milia ducati per quatrocento milia tumuli de sale, e metelli mezo ducato el tumulo a chadauno fogo, che e obligato a tuore ogni uno tumolo de sale, e per quello tal tumulo de sale paga mezo ducato al anno<sup>74</sup>.

Nel settembre 1445 la Sommaria ordinò un'inchiesta sugli arretrati delle «colte delo mezo ducato delo sale» e una cambiale data a Fanolleda, segretario del Consiglio del re, nel marzo 1446 assegnava il recupero di un prestito sulle «collecte salis per nos noviter impositae». Anche nel già citato testo, riportato dal Giustiniani, relativo alla quietanza per il conte di Campobasso del 1446 si parla «de dimiduo ducatu pro quolibet foculari pro thumino uno salis distributi debitis nostre curie per universitates et terras». La vera resa di questa tassa non era ovviamente di 200000 ducati come stimò Borso d'Este, ma qualcosa in meno a cui andava tolto il costo del sale<sup>75</sup>.

In realtà, Giustiniani nega anche che la tassa per il tomolo di sale fosse stata introdotta da Alfonso. A conferma egli porta due documenti; l'uno del regno di Ladislao e l'altro di Giovanna II. Nel primo si ritrova Bartolomeo de Duce, detto Zizzo, commissario per la distribuzione del tomolo di sale a ragione di 51 grana per fuoco nelle province di Terra di Bari e Capitanata. Il secondo consiste in un mandato del 22 maggio del 1417 con cui Niccolò di Fusco di Ravello fu incaricato della distribuzione del tomolo di sale per ogni fuoco del Regno – tanto dei secolari, che degli ecclesiastici e degli ebrei – a ragione di 5 carlini (proprio mezzo ducato) a beneficio della Corte, «andando il trasporto a conto della medesima»<sup>76</sup>.

per sé o rivenderlo, purché non fosse commerciato a prezzi più competitivi rispetto a quelli imposti dal monopolio statale.

<sup>74</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 213.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 214; ASN, *Fasc. Com. Somm.*, I, 47r; ACA, *Reg.* 2719, 24v. del 28 marzo 1446; GIUSTINIANI, *Dizionario geografico*, II, X dell'introduzione.

<sup>76</sup> *Ibid.*, II, XVII-XX dell'introduzione.

Per chiarire: Cozzetto ha ragione nel dire che si concesse il ritorno a una base di esazione più bassa (quella del 1443), ma non si può affermare che ci fu un aumento delle funzioni fiscali. Infatti, secondo ciò che mette in evidenza il Ryder e, soprattutto, secondo le testimonianze fornite dal Giustiniani, il mezzo ducato della tassa sul sale si pagava già in precedenza, separatamente, in aggiunta alle collette, prima, e alla tassa sui fuochi, poi.

A mio parere, la diminuzione del carico fiscale complessivo, dalla cifra del 1447 a quella precedente del 1443, si spiega facendo riferimento al potere di contrattazione dei baroni all'interno del Parlamento e alla volontà del governo e dei suoi ministri di avere una cifra fissa sulla base della quale poter calcolare i bilanci di spesa per il prossimo anno. Nel caso in cui, come il Cozzetto sostiene, ci fosse stato un aumento dell'aliquota per ciascun fuoco, la somma totale dovrebbe corrispondere a 2 ducati per fuoco: 1 ducato e mezzo per la tassa generale e mezzo ducato per il tomolo di sale. In questo modo dai 230000 fuochi del Regno si sarebbero raccolti 345.000 ducati dalla tassa generale e 115.000 dalla distribuzione del tomolo del sale, per un totale di 460 mila ducati, meno il costo del sale e del suo trasporto. Di tal maniera ci si avvicinerebbe alle stime iniziali dell'amministrazione aragonese e alle cifre riportate da Borso d'Este.

Lasciando da parte i ragionamenti – pur sempre frutto di ipotesi – sull'ammontare totale della tassa sui fuochi, il *Liber* risulta essere anche un ottimo strumento di analisi, non solo comparativo tra le varie province, ma della situazione politica e fiscale della Basilicata nell'epoca che ci interessa. Il numero dei fuochi ivi riportati è di circa 211 mila unità. Questi sono i fuochi effettivamente tassati, mentre quelli tassabili, secondo la definizione del Parlamento generale del 1449, comprendevano almeno dieci mila fuochi esenti perché appartenenti a città, come Napoli e casali, Taranto e qualche altra, che godevano di privilegi fiscali. Il resto, un'altra decina di migliaia di fuochi, era costituito da ecclesiastici e membri del ceto feudale che sfuggivano interamente al censimento. La cifra di circa 250 mila fuochi riportata in una delle ultime pagine del testo si riferisce evidentemente al 1449, epoca di redazione del documento, quando si era

manifestata una tendenza all'aumento demografico (almeno 9-10 mila fuochi in più rispetto al 1447)<sup>77</sup>.

Lasciando per assodata la relazione tra fuoco reale-familiare con il pagamento della relativa quota fiscale, possiamo dedurre uno schema della distribuzione della popolazione del Regno. Esistevano tre fasce insediative:

- Centri il cui numero di fuochi non superava le 200 unità fiscali, con una popolazione che raggiungeva il migliaio di abitanti. Si contano circa 1249 villaggi, l'81, 68% della totalità dei centri abitati, con 87.079 fuochi, pari al 41, 26% del totale desumibile della numerazione del *Liber*. Da soli dunque, questi abitati sostenevano quasi la metà del carico fiscale totale. Più di un terzo di questi villaggi, 550 precisamente, ha un numero di fuochi non superiore a 50; in essi viveva il 7, 23% della popolazione del Regno. La maggior parte dei centri di questa fascia è costituita da casali di altri centri maggiori. Soggetti a una forte precarietà, al loro interno il numero medio dei componenti il fuoco è estremamente oscillante: numerose sono le famiglie allargate o i mono nuclei, fuochi composti da una sola persona. Questi ultimi sono costituiti in genere da miserabili pronti a trasferirsi in ogni momento, mentre la presenza di famiglie allargate rinvia al bisogno di difesa collettiva<sup>78</sup>.
- La seconda fascia è composta da centri abitati che andavano dai 201 agli 800 fuochi, con una popolazione presumibilmente da 1000 a 4000 abitanti. Sono un totale di 260 villaggi, pari al 16, 9% del totale, con 95.284 fuochi, pari al 45, 18% del totale. Nella sostanza su di essi ricadeva quasi interamente l'altra metà del carico fiscale totale del Regno. Questi insediamenti hanno caratteristiche molto differenti. Si tratta di villaggi abbastanza grandi e spesso importanti, resi tali dal loro carattere di capoluoghi di stati feudali; essi svolgono la funzione di luoghi di accumulazione dei surplus produttivi dello stato feudale. Spesso sono centri con mura e castello e con una vita municipale tutt'altro che spenta. Nella stessa fascia

<sup>77</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 23-24.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 24-26.

si trovano i villaggi demaniali dipendenti dalla Corona. Su 111 centri che il *Liber* riporta come demaniali, non più di 37 hanno un numero di fuochi inferiore a 200. Appaiono perciò meno precari degli altri, in grado come sono di aggregare grossi nuclei di popolazione. Appartengono a questa fascia anche i capoluoghi o ex capoluoghi di provincia; per essi non manca un'estrema vivacità politica, economica e sociale e saranno destinati a un forte aumento demografico nel corso del XVI secolo<sup>79</sup>.

- L'ultimo gruppo insediativo è costituito dalle città con numero di fuochi superiore a 800, per cui la loro popolazione dovrebbe avere superato la soglia per l'esercizio delle funzioni urbane rispetto al territorio circostante: i 4-5 mila abitanti. La fascia comprende 21 città (per alcuni di essi l'appellativo di *Civitas* ne accompagna il nome nel *Liber*), una cifra irrilevante rispetto ai 1539 centri abitati presentati dal manoscritto. Tuttavia la popolazione di questi abitati – 28.593 fuochi – rappresenta il 13, 55% dell'intera popolazione meridionale, Napoli e Taranto escluse, e del totale del carico della tassazione diretta. Questa fascia comprende i più importanti centri commerciali del Regno (Lanciano, L'Aquila, Trani e Barletta, Nola, Amatrice, Gaeta) e centri con grosse attività artigianali (Catanzaro – seta) o agricole (Aversa e Lucera); vi sono inoltre abitati che hanno avuto o continuano ad avere un grosso ruolo politico-amministrativo (Chieti, Teramo, Capua). Un terzo gruppo di questa fascia comprende città al centro di grandissimi patrimoni feudali: Sessa e Teano per il ducato di Sessa; Mercato San Severino per l'omonima contea; Lecce per la Terra d'Otranto e per il principato di Taranto. Ad un livello più basso Maida e Acconia per i Ruffo conti di Nicastro; Terranova e casali per Tommaso Caracciolo, conte di Gerace; Taverna per l'omonima baronia dei domini di Antonio Centelles<sup>80</sup>.

Per una rappresentazione grafica dei fuochi del Regno provincia per provincia:

<sup>79</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 26-27.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 27-29.

## MICHELE MANICONE

PROVINCIA	FINO A 50 FUOCHI	DA 50 A 200 FUOCHI	TRA I 200 E GLI 800 FUOCHI	OLTRE 800 FUOCHI	TOTALE CENTRI ABITATI	TOTALE FUOCHI
TERRA DI LAVORO E CONTADO DI MOLISE	97 abitati per 2.933 fuochi	149 abitati per 15.025 fuochi	36 abitati per 12.488 fuochi	6 abitati per 9.124 fuochi	288 <sup>81</sup>	39.570
ABRUZZO CITRA	68 abitati per 2.198 fuochi	64 abitati per 6.189 fuochi	12 abitati per 4.318 fuochi	2 abitati per 1.770 fuochi	146	14.475
ABRUZZO ULTRA	107 abitati per 2.996 fuochi	90 abitati per 8.235 fuochi	15 abitati per 6.254 fuochi	3 abitati per 7.194 fuochi	215 <sup>82</sup>	24.679
PRINCIPATO CITRA	26 abitati per 814 fuochi	59 abitati per 5.897 fuochi	40 abitati per 14.655 fuochi	2 abitati per 1.841 fuochi	127	23.207
PRINCIPATO ULTRA	68 abitati per 1.812 fuochi	65 abitati per 6.216 fuochi	12 abitati per 3.519 fuochi	-	145	11.547
TERRA DI BARI	13 abitati per 307 fuochi	18 abitati per 2.161 fuochi	14 abitati per 5.012 fuochi	2 abitati per 2.217 fuochi	47 <sup>83</sup>	9.697
CAPITANATA	12 abitati per 306 fuochi	39 abitati per 4.123 fuochi	16 abitati per 6.456 fuochi	1 abitato per 908 fuochi	68	11.793
BASILICATA	15 abitati per 451 fuochi	58 abitati per 6.184 fuochi	22 abitati per 7.601 fuochi	-	95	14.236
TERRA D'OTRANTO	114 abitati per 2.511 fuochi	27 abitati per 2.338 fuochi	12 fuochi per 3.988 fuochi	1 abitato per 1.323 fuochi	154	10.160
VAL DI CRATI	6 abitati per 195 fuochi	68 abitati per 8.158 fuochi	37 abitati per 14.401 fuochi	-	111	22.754
CALABRIA ULTRA	24 abitati per 747 fuochi	62 abitati per 7.283 fuochi	43 abitati per 16.632 fuochi	4 abitati per 4.216 fuochi	133	28.878
TOTALE REGNO (ESCLUSO NAPOLI E TARANTO)	550 abitati per 15.270 fuochi	699 abitati per 71.809 fuochi	259 abitati per 95.324 fuochi	21 abitati per 28.593 fuochi	1529 <sup>84</sup>	210.996

Tab. 1 - I dati sono ripresi da COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 25.<sup>81</sup> Sono 289 con Ischia e Procida che nel *Liber* vengono dichiarate non numerate.<sup>82</sup> Sono 222, sette centri non risultano numerati. Le loro cifre non dovevano superare comunque i 200 fuochi.<sup>83</sup> Sono 49, due centri non risultano numerati e anche in questo caso non dovevano superare i 200 fuochi.<sup>84</sup> Il totale sale a 1539 tenendo presente i dieci centri non numerati.

La provincia con il maggior numero di fuochi, teoricamente la più popolosa, era quindi la Terra di Lavoro e Contado di Molise, anche senza aggiungere i fuochi di Napoli; quella con il minor numero era la Terra di Bari.

La Basilicata si trova in una posizione intermedia: la regione contribuiva per il 6, 74% del totale della tassa sui fuochi e il numero dei suoi centri costituiva il 6, 21% della cifra totale degli abitati del Regno. D'altra parte, se si fa una media del numero dei fuochi per abitato registrato nel *Liber*, si ottiene una cifra che corrisponde al peso fiscale medio rispetto al numero di agglomerati. Comparando questi dati, si può ipotizzare che il prelievo nelle singole province fosse influenzato da altri fattori – *in primis* ricchezza del territorio e incidenza dei benefici e grazie ricevute – rispetto alla semplice densità demografica. La Terra di Bari, ad esempio, era una provincia con una maggiore densità demografica, ma anche un territorio più ricco, con abitati importanti che beneficiavano di diversi privilegi. Il numero medio dei fuochi rispetto ai suoi quarantasette centri era di 206, 31; la Basilicata, nonostante un valore totale più alto di numero di fuochi e di abitati, registra la cifra di 149, 85 fuochi per abitato. Classificando le province in base alla percentuale dei fuochi sul totale del Regno, la Basilicata si trova al settimo posto, mentre è al sesto per il numero di fuochi medi per abitato. Ma le differenze più rilevanti si incontrano per altre province: la Terra di Lavoro e Contado di Molise è al primo posto per percentuale dei fuochi sul totale del Regno, ma scende al settimo posto per numero di fuochi medi per abitato; l'Abruzzo Ultra è al terzo posto per il primo parametro, mentre scende all'ottavo per il secondo tipo di calcolo. Non a caso entrambi questi giustizierati erano territori di confine che, nonostante la ricchezza e l'elevato numero di centri importanti – tra cui molti demaniali, sicuramente beneficiavano di diversi privilegi di esenzione.

La Basilicata si trovava nella seconda tipologia insediativa: il 46, 6% dei fuochi censiti viveva nei villaggi con meno di 200 fuochi – e di questi solo una piccola parte viveva nei 15 abitati con meno di 50 fuochi (il 3, 16%) – mentre il resto della popolazione risiedeva tutta nei 22 centri con una grandezza tra i 200 e gli 800 fuochi. Non si ritrova, infatti, nessuna città con più di 800 fuochi.

Anche il Pedio, all'interno dell'articolo già citato, dona le cifre dei focolari aragonesi per la Basilicata, senza però indicare la fonte da cui trae i detti valori. Nessun riferimento a un registro di Cancelleria, né tantomeno al *Liber* della Berio; il tutto appare strano perché l'ammontare dei fuochi corrisponde in quasi tutti i casi a quelli forniti dal manoscritto conservato a Genova. Le uniche differenze si riscontrano per il villaggio di Accettura che in Pedio viene numerato per 32 fuochi, mentre nel *Liber* per 72; per Balvano (91 fuochi in Pedio e 90 nel *Liber*) e per Chiaromonte (292 in Pedio contro i 262 del *Liber*). La discrepanza più evidente è quella relativa all'*universitas* di Senise: il Pedio dichiara la presenza di 242 fuochi, ma nel testo del *Liber* l'unico abitato con tale quantità di unità fiscali in Basilicata è un certo *Gonisium* appartenente al vescovo di Tursi; sarei quindi propenso, per assonanza dei nomi e per vicinanza agli altri centri del patrimonio feudale del vescovo, a identificare le due *universitates*. Un'omissione, infatti, di un così gran numero di fuochi fiscali non potrebbe passare inosservata; inoltre, Senise risulta essere uno dei centri più attivi del sud della regione ed ospitava una fiera di bestiame a fondo analizzata da Alberto Grohmann grazie a un documento della Sommaria datato 1488<sup>85</sup>. In entrambe le fonti manca, inoltre, la terra di Pignola (o Vignola) e abbiamo prova certa che essa non era un villaggio disabitato all'epoca della numerazione alfonsina grazie a delle pergamene dell'Archivio di Stato di Potenza provenienti dalla chiesa di S. Maria Maggiore e ai documenti dell'archivio di Barcellona. Ma queste differenze e mancanze tra le due fonti non sono risolvibili con le informazioni di cui siamo a conoscenza; dobbiamo perciò procedere con l'analisi dei dati disponibili.

Grazie alle cifre fornite dal *Liber* possiamo affermare che anche la distribuzione dei fuochi all'interno della provincia è mutata dall'ultimo cedolario angioino del 1320. Il feudo che comprendeva non solo il maggior numero di abitati (ben 16), ma anche il maggior numero di fuochi, era quello del Duca di San Marco e conte di Tricarico, Antonio Sanseverino. Il numero totale dei fuochi che erano inquadri

<sup>85</sup> PEDIO, *La tassazione focatica in Basilicata*, 28-53; A. GROHMANN, *Le fiere del Regno di Napoli in età aragonese*, Napoli 1969, 192.

nel suo patrimonio feudale lucano era di 2.563, il 18% della capacità contributiva della provincia; la città più grande era proprio Tricarico, sede vescovile, con 572 fuochi, seguita da Montemurro con 363; l'abitato con meno unità fiscali era Grassano, all'epoca casale di Tricarico, con solo 16 fuochi.

Seguiva l'altro grande dominio feudale: quello del Duca di Melfi, Troiano Caracciolo († 1449). L'ammontare totale delle unità fiscali nel suo feudo era di 2.276; a lui era infeudata l'ex città regia per eccellenza della regione, Melfi, ma essa non è più l'abitato maggiormente tassato come in età angioina: dai 1.150 dell'ultimo cedolario angioino, nel 1320, la città è passata a 631 fuochi. Atella, il borgo fatto edificare da Giovanni d'Angiò tra il 1320 e il 1330, prende il suo posto; probabilmente a causa del fatto che, a partire dalla sua fondazione, il nuovo abitato aveva goduto di molteplici esenzioni fiscali tanto che gli abitanti delle zone limitrofe vi si erano trasferiti in massa per usufruire di quei benefici. Sotto il regno di Alfonso arriva a contare 798 fuochi ed è la città più tassata (la più grande?) della provincia di Basilicata. Anche Rapolla, che ancora sotto i primi sovrani angioini aveva goduto di una certa vitalità, scende da 365 fuochi del 1320 a 161 della numerazione del *Liber*. I possedimenti del Duca di Melfi comprendono solo 8 abitati ma essi sono tutti di una certa grandezza. Oltre Atella, Melfi e Rapolla si trova Forenza, salita a 310 fuochi, Ripacandida con 134 fuochi, Abriola con 127; i due centri minori sono San Fele con 60 fuochi e Avigliano con 55.

Apparteneva al vescovo di Tursi – «episcopus Anglonensis qui est ex» – il terzo dominio feudale per ordine di fuochi e per capacità contributiva. Naturalmente la città maggiore era Tursi, che aveva sostituito Anglona come sede vescovile, con 531 fuochi; seguivano Senise (242 fuochi), Noepoli (236 fuochi) e Rocca Imperiale (232 fuochi). Il centro minore era Favale (odierna Valsinni) con 53 unità fiscali.

L'unica altra città della regione che è tassata per più di 500 fuochi è Venosa, centro del ducato di Gabriele del Balzo Orsini, che conta 593 unità fiscali. Seguono poi altri abitati che sono centro di domini feudali o punti nodali della produzione e di smistamento degli *stock*: Maratea, ad esempio, viene tassata per 455 fuochi – con un visibile aumento

dal 1320, quando contava solo 192 unità – ed è infeudata a Iacobus Malacarne, barone che governava solo due città in Basilicata. Per questo grande borgo il *Liber* segnala anche una remissione di 5 onces come *fiscale* sospeso. Per più di 300 fuochi sono tassate – oltre le già nominate Montemurro e Forenza – Pisticci (339) che è il centro del patrimonio feudale lucano del Conte di San Severino; Lauria, appartenente al Conte di Lauria – Venceslao Sanseverino, era gravata di 312 fuochi; Potenza, infeudata al conte di Ariano e Gran Siniscalco del Regno, Inigo Guevara, contava 377 fuochi. Il carico fiscale dell'attuale capoluogo di regione si era ridotto di molto dai 535 fuochi del 1320; probabilmente avevano influito le pestilenze che avevano decimato la popolazione nel 1413 e di nuovo nel 1430 o i privilegi ottenuti da Giovanna II e poi confermati da Alfonso che le permisero di alleviare i gravami della tassazione<sup>86</sup>. Queste cinque città sostenevano complessivamente quasi il 12% della tassazione totale della provincia.

Gli abitati tra i 200 e i 300 fuochi elencati nel *Liber* sono undici: la città vescovile di Muro Lucano (276), Chiaromonte (262), S. Martino d'Agri (262), Miglionico (293), le già citate Rocca Imperiale, Noepoli e Senise, Viggiano (292), Stigliano (203), Aliano (200) e Pietrapertosa (264); insieme i loro fuochi costituivano il 19,4% del totale della Basilicata. Seguono ventotto *universitates* tra le 100 e le 200 unità fiscali che pagano il 28,68% dell'ammontare totale della tassa generale nel giustizierato.

Tra gli abitati con meno fuochi vi è Baragiano con 8 focolari, Rapone con 9, Gallicchio con 8 e Ruoti con soli 6 fuochi; ma ciò che più è evidente rispetto alle cedole angioine è la scomparsa di numerosissimi casali e centri minori<sup>87</sup>. Il fenomeno di spopolamento, iniziato già nel XIV secolo, avvenne per motivi naturali, politici e militari. Nel XV secolo continuano a scomparire altri centri, spesso a favore delle *universitates* più prossime; dei primi rimane solo il ricordo o le vestigia come nel caso di Uggiano, nei pressi di Ferrandina, e di Casalaspro vicino Pietragalla.

<sup>86</sup> T. PEDIO, *La vita a Potenza dai Normanni agli Aragonesi attraverso un'inedita cronaca del sec. XVII ed un inedito codice diplomatico*, «Arch. stor. pugliese», 15 (1962), 170-74.

<sup>87</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 128-35.

In aggiunta a queste terre vanno segnalate altre che all'epoca erano amministrare in altre province, ma che oggi fanno parte della Basilicata. Tra esse la maggiore era sicuramente Matera, appartenente al Principe di Taranto – Giovanni Antonio Orsini del Balzo, che era tassata per 706 fuochi; Torre di Mare (nei pressi dell'odierna Metaponto) contava 54 fuochi ed era anch'essa parte del vasto dominio del Principe di Taranto. In Val di Crati, appartenente a Filippo Sanseverino, vi era Bollita (oggi Nova Siri) che era tassata per 87 fuochi. In Principato Citra, il Conte di Buccino teneva Balvano (90 fuochi); il Conte di Sanseverino governava Marsico Nuovo (396 fuochi); il Conte di Brienza, Petraccone Caracciolo, teneva il castello di Brienza che era tassato per 125 fuochi; il barone Carlo di Iesualdo aveva la terra di Salvia (Savoia di Lucania) con 116 focolai, Loio di Iesualdo quella di Sant'Angelo le Fratte (33 fuochi); Inigo Guevara la terra di Vietri di Potenza (241 fuochi); infine, Ugo di Sanseverino governava l'*universitas* di Saponara (odierna Grumento Nova) con 343 fuochi<sup>88</sup>.

Brevemente si possono ricordare anche i valori totali – gli unici tramandati dalle fonti – delle successive numerazioni fiscali della seconda metà del XV secolo. Nel 1472, data della terza numerazione aragonese, si contarono 232896 fuochi; quella del 1489 mette in evidenza una diminuzione dei fuochi che scendono alla cifra di 215127. Infine la numerazione del 1497-98 mostra un aumento del peso fiscale a 254380 fuochi<sup>89</sup>.

Da quanto si è detto, si intuisce l'importanza che l'istituzione parlamentare ebbe nell'affrontare i problemi della fiscalità durante il regno di Alfonso il Magnanimo e, poi, sotto i suoi successori. Pierluigi Terenzi ha definito le assemblee napoletane come «sistema della negoziazione continua»<sup>90</sup>. Ciò che resta delle fonti documentarie, delle lettere degli ambasciatori dei paesi alleati e delle cronache na-

<sup>88</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 97-106, 135, 140, 149.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 10-12; GIUSTINIANI, *Dizionario geografico*, I, CXXXVIII dell'introduzione; G. M. GALANTI, *Nuova descrizione della storia e geografia delle Sicilie*, Napoli 1786-1789, 189; BIANCHINI, *Storia delle finanze*, 176.

<sup>90</sup> P. TEREZI, *Una città superiorem recognoscens. La negoziazione tra L'Aquila e i sovrani aragonesi (1442-1496)*, «Arch. stor. italiano», 170 (2013), 619-51.

poletane, testimonia un'attività frenetica dei rappresentanti prima e dopo le sedute ufficiali per accordarsi con la Corona. L'argomento di negoziazione principale era naturalmente la tassazione. I sovrani, in particolare Ferdinando, erano obbligati ad arrivare a dei compromessi per diversi giorni dopo la conclusione della seduta del Parlamento, che al contrario durava uno o più giorni. Le descrizioni pervenute fino a noi delle assemblee mostrano che la seduta solenne era un momento conclusivo in cui venivano letti gli articoli, poi approvati quasi interamente dal re. La formulazione dei capitoli era il risultato di una negoziazione tra il sovrano e i rappresentanti della società che venivano ricevuti singolarmente o in gruppi in funzione della strategia politica<sup>91</sup>.

Dopo la seduta del Parlamento del 1458, l'ambasciatore milanese testimonia una serie di colloqui in privato tra il re e ciascun rappresentante: «se sonno più volte ritrovati dicti signori in campo cum la maiestà prefata perché ogni signore et comunità facevano diverse domande de gratie al prefato signore re, come fare se suole ad ogni renovatione de stato»<sup>92</sup>.

Elisabetta Scarton ha analizzato a fondo il Parlamento di Ferrante del 1484<sup>93</sup>. Tra il 20 ottobre e il 9 dicembre, i baroni e i sindaci delle *universitates* demaniali furono ricevuti individualmente dal re per dei primi abboccamenti. Le proposte che furono portate all'attenzione del governo vennero ancora discusse dai due figli del re, Alfonso e Federico, il consigliere Diomede Carafa, il segretario del re Antonello Petrucci e il resto del Consiglio regio<sup>94</sup>. Il 10 dicembre fu convocata la seduta iniziale. Dopo il discorso preliminare, il figlio del re – Alfonso – in qualità di maggior signore feudale del Regno ringraziò il sovrano e la cerimonia, breve e di propaganda, fu con-

<sup>91</sup> SCARTON - SENATORE, *Parlamenti generali a Napoli*, 784.

<sup>92</sup> F. SENATORE, *Parlamento e luogotenenza generale. Il Regno di Napoli nella Corona di Aragona*, in *La Corona de Aragón en el centro de su historia. 1208-1458. La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, a cura di J. ÀNGEL SESMA MUNOZ, Zaragoza 2010, 456.

<sup>93</sup> E. SCARTON, *Il Parlamento napoletano del 1484*, «Arch. stor. per le prov. napoletane», 124 (2006), 117-40.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 120-21.

clusa. L'ambasciatore di Ferrara, Battista Bendedei, scrisse che Antonello Petrucci invitò i baroni e i sindaci a seguirlo affinché essi: «statim se transferissent ad Santa Chiara, dove immediate se li transfereria lo illustrissimo signor duca de Calabria per tractare cum loro [...] quanto era necessario». Nel monastero di Santa Chiara, i rappresentanti si incontrarono e discussero con Alfonso e il protonotario tutti i giorni per sette giorni. Le decisioni prese dovevano essere accolte all'unanimità per essere sottoposte poi al re alla fine del giorno. Nei primi giorni i baroni valutarono e approvarono un progetto di riforma fiscale che era sicuramente l'espressione della volontà regia, ma anche delle considerazioni che avevano preceduto la seduta ufficiale durante i colloqui individuali. Nei giorni successivi essi contrattarono fino ad arrivare ad una soluzione accettata da tutti i rappresentanti<sup>95</sup>.

Ferdinando aveva pensato di aumentare le entrate dello stato rimpiazzando il focatico con la reintroduzione delle imposte indirette, ma in particolare quelle sul grano e sul sale avevano suscitato le proteste dei baroni e dei sindaci che le consideravano eccessive. L'ambasciatore milanese, Branda Castiglioni, scriveva così a Galeazzo Sforza riguardo alle negoziazioni che seguirono per modificare le cifre iniziali: «omne giorno se vanno dismassando et riducendo le cose al honesto ». Il 17 novembre l'emissario fiorentino Giovanni Lanfredini scriveva ai Dieci di Balìa che: «el Parlamento è finito [...], et hannolo facto cum modificatione e contentamento di tucti e' popoli»; mentre informava Lorenzo de' Medici che «qui hanno fornito el parlamento, el quale ha pure avuto dell'opposizione, et èssi molto modificato da quello s'era disegnato»<sup>96</sup>.

L'opposizione di cui parla il fiorentino era un segnale di malcontento, sentimento particolarmente degno di nota per gli ambasciatori stranieri intenti a comunicare anche i più minimi segni di destabilizzazione dello stato. Sembra che furono soprattutto le *universitates* demaniali a essere insoddisfatte degli accordi, quasi sicuramente perché durante le assemblee non avevano avuto troppa occasione di re-

<sup>95</sup> SCARTON, *Il Parlamento napoletano*, 124-26.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 132-34.

plica. È a questo punto che i sindaci cominciarono a recarsi dal sovrano per mercanteggiare una posizione più favorevole facendo valere gli antichi privilegi, le grazie e le esenzioni. Si può pensare a una seconda fase di negoziazione *a posteriori*, forse il solo vero momento *pattizio*. Il 2 dicembre 1484, l'emissario di Milano scrisse al suo duca che le città di Capua e de L'Aquila avevano mandato i loro rappresentanti «ad querelarse de la nõva reformatione de le intrate, dicendo essere nimis aggravati, richiedendo la remoderatione»<sup>97</sup>.

In effetti, le comunità meridionali hanno conservato con cura tutti i diplomi che erano all'origine del loro potere contrattuale. Questa 'abbondanza' documentaria ha fatto credere che fossero le *universitates* le maggiori contestatrici; d'altra parte, non possediamo fonti che ci permettano di delineare quale era il comportamento dei magnati e dei baroni. Probabilmente la situazione era la medesima; sicuramente i rappresentanti della nobiltà custodivano con la stessa cura le lettere regie e i privilegi che attestavano i loro diritti ed esenzioni e, qualora ce ne fosse stato bisogno, di sicuro li avrebbero fatti valere<sup>98</sup>.

È chiaro che anche le città e comunità appartenenti ai domini feudali trovavano nei privilegi concessi dal re o dal loro stesso *dominus* un punto di forza per le trattazioni. Si è già anticipato dei privilegi della città di Potenza, concessi dagli ultimi sovrani angioini e riconfermati da Alfonso. L'arcidiacono potentino Giuseppe Rendina, autore di un'*Istoria della città di Potenza* nel XVII secolo<sup>99</sup>, ci fornisce una prova della cura con cui le città conservavano i loro diplomi. Riguardo a due privilegi di Giovanna II del 1426, il Rendina – riportato da Pedio – dichiarava così: «ambedue detti privilegi, con ampie clausole, si veggono nell'Archivio della Città». Con il primo di essi, il 22 giugno, la regina concesse che la città, «fedelissima», pagasse solo 15 once per ogni colletta e venissero rilasciate 5 once per ogni colta. In un altro mandato dello stesso anno, la regina concedeva che

<sup>97</sup> E. SCARTON, «*El Parlamento è finito*». *Ripresa e declino dell'istituto parlamentare nel Mezzogiorno aragonese*, «EHumanista», 7 (2015), 298.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 307.

<sup>99</sup> G. RENDINA, *Istoria della città di Potenza di D. Giuseppe Arcidiacono Rendina de' Baroni di Campomaggiore accresciuta da tempo in tempo. Trascritta ed accresciuta da D. Giuseppe Picernese*, 1758.

i cittadini fossero giudicati per tutti i crimini di primo grado, tranne quello di lesa maestà, all'interno dell'*universitas* e per tale ragione si ordinava la costruzione di alcune carceri nei pressi del Sedile<sup>100</sup>. In questa serie di privilegi, di grande importanza sono le grazie concesse in forma di capitoli placitati dai sovrani; essi hanno costituito per secoli la base della regolamentazione delle autonomie e delle prerogative in campo economico e giurisdizionale e regolamentavano la vita civile ed appunto economica della comunità. Tra i privilegi alfonsini vi è la *Confirmatio capitulorum civitatis Potencie* accordata il 23 novembre 1442. La città, tornata per un breve periodo in demanio dopo il sostegno dato da Michele Attendolo dei conti di Cotignola a Francesco Sforza e alla causa angioina, e «novamente reducta alla fidelitate dello signore missere Enneco» inviò i suoi rappresentanti ad Alfonso per ottenere le grazie. Ogni petizione è riportata in volgare e ottiene il *placet* regio totalmente o con delle limitazioni. Ad esempio, i rappresentanti chiesero che la città pagasse solo 6 delle 12 onces per ogni colletta o funzione fiscale; Alfonso limitò a sole 3 onces la remissione in modo che essa pagasse per il futuro 9 onces. Si ottenne inoltre una generica riconferma di tutti i privilegi dati dai passati re, che il dazio sui pesi fosse franco per tutti i cittadini durante i mercati, che si pagassero solo 2 dei 5 grani previsti per le testimonianze nelle cause criminali e che gli ufficiali eletti dalla città fossero rispettati nelle loro funzioni<sup>101</sup>.

Naturalmente una diminuzione delle unità fiscali era prevista anche per eventi eccezionali. Il Magnanimo concesse già nel 1439 che la città di Muro Lucano versasse 3 onces meno del dovuto «propter depressum statum ipsius civitatis»; mentre, nel 1452, all'università di Trecchina, feudo di Francesco Sanseverino duca di Scalea, concesse di pagare 12 onces, invece di 20, per la gabella della bagliva<sup>102</sup>. Presso

<sup>100</sup> PEDIO, *La vita a Potenza*, 172.

<sup>101</sup> ACA, Reg. 2903, 39v-40r.

<sup>102</sup> A. LEONE, *L'economia nel XIV e nel XV secolo*, in *Storia della Basilicata*, II, 154; G. CONIGLIO, *Giacomo Racioppi e la società lucana tra il XV e il XVI secolo*, in *Giacomo Racioppi e il suo tempo*. Atti del I Convegno nazionale di studi sulla storiografia lucana (Rifreddo - Moliterno 26-29 settembre 1971), a cura di P. BORRARO, Galatina 1975, 27-29.

l'Archivo de la Corona de Aragón si conserva un mandato del 19 aprile 1445 per il giustiziere di Basilicata, Bernardo di San Severino. Mentre il re era impegnato in Calabria nelle operazioni contro il Centelles, una deputazione di Saraceno (Castelsaraceno) gli si presentò per impetrare delle facilitazioni fiscali dal momento che un incendio aveva devastato gran parte dell'abitato. Alfonso ordinò al giustiziere di recarsi di persona presso l'*universitas*, insieme ad alcuni ufficiali della Vicaria, e di svolgere un'indagine che accertasse l'entità dei danni. L'inchiesta portò alla compilazione di una lista delle abitazioni distrutte e furono concesse delle esenzioni ai proprietari per la durata di otto anni<sup>103</sup>. Ma gli esempi conservati presso l'archivio catalano non si esauriscono qui. Tra i privilegi che garantivano una remissione delle collette vi è quello con cui Petraccone Caracciolo otteneva che il suo feudo di Brienza, *castrum* fedele al re, pagasse solo 3 delle 5 once previste e segnate all'interno dei registri della Sommaria<sup>104</sup>. Il 20 settembre 1440, a causa dei danni inferti dai sostenitori di Renato d'Angiò, il duca di Venosa ottenne una remissione di 2 delle 5 once da pagare per l'università di Pietrapertosa<sup>105</sup>. Il 12 ottobre 1441, visti i danni ingenti subiti dalla comunità, l'*utiliter dominus* del castello di Vaglio, Iacopo Malacarne, ebbe una remissione totale per cinque anni<sup>106</sup>; un privilegio simile venne concesso nello stesso anno a tutte le terre del duca di Melfi e conte di Avellino, Troiano Caracciolo<sup>107</sup>. Nel 1442, su petizione del suo signore Innigo de Guevara, la terra di Pignola ottenne di pagare solo 3 delle 4 once dovute per le collette<sup>108</sup>.

Qualche altra forma di grazia e privilegio doveva aver permesso l'abbassamento dei fuochi dell'*universitas* di Montescaglioso. Questa terra, che nel 1278 rendeva 70 once d'oro annue di diritti feudali al proprio signore Giovanni di Monfort, risulta tassata per soli 11 fuochi nel *Liber*, contro i circa 372 delle collette del 1277 e i 302 del 1320<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 330; ACA, Reg. 2909, 123r del 19 aprile 1445.

<sup>104</sup> ACA, Reg. 2902, 4rv del 27 marzo 1440.

<sup>105</sup> ACA., Reg. 2905, 33r.

<sup>106</sup> ACA., Reg. 2905, 183v-84r.

<sup>107</sup> ACA, Reg. 2903, 20r-21r del 12 novembre 1442.

<sup>108</sup> ACA, Reg. 2902, 155v-56v del 20 dicembre 1442.

<sup>109</sup> COZZETTO, *Mezzogiorno e demografia*, 131; PEDIO, *La tassazione focatica in*

Abbiamo già visto che nonostante le riforme del sistema di tassazione diretta, Alfonso continuò a fare ricorso alle collette convocando i Parlamenti. Nell'assemblea del 1456, l'imponibile della tassa generale aumentò nuovamente: i rappresentanti del Regno garantirono al sovrano e ai suoi eredi un'imposta del valore di 2 ducati l'anno divisi in due collette. Si può convenire con Alan Ryder nell'affermare che «this last parliament was recognizing that what in theory were extraordinary taxes had become a regular and necessary part of the kings revenue, and it obviously hoped that the new concession would obviate the need for any further supplementary aids. Since Alfonso summoned no more parliaments that expectation was not put to the test»<sup>110</sup>.

In conclusione, il sovvenzionamento dello stato tramite le imposte è una delle questioni principali da affrontare per un governante. Nel caso di una monarchia medievale, dalla buona gestione della fiscalità dipendevano il benessere personale del sovrano e, indirettamente, la prosperità dello stato e dei sudditi. La tassazione diretta, quella cioè che grava sul patrimonio mobile e personale, costituiva il mezzo più immediato per riscuotere una grossa somma di denaro e averla a disposizione in modo da prevedere le spese di gestione del prossimo anno fiscale. Il problema di un confronto con la tassazione indiretta è analizzato approfonditamente da Pietro Dalena, che mette in luce l'importanza crescente dei dazi e delle gabelle a partire dalla dominazione angioina fino al tentativo di riforma di Ferrante d'Aragona<sup>111</sup>.

*Basilicata*, 41; *I Fascicoli della Cancelleria angioina ricostruiti dagli archivisti napoletani*, in *Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana*, II, Napoli 2004, 193-96.

<sup>110</sup> RYDER, *The Kingdom of Naples*, 215.

<sup>111</sup> P. DALENA, *Passi, porti e dogane marittime. Dagli Angioini agli Aragonesi. Le Lictere passus (1458-1469)*, Bari 2007. Dalla sua ricerca sulla gestione dei passi e delle dogane marittime si evince che i dazi e le gabelle erano una cospicua entrata per la monarchia, frequentemente usurpata dai magnati e dai baroni nel corso delle crisi dinastiche, e che la loro incidenza sulla pressione fiscale e il bilancio statale divenne sempre più preponderante. Rappresentativo di quanto si dice è la continuità con cui i sovrani tentarono almeno di frenare, se non reprimere, gli abusi fiscali. Se-

Nel Meridione di Italia tra la fine del XIII e il XV secolo, l'imposta diretta prendeva il nome di *subventio generalis* o di *colletta*. Le leggi e le consuetudini che la regolamentavano ne fecero uno dei più longevi metodi di riscossione, un sistema che è sopravvissuto a ben tre dinastie.

In origine, la sovvenzione generale era un contributo straordinario che i sovrani normanni avevano il diritto di domandare solo in casi eccezionali come il riscatto di un monarca, il matrimonio dei figli e l'ordinazione cavalleresca di un membro diretto della famiglia. L'imperatore Federico II la rese una tassa regolare e da allora, nonostante il malcontento generato e l'opposizione di importanti forze politiche ed economiche come la Chiesa, i magnati e i baroni e le *universitates*, le collette rimasero alla base del sistema tributario del Regno per altri tre secoli.

condo le stime proposte dal Caggese per il regno di Roberto d'Angiò, delle 120000 once annue riscosse dalla Corona, circa due terzi (80000 once) provenivano dal fisco. Di queste, più della metà (45000 once) si ottenevano dalle collette, mentre l'*adoha* e le entrate indirette oscillavano intorno alle 20000 once annue ciascuna. Nel periodo aragonese, la *tassa generale* imposta da Alfonso colpiva indifferentemente i sudditi e una società complessa, ma lasciava indenni i mercanti; questi ultimi erano vessati piuttosto dagli innumerevoli balzelli richiesti dai baroni. Secondo l'ambasciatore milanese a Napoli, Antonio da Trezzo, alla morte del Magnanimo, Ferrante poteva contare su un patrimonio di 500000 ducati, 350000 dei quali erano ricavati dall'imposta sui fuochi e sul sale, 30000 dalle tratte del grano, 55000 dalla Dogana delle Pecore e i restanti 65000 dai dazi e dalle gabelle. Si tratterebbe quindi del 10% delle entrate della Corona, che salirebbero al 20-25% se si considera anche la Dogana delle Pecore. Durante il suo lungo regno, Ferrante comprese che l'usurpazione da parte dei baroni dei diritti di passo e di scafa e l'imposizione di gabelle e dazi non autorizzati, ledeva alle entrate della Corona e impediva uno sviluppo economico. Conseguentemente ai suoi sforzi di riappropriazione dei diritti fiscali regi e di soppressione dei dazi irregolari, il re cercò di riformare nel 1481 il sistema fiscale abolendo le imposte dirette (la tassa sui fuochi e sul sale) e sostituendole con un capillare sistema di imposte indirette basato sui dazi e le gabelle. A parere di Dalena le motivazioni della riforma vanno cercati non nel tentativo di semplificare il sistema di riscossione, ma «nella consapevolezza di poter accrescere considerevolmente le entrate in rapporto all'aumento della dinamica economica». Il fallimento della riforma, in vigore in maniera discontinua solo tra il 1481 e il 1485, «appare dovuto non tanto alle difficoltà legate alle vicende della congiura dei baroni, quanto all'inasprimento fiscale che ne conseguiva (circa il 50% di aumento del carico impositivo), di sicuro non tollerato dal tessuto socio-economico del Regno».

L'organizzazione della riscossione delle collette era incentrata sul *fuoco*. Da sempre oggetto di dibattito tra gli studiosi, ormai si può ritenere assodato che esso non aveva nessun rapporto con la famiglia vera e propria; era, al contrario, un'unità di conto per il calcolo dell'aliquota fiscale imposta dallo stato. Erano infatti i maestri razionali della Curia ad assegnare per contingente ad ogni provincia – o giustizierato – una cifra da riscuotere e, sempre per contingente, questa cifra si ripartiva tra le varie *universitates*. Al loro interno, il compito di distribuire la somma che ogni famiglia avrebbe pagato secondo le sue facoltà spettava a dei *taxatores* eletti da un consiglio cittadino a seguito dell'apprezzo. Nonostante ciò, è lecito credere che il focatico fosse sicuramente in relazione con la ricchezza delle singole aree geografiche e città, con il loro peso politico e i benefici ottenuti per privilegio dai sovrani e, in misura minore, con la densità demografica di una data zona.

Le fonti indicano che il carico fiscale durante il primo periodo angioino era alquanto sostenuto, per poi stabilizzarsi su una cifra più 'normale' tra la fine del XIII e il XIV secolo. Per questo ultimo spazio di tempo nessun dato è superstito; bisogna arrivare all'ultimo periodo di regno di Giovanna II e agli anni di Alfonso il Magnanimo per avere nuovi dati sulla tassazione diretta.

Nei primi anni di governo il re aragonese fece largo ricorso alle collette, per poi tentare di riorganizzare il sistema fiscale sulla base di una tassa sui fuochi pari a un ducato per ogni nucleo fiscale. Il prelevamento era divenuto inadeguato alle esigenze monetarie di uno stato sempre più moderno e sempre più burocratizzato. Le fonti testimoniano che Alfonso continuò, nonostante le misure messe in atto per risolvere i problemi finanziari, a ricorrere alle collette speciali durante tutto il suo regno. Non solo domandò, secondo la *consuetudo* regnicola, una colta straordinaria per il matrimonio dei suoi figli e per la sua incoronazione, ma anche varie sovvenzioni per l'esercito e per la difesa del Regno.

Fu probabilmente a causa del persistere delle collette e per l'esigenza di fare affidamento su un'entrata regolare che il Magnanimo accolse, nel 1449, la proposta dei baroni in Parlamento di una tassa generale di 230000 ducati.

Ciò che è davvero caratteristico del governo del primo re aragonese è l'ampio ricorso all'istituzione parlamentare, che fu portata a nuova vita dopo l'atrofizzazione subita in età angioina. I Parlamenti sono fondamentali per comprendere la dialettica di negoziazione che sottostava alle riforme fiscali. In essi si celebrava anche il potere regio, di cui veniva esaltato l'attributo più qualificante che era la giustizia. Espressione della giustizia del re era la sua capacità di mediare tra le altre forze politiche, sociali ed economiche dello stato, dando ad ogni membro ciò che meritava. La concessione graziosa dei privilegi da parte del sovrano ne esaltava la magnanimità, ma essi creavano anche i presupposti di un potere locale e pesavano sulla diversa divisione del carico fiscale. Spesso raccolte in statuti, le grazie, le immunità, i capitoli hanno regolato la vita economica e sociale delle comunità meridionali per tutta l'epoca moderna.

L'articolo mira ad investigare il sistema della tassazione diretta («subventio generalis» o «collectae») nell'Italia meridionale durante il Medioevo, con particolare attenzione alla provincia amministrativa della Basilicata nel periodo della dominazione angioina e aragonese da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando I di Napoli, attraverso una ricerca documentaria nei *Registri della Cancelleria angioina*, nell'Archivio de la Corona de Aragón e nell'Archivio de la Ciudad de Barcelona.

*This article points to investigate direct taxation («subventio generalis» or «collectae») in late medieval southern Italy, paying specific attention to the province of Basilicata during Angevin and Aragonese domination (from Alfonso the Magnanimous to Ferdinand I of Naples), through a documentary research in the Registri della Cancelleria Angioina, in the Archivo de la Corona de Aragón and in the Archivo de la Ciudad de Barcelona.*

Articolo presentato nell'agosto 2016. Pubblicato online a dicembre 2016.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno I, 2 - 2016

DOI: 10.6092/2499-8923/2016/1/1347

GIUSEPPE CAMPAGNA

CONTRA IUDAEOS. 'POGROM' IN SICILIA  
TRA TARDO MEDIOEVO E PRIMA ETÀ MODERNA

Il 31 marzo del 1492 Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, nella città di Granada da poco conquistata, posero le loro firme sul decreto di espulsione degli ebrei da tutti i loro domini. In Sicilia, a seguito dell'entrata in vigore di quel provvedimento, si chiuse circa un millennio di convivenza, spesso difficile, ma mai messa in questione prima di allora, fra gli ebrei e le altre componenti della popolazione isolana.

Nel tardo Medioevo gli ebrei siciliani erano circa 25.000, più della metà di tutti quelli presenti in Italia. L'editto di espulsione venne 'importato' in Sicilia e qui i suoi risultati, quali che fossero quelli sperati per la penisola iberica, risultarono del tutto differenti. Infatti, durante il periodo in cui gli ebrei vissero sull'isola, si mantenne uno standard (sia pure ridotto) di 'convivenza' tra la minoranza ebraica e la vasta maggioranza che li circondava. Gli ebrei e gli altri abitanti vissero in stretta prossimità e ciò riguardava spesso anche i rispettivi luoghi di culto. Il fenomeno, iniziato in età tardoantica e proseguito e ampliato sotto il dominio islamico, si consolidò e stabilizzò con la costituzione e il rafforzamento della monarchia normanno-sveva. Solo in particolari occasioni questo equilibrio venne spezzato conducendo ad atti di violenze anti giudaiche. La storiografia che si è occupata del problema per la Sicilia ha messo in relazione questi 'pogrom' con periodi di crisi economica, politica e sociale ma soprattutto con la predicazione anti giudaica e conversionistica degli ordini mendicanti<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. MODICA SCALA, *Le comunità ebraiche nella contea di Modica*, Modica 1978; I. PERI, *Restaurazione e pacifico stato in Sicilia. 1377-1501*, Roma - Bari 1988; G.

A mio parere a queste motivazioni deve aggiungersi lo sviluppo nel più ampio contesto europeo dei secoli XV e XVI di un nuovo tipo di approccio – maggiormente intollerante – verso coloro che trovavano fuori dalla grande *communitas Christianorum*, fossero essi ebrei o eretici.

Per tutto il Medioevo, il pensiero di Agostino, dominò i rapporti tra cristiani ed ebrei, precisando che i giudei che uccisero il Cristo

non vollero credere che erano ineluttabili la sua morte e risurrezione, sottoposti dai Romani alla strage più desolante, costretti al completo ad emigrare dal regno, in cui dominavano già re stranieri, e dispersi per il mondo, giacché non mancano in nessuna parte, mediante i loro libri della Bibbia, ci sono di prova che noi non abbiamo inventato nulla sul Cristo. [...] Quindi sebbene non credono alla nostra Bibbia, si avvera in essi la loro perché la leggono da ciechi. Qualcuno potrebbe dire che i Cristiani hanno inventato quelle profezie sul Cristo che si allegano col nome della Sibilla e di altri, se ve ne sono di quelle che non appartengono alla razza dei Giudei. A noi in verità bastano quelle che vengono allegate dal testo dei nostri avversari che riconosciamo per la prova che, sebbene a malincuore, ci offrono ritenendo e conservando il medesimo testo, che anche esso, cioè, è divulgato fra tutti i popoli, per ogni dove si diffonde la Chiesa. Sul fatto è stata fatta precedere una profezia nei Salmi, che essi leggono in questo passo: «Mio Dio, la sua bontà mi verrà in aiuto. Il mio Dio me lo ha mostrato nei miei nemici. Non ucciderli, affinché non dimentichino la tua legge, nella tua bontà falli andare in vari luoghi». Dunque Dio ha mostrato alla Chiesa mediante i Giudei, suoi avversari, il favore della sua bontà perché, come dice l'Apostolo, «il loro delitto è la salvezza per i pagani». [...] Perciò non bastava dire: «Non ucciderli affinché non dimentichino la tua legge», se non aggiungeva: «Falli andare in vari luoghi» perché se con questa attestazione a favore della Scrittura fossero rimasti soltanto nel proprio paese, non ovunque la Chiesa, che è in

GIARRIZZO, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, in V. D'ALESSANDRO, G. GIARRIZZO, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, Torino 1989, 111; M. BEVILACQUA KRASNER, *Re, Regine, Francescani, Domenicani ed Ebrei in Sicilia nel XIV e XV secolo. Potere politico, potere religioso e comunità ebraiche in Sicilia*, «Arch. stor. siciliano», 24 (1998), 61-91; G. PALERMO, *New Evidence About the Slaughter of the Jews in Modica, Noto and Elsewhere in Sicily (1474)*, «Henoch», 12 (2000), 247-317; H. BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001; S. SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma 2011.

ogni parte del mondo, poteva servirsene fra tutti i popoli come testimoni di quelle profezie che sono state preannunziate del Cristo<sup>2</sup>.

La presenza del popolo ebraico in «una società dove l'unico sigillo di appartenenza sociale era il battesimo»<sup>3</sup> fu permessa come testimonianza dell'avverarsi delle profezie sull'avvento messianico e sulla veridicità della fede cristiana.

Analizzerò adesso alcuni casi che testimoniano momenti di rottura della pacifica convivenza tra la maggioranza cristiana e la minoranza ebraica siciliana, che ci vengono in larga parte tramandate dalle fonti della Cancelleria del Regno edite nelle raccolte documentarie dei fratelli Giuseppe e Bartolomeo Lagumina e di Shlomo Simonsohn<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> SANTI'AGOSTINO, *La Città di Dio*, introd. e note D. GENTILI, A. TRAPÈ, trad. D. GENTILI, Roma 1988, II, 742-45: «Iudaei autem, qui eum occiderunt et in eum credere noluerunt, quia oportebat eum mori et resurgere, vastati infelicibus a Romanis funditusque a suo regno, ubi iam eis alienigenae dominabantur, eradicati dispersique per terras (quando quidem ubique non desunt) per Scripturas suas testimonio nobis sunt prophetias nos non finxisse de Christo. [...] Proinde cum Scripturis nostris non credunt, complentur in eis suae, quas caeci legunt. Nisi forte quis dixerit illas prophetias Christianos finxisse de Christo, quae Sibyllae nomine proferuntur vel aliorum, si quae sunt, quae non pertinent ad populum Iudaeorum. Nobis quidem illae sufficiunt, quae de nostrorum inimicorum codicibus proferuntur, quos agnoscimus propter hoc testimonium, quod nobis inviti perhibent eosdem codices habendo atque servando, per omnes gentes etiam ipsos esse dispersos, quaque versum Christi Ecclesia dilatatur. Nam prophetia in Psalmis, quos legunt etiam, de hac re praemissa est, ubi scriptum est: 'Deus meus, misericordia eius praeveniet me; Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua'. Demonstravit ergo Deus Ecclesiae in eius inimicis Iudaeis gratiam misericordiae suae, quoniam, sicut dicit Apostolus, 'delictum illorum salus gentibus'. [...] Ideo parum fuit, ut diceret: 'Ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam', nisi adderet etiam: 'Disperge eos'; quoniam si cum isto testimonio Scripturarum in sua tantummodo terra, non ubique essent, profecto Ecclesia, quae ubique est, eos prophetiarum, quae de Christo praemissae sunt, testes in omnibus gentibus habere non possent».

<sup>3</sup> A. PROSPERI, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari 2011, 27.

<sup>4</sup> B. e G. LAGUMINA, *Codice Diplomatico dei Giudei di Sicilia*, 3 voll., Palermo 1884-1895; S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, 18 voll., Leiden - New York - Köln - Boston 1997-2010. In merito all'utilizzazione delle fonti non mi sono discostato dalle edizioni sopra citate, segnalando eventuali errori esclusivamente quando lo abbia richiesto la comprensione dei testi.

*Ricorrenze religiose e violenze anti giudaiche*

Spesso furono le ricorrenze religiose, legate alla nascita o alla passione del Cristo, alla celebrazione della Vergine o di alcuni santi, a divenire momenti critici della convivenza: il clima di esaltazione, suscitato e fomentato dalle omelie del clero regolare, e soprattutto degli ordini mendicanti, favorì assai sovente lo scatenarsi di aggressioni anti giudaiche. Il ricordo della morte cruenta di Cristo, causata, secondo la Chiesa, dall'odio dei 'perfidi giudei', divenne il momento di maggiore tensione, come sottolineato da Adriano Prosperi:

le folle cristiane assorbivano un messaggio di violenza e di vendetta dalla voce dei predicatori, che nella Settimana Santa li muovevano a piangere le sofferenze del Cristo piagato e sofferente della Passione, dipinto nei grandi retabli delle chiese. Nasceva allora l'impulso vendicativo contro i responsabili di quel martirio: gli ebrei eredi del popolo di Gerusalemme che aveva voluto la crocefissione del Figlio di Dio. [...] La fanatica volontà di snidare l'eretico e di conquistare le folle fece leva sull'immagine del Cristo della Passione come veicolo di un patetismo religioso che assimilava il peccatore e il miscredente agli ebrei deicidi. Sull'ebreo calava lo stereotipo diabolico della negazione della fede e della sacrilega ostinazione nell'offesa a Cristo<sup>5</sup>.

Il 28 giugno 1392 un atto emanato da Martino I rinnovò la disposizione di Pietro II che imponeva di promulgare ogni anno a Palermo un bando che vietasse di recare danni agli ebrei. Il Venerdì Santo del 1339, infatti, un grave tumulto era scoppiato nella capitale siciliana, gli ebrei erano stati inseguiti dai cristiani armati fin dentro le proprie abitazioni, subendo danni corporali e il saccheggio e la distruzione dei beni<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> PROSPERI, *Il seme dell'intolleranza*, 39.

<sup>6</sup> LAGUMINA, *Codice*, I, 109-10: «in ebdomada sancta proxime elapsa die scilicet veneris in quo commemoracio crucifixi per fideles nostros chisticolas urbis ipsius fieri solet nonnulli ex eidem [!] nostris fidelibus, bonum opus illicitis actibus denigrantes, contra Iudeos eosdem moti clamoribus ipsos armis prohibitis in domibus propriis existentes insecuti sunt bona et res eorum vertentes in predam, et quod deterius est, ex eis mutilantes».

Del resto, i sovrani (o i viceré), ai quali appartenevano gli ebrei, in quanto *servi regiae camerae*, non mancarono mai di ingiungere agli ufficiali delle varie città o terre di proteggerli durante il periodo delle feste pasquali, come avvenne il 12 marzo 1453, quando il viceré Lop Ximen D'Urrea, «actenendu li altercacioni et dibactiti ki noviter su stati infra li cristiani cum li Iudey di la terra di Marsala per li quali dicti iudei dubitanu ne per ventura in la Simana Sancta seu festi di Pasqua proximo sequenti indi li fussi factu alcunu ultraiu»<sup>7</sup>, inviò il milite Sancho de la Murella col compito di «mectiri publicu bannu da parti di lu signuri Re ki nixunu sub pena di la vita et confiscacioni di tutti li soy beni digia in tali simana et festi iniuriari ne offendiri oy fari molestia ne ultraiu alcunu ali dicti Iudey in persuna ne in beni»<sup>8</sup>.

Lo stesso Sancho de la Murella, il 14 aprile di due anni dopo, venne inviato dall'arcivescovo di Palermo e presidente del Regno Simone di Bologna a Taormina per affiggere un analogo bando di protezione e procedere a severe punizioni contro i colpevoli delle aggressioni arretrate agli ebrei di quella *universitas*. Durante la Settimana Santa appena trascorsa, infatti, sia laici che ecclesiastici lanciarono pietre contro le case degli ebrei, bruciarono la sinagoga e, inoltre, minacciarono di uccidere i giudei terrorizzandoli a tal punto che ormai evitavano di apparire in pubblico<sup>9</sup>.

La notizia giunse anche ad Alfonso, che giudicò lente e prive del dovuto rigore le misure adottate da Simone di Bologna, e ordinò di procedere contro gli aggressori, di punirli e far risarcire gli ebrei, minacciando di multare i funzionari disobbedienti per una somma pari a 5000 fiorini. La lettera di Alfonso aggiunge altri particolari sull'irruzione nella sinagoga taorminese: i cristiani profanarono e distrussero i rotoli della *Torah* e tutti gli ornamenti e le lampade ce-

<sup>7</sup> LAGUMINA, *Codice*, I, 520.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 554: «nonnulli de terra Tauromenii tam layci quam prelati in hac proxime preterita ebdomada sancta nulla legitima causa precedente eorum domus, portas tectusque et finestras iniectioe lapidum terre prostrarunt, nec his contenti Sinagogam eorum fere vulgo mezquitam solo coequarunt, quodque peius est omnes ipsos Iudeos gladio interimere conati sunt in tantum quod vix eciam ne ab eis interimantur in publicum comparere audent».

rimoniali<sup>10</sup>. Malgrado gli ordini del re, il presidente del Regno continuò a temporeggiare e ordinò, sotto cauzione, il rilascio di alcuni degli accusati. È anche interessante rammentare che, a quanto pare, in questo episodio – come già evidenziato da Simonsohn – fu determinante il clero locale, in conseguenza della «disputa ininterrotta tra il convento dei domenicani e la comunità ebraica sulla rimozione del cimitero e della sinagoga dalle vicinanze del convento»<sup>11</sup>.

Nuove violenze si ebbero ad Agrigento nel 1462 e il viceré Bernardo de Requesens ordinò che venissero processati il vicecapitano del luogo e gli altri responsabili dei fatti accaduti nella Settimana Santa:

standu li iudei dicte iudaice reclusi ut est moris in loru casi quista Simana Sancta proxime passata lu vice capitaneu [...] pirmitia et consentia scienter esseri dampnificati in loru casi adeo ki multi ausu temerario et non advertendu a lu temuri de la iusticia presumesseru scassarili multi porti cum li cugnati et maczi ponenduli in focu per li finestri et cum bastuni inpulczanduli per li porti et li pertusa<sup>12</sup>.

Altri momenti critici furono il Natale e la festa di santo Stefano. A Marsala, ad esempio, in quest'ultima ricorrenza, *ex antiqua consuetudine*, gli ebrei vennero costretti a recarsi alle funzioni sacre, portando i rotoli della legge, per ascoltare le omelie dei predicatori e, uscendo dalla chiesa, furono tempestati da lanci di sassi e ricoperti d'insulti<sup>13</sup>. Questa 'sassaiola sacra' costituì la vendetta dei cristiani

<sup>10</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, V, Leiden - Boston - Köln 2003, 2959-60: «quemadmodum ad nos delatum est diebus superioribus festum Pasce resurrectionis domini nostri Iesu Christi de proximo preteritis quibus comemorato passionis Christi a Cisticolis sit precedentibus, aliqui de terra Tauromene predicta, [...] impetu quodam detestabili in Iudaycam terre Tauromene irruerunt, iudeos affligentes verberibus cedentes et indebitos actus in eorum personis et rebus, presertim in sinagoga, temerarie, expreta omni correctionem maiori tentantes et comictentes usque eorum tora et illius iocalium, expoliationem lampadum, ac luminarie et cerimoniarum diruptionem, et demum prope ad interitum universam Iudaycam adduxerunt».

<sup>11</sup> SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi*, 116.

<sup>12</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 20.

<sup>13</sup> F. LIONTI, *Gli ebrei e la festa di santo Stefano protomartire*, «Arch. stor. siciliano», 8 (1883), 467: «omnes iudei terre predictae ex antiqua consuetudine, ymmo

contro il popolo che aveva lapidato il Protomartire. Nel gennaio 1400, Martino I abrogò tale consuetudine<sup>14</sup>, ma nel 1406 revocò la decisione, su richiesta della comunità cristiana e previo parere favorevole del suo consiglio e dell'inquisitore domenicano Matteo di Catania. Rimase dunque stabilito che gli ebrei presenziassero alle funzioni in onore di santo Stefano, ma senza l'obbligo di recare in chiesa il rotolo della legge e fu vietato ai cristiani di molestarli in alcun modo<sup>15</sup>.

*Conversioni forzate: Monte San Giuliano. 1392*

Il 1392 fu per la Sicilia un anno di generale sconvolgimento politico. Nel marzo di quell'anno, approdarono a Favignana la regina Maria scortata dal marito Martino il Giovane e dal suocero Martino di Montblanc<sup>16</sup>. Gli Aragonesi iniziarono, così, la riconquista della

abusione maligna, in die sancti Stefani, aut in festis Nataliciis Domini nostri Ihesu Christi, ad ecclesiam et templum eius divina officia et sollennitates singula audituri, inviti, vique (!) vulgi cetuque omni violabiliter compelluntur, et tandem compulsos, contra generalem ordinationem civitatum et terrarum regni nostri, nec non contra civiles et canonicas sanciones, in exitu templi iactibus lapidum et gravoribus contumeliis undique idem populus eademque turba prosequiriti».

<sup>14</sup> LIONTI, *Gli ebrei*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 473-74: «omnes Iudei, in eadem terra Marsalie degentes, et eorum perpetuo successores, qui pro futuris temporibus in eadem terra fuerint quolibet festo dicti sancti Stephani prothomartiris cuiuslibet anni, intus et in eadem matrice ecclesia Sancti Thome predicacionem ipsius prothomartiris audituri, et in ea continue moraturi, usque ad finem predicacionis, accedere teneantur, prout retroactis temporibus soliti fuerint se inferre, dum tamen quod iudei ipsi predictam eorum theoram deferre minime obligentur, nam ab ipsius theore apportacione et delacione iudeos ipsos modificando decernimus, et volumus liberari ita tamen quod christiani predicti tractent cum effectu, ut iudei ipsi in eundo, in eadem ecclesiam stando, et ab ea reddeundo, nullam iniuriam a christianis, seu aliquibus, seu ipsorum aliquo paciantur».

<sup>16</sup> Sulla spedizione dei Martini vd. R. MOSCATI, *Per una storia della Sicilia nell'età dei Martini. (Appunti e documenti: 1396-1408)*, Messina 1954; V. D'ALESSANDRO, *Politica e società nella Sicilia aragonese*, Palermo 1963; P. CORRAO, *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia fra Trecento e Quattrocento*, Napoli 1991; S. FODALE, *Martino il Giovane e la soggezione del Regno di Sicilia a quello d'Aragona*, in *Martí l'Humà. El darrer rei de la dinastia de Barcelona (1396-1410)*.

Sicilia e si apprestarono a porre fine al lungo periodo di ‘anarchia baronale’ e al quindicennio di regime vicariale delle famiglie Alagona, Chiaromonte, Ventimiglia e Peralta<sup>17</sup>. La resistenza più vigorosa fu opposta da Andrea Chiaromonte che, vinto, venne decapitato di fronte al suo palazzo palermitano, lo Steri, il primo giugno dello stesso anno<sup>18</sup>.

I momenti di rottura della normalità, come epidemie, sommovimenti bellici e politici, costituivano sempre un pericolo per le minoranze ‘diverse’, contro le quali era facile incanalare l’irrazionale furia popolare. Non fu dunque per caso che, in quel fatidico 1392, un’ondata di tumulti antiebraici si diffuse nell’isola. La prima comunità a fare le spese della rabbia anti giudaica fu quella di Trapani. I ‘nuovi’ sovrani, informati dell’invasione e del saccheggio della Giudaica, ordinarono che i responsabili fossero inviati al loro cospetto, per ricevere una severa punizione<sup>19</sup>.

Ma il caso più efferato fu quello che ebbe come teatro Monte San Giuliano. Nel giugno del 1392, gli abitanti cristiani del centro, armati di spada, si scagliarono contro gli ebrei obbligandoli ad accettare il battesimo e quanti opposero un rifiuto vennero uccisi senza pietà<sup>20</sup>. La comunità ebraica palermitana reagì chiedendo, anche a nome delle

*L'Interregne i el Compromís de Casp*, Barcellona, 2015, 711-18. Sulla politica ebraica dei Martini vd. G. COSTANTINO, *La politica ebraica di Martino il Giovane: antichi e nuovi strumenti di tutela*, in *Istituzioni ecclesiastiche e potere regio nel Mediterraneo medievale. Scritti per Salvatore Fodale*, a cura di P. SARDINA, D. SANTORO, M. A. RUSSO, Palermo 2016, 91-103.

<sup>17</sup> CORRAO, *Governare un regno*, 74-100.

<sup>18</sup> F. P. TOCCO, *Il Regno di Sicilia tra Angioini e Aragonesi*, Bologna 2008, 44-45.

<sup>19</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, III, 1258: «litteram vestram recepimus super invasione et disraubatione que per nonnullos fieri trattabatur de Iudaica Montis Trapani, cui tenore presentium respondententes dicimus et mandamus vobis quatenus captos quoscumque delatos et inculpato de predictis, una cum inquisitione per vos contra eos facta premissorum pretextu, ad nos clausam et sigillatam transmittatis confestim, ut super hiis qualem decet iustitia ministretur».

<sup>20</sup> LAGUMINA, *Codice*, I, 132: «homines terre universitatis Montis Sancti Iuliani, fideles nostri, istis diebus proxime elapsis, armata manu cum gladiis evaginatibus et tumultu insulerunt contra Iudeos dicte terre, cogendo eos violenter quod omnino deberent recipere baptismum et se facere Christianos et diversos ex eis hoc recusantes nequiter occiderunt».

altre comunità isolane, l'intervento dei sovrani. Martino e Maria ordinarono a tutte le autorità secolari ed ecclesiastiche della Sicilia di impedire, sotto pena di gravi sanzioni, che in futuro si ripetessero simili eventi. I monarchi inoltre ricordarono la bolla *Sicut Iudaeis*, del 2 agosto 1281, con la quale papa Martino IV aveva stabilito che gli ebrei non potessero essere costretti ad accettare il battesimo con la forza, e che quanti di loro fossero stati obbligati a farlo, non erano tenuti a rimanere cristiani<sup>21</sup>.

#### *L'apice delle violenze. 1474*

Il caso più noto, il più dibattuto, il più sanguinario, avvenne a Modica il 15 agosto 1474, festa dell'assunzione della Vergine e ne siamo informati da una petizione che la comunità cristiana modicana inviava al viceré per supplicarne il perdono:

cum sit chi li iorni proximi passati lu populu di Modica oy la mayuri parti di quilla si hagia congregatu cum diversi lignagi di armi zo e spati, lanzi et balestri, et hagi tumultuatu et insultatu li iudei di la dicta terra, occidendu di loru tantu masculi comu fimmini, grandi et pichuli, circa trichenti sissanta, scassanduchi li porti cum violencia et arrobanduli, et dapoy manu harmata hagiano andatu per la terra constringendu li ufficiali affari marturizzari certi iudey. Et defacto fachendu quilli marturiari, et vindignandu li vigni di li dicti iudey, et commictendu altri et diversi delicti [...] <sup>22</sup>.

Una strage, dunque, di grandi proporzioni e che, a quanto pare, ha tutte le caratteristiche della premeditazione. Inoltre, dal resoconto che alcuni ebrei sopravvissuti fecero a re Giovanni, veniamo a conoscenza degli «altri et diversi delicti» commessi dai cristiani: oltre le case, fu saccheggiata la sinagoga, furono distrutti i rotoli della *Torah* e, soprattutto, vennero strappati e bruciati i registri notarili dove erano annotati i debiti contratti con gli ebrei<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> LAGUMINA, *Codice*, I, 131-33.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 175-76.

<sup>23</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, VI, 3716.

Lo stesso giorno, o poco dopo, un fatto simile accadde nella vicina Noto, dove furono uccisi circa diciotto ebrei, numero assai alto, considerando che le fonti precedenti ci informano che le famiglie ebraiche netine erano in tutto diciotto<sup>24</sup>. Su questi ultimi avvenimenti una lettera di re Giovanni al tesoriere di Sicilia dichiarò che «en Notho se ha fet dels juheus fan gran strage que ne dona, ne vell, ne infant no ha restat»<sup>25</sup>.

Dal Val di Noto i disordini si diffusero in tutta la Sicilia. A Monte San Giuliano fu di nuovo tentata un'aggressione contro gli ebrei, bloccata soltanto grazie all'intervento degli ufficiali<sup>26</sup>. Una situazione simile si verificò anche a Sciacca, dove si stava organizzando un tumulto antiebraico per l'8 settembre, festa della natività della Vergine. Ma il viceré Lop Ximen D'Urrea, informato delle segrete adunanze volte alla preparazione dell'attacco, il 3 settembre ordinò ad Onofrio Graffeo barone di Partanna di recarsi nella città per prevenire il crimine e arrestare tanto gli ecclesiastici quanto i laici coinvolti nella faccenda<sup>27</sup>.

Anche altre comunità ebraiche furono colpite, ma mentre in alcune i danni furono prevenuti dalla prontezza del viceré, nelle restanti l'intervento fu tardivo, come accadde a Caltagirone, dove un ebreo venne ucciso<sup>28</sup>. Si può notare come le violenze del 1474 siano prevalente-

<sup>24</sup> SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi*, 120.

<sup>25</sup> ID., *The Jews in Sicily*, 3638.

<sup>26</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 157: «non senza gravi molestia et de animo pertubacioni summa havimo intiso lu tumultu novitati et scandali ki alcuni temerari et presuntusi homini di la terra di lu Munti di Santu Iulianu temptaru fari in persuni di li iudey de la dicta terra, in modu si non fussi statu lu riparu et bonu ordini di li ufficiali di la terra predicta havirianu misu ad execucioni et effectu loru iniqua voluntati».

<sup>27</sup> *Ibid.*, 160: «non senza grandi pertubacioni di animo et molestia summa havimu intiso alcuni selvagii homini di la terra di Xacca havirisi iactato et dicto voliri moviri tumultu et fari novitati in persuni di li iudey di la dicta terra, fachendu conveneticuli secreti di mectiri manu a li dicti iudei lu iornu di la nativitati di nostra donna, chi sarra alli octu di lu presenti. Per tantu vulendu nui di tali gravissimi crimini dari la condigna punicioni et castiyu [...], commictimo et comandamo [...], digiati, acceptis presentibus, cavalcarì et conferirvi personaliter in la dicta terra di Xacca cum quanti homini di cavallo et di pedi vi sarra possibili haviri, et una cum vostru figlu capitaneo di la dicta terra intendiri in prindiri tucti et singuli persuni, tanto ecclesiastici di qualsivoglia ordini, quantu layci di qualunca gradu et condicioni sarranno».

<sup>28</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, VI, 3688-89.

mente legate alle festività mariane e si inquadrino in un nuovo clima che sta spostando l'attenzione dei fedeli sul culto dell'Immacolata Concezione unita alla notizia della circolazione nell'isola di testi offensivi nei confronti del Cristianesimo. Secondo Henri Bresc

la loro causa immediata è la scoperta della circolazione nelle biblioteche ebraiche di testi polemici che attentano all'onore di Cristo e della Vergine. Non c'è da sospettare una montatura, perché quest'opera «oscena e diabolica», che si può identificare con i *Toledôt Yeshû'*, è stata già identificata in Sicilia<sup>29</sup>.

Causa immediata, dunque, ma certamente non unica, poiché da tempo i fenomeni di antisemitismo crescevano a vista d'occhio. Non è da sottovalutare inoltre l'accentuazione del timore di una conquista turca, che, soprattutto dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, dominò gli animi degli europei in generale e dei siciliani in particolare, come sottolineato da Giuseppe Giarrizzo:

la crisi del '74, se è documento importante del mutato quadro mediterraneo, coinvolge sotto un duplice profilo gli ebrei di Sicilia: per il costituirsi e il radicalizzarsi di un'identità cristiano-cattolica e in risposta alla minaccia turca e come riflesso della *reconquista* castigliana; e insieme per il nuovo equilibrio mediterraneo quale precipita con la caduta di Costantinopoli e l'espansione turca. Entrambi i profili concorrono a rendere più precario il rapporto delle comunità ebraiche siciliane con la vita dell'isola<sup>30</sup>.

Non è un caso se quel drammatico 1474 si aprì col feroce assassinio di un mercante ebreo. Un tale Sadia si trasferì da Palermo ad Agrigento e infine a Racalmuto. Qui venne ferito da un certo Liuni, per poi essere ferocemente finito dalla folla. Una lettera del viceré D'Urrea ci fornisce raccapriccianti dettagli sui fatti:

fu primo locu mortalmenti ferutu da uno Liuni, figlastro di mastro Raneri, et dapoy alcuni altri di lu dictu casali quasi a tumultu et furia di populu dediru infiniti colpi alu dictu iudeu, non havendu timuri alcuno di iusticia.

<sup>29</sup> BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, 293.

<sup>30</sup> GIARRIZZO, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, 111.

Immo, diabolico spiritu ducti, taglaro la lingua et altri membri, et ruppuru li denti, usando in la persuna di lu dictu iudeu multi crudelitati, et demum lu gettaru in una fossa et copersilu di pagla et gictaru foco, petri et terra<sup>31</sup>.

Nonostante la particolare efferatezza delle modalità con cui venne commesso, l'omicidio di Sadia fu ricondotto a una mera rapina e posto in relazione da Simonsohn «con lo stato di anarchia della Sicilia»<sup>32</sup> non escludendo qualche «influenza di carattere anti-ebraico»<sup>33</sup>.

### *Spunti di riflessione*

Definire le cause, o meglio le concause, che portarono all'aumento sempre crescente di violenze antiebraiche nell'ultimo secolo e mezzo precedente l'espulsione, non è agevole, ma è possibile proporre alcune riflessioni.

Innanzitutto, va rilevata l'accentuazione dei casi di violenze in periodi di crisi politica ed economica. Nel 1392, il caso di Monte San Giuliano coincise con la spedizione siciliana dei legittimi sovrani, che pose fine al regime vicariale e alla gestione del potere da parte delle grandi famiglie baronali. Peraltro, fu periodo difficile per l'intera Europa, dilaniata dal Grande Scisma d'Occidente e alla ricerca di nuovi, incerti, equilibri politici e religiosi<sup>34</sup>. Le violenze si diffusero in tutto il continente. Esempio fu il caso iberico: già con la diffusione della peste nera, gli ebrei furono accusati di aver propagato il morbo e i quartieri ebraici di Barcellona e di altre città divennero oggetto di violenti assalti<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 145.

<sup>32</sup> SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi*, 118.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Sullo Scisma d'Occidente in Sicilia vd. S. FODALE, *Scisma ecclesiastico e potere regio in Sicilia. I. Il duca di Montblanc e l'episcopato tra Roma e Avignone (1392-1396)*, Palermo 1979; ID., *Documenti del pontificato di Bonifacio IX*, Palermo-São Paulo 1983; ID., *Il Clero siciliano tra ribellione e fedeltà ai Martini (1392-1398)*, Palermo 1983; ID., *Alunni della perdizione. Chiesa e potere in Sicilia durante in Grande Scisma (1372-1416)*, Roma 2008.

<sup>35</sup> D. ABULAFIA, *Il Grande Mare. Storia del Mediterraneo*, Milano 2013, 387.

Notiamo, quindi, che la diffusione di epidemie divenne spesso occasione di violenze anti giudaiche. Fu a Tolone per la prima volta, tra il 13 e il 14 aprile del 1348, che una quarantina di ebrei vennero accusati di aver provocato il contagio e trucidati senza esitazione. Da quel momento in poi le violenze si moltiplicarono, a Manosque in Provenza, ad Apt, a Forcalquier, ad Aix en Provence dove gli ebrei vennero spogliati dei loro beni. A Carcassonne e Narbona, così come in Aragona e Catalogna, le minoranze ebraiche furono per la maggior parte trucidate<sup>36</sup>. Dalla *Nuova Cronica* di Matteo Villani siamo informati degli avvenimenti accaduti in Polonia nel 1350; in seguito alla diffusione della pandemia vennero trucidati circa un migliaio di ebrei<sup>37</sup>. Per la Sicilia, l'unico caso di cui le fonti ci informano risale al 1479. Infatti i sospetti di un'epidemia di peste portarono i cristiani di Augusta a commettere una serie di atti violenti contro la minoranza ebraica che rivoltasi al viceré ne ottenne la protezione:

cum querela ni e statu per parti di la Iudeca di quissa terra [espostu] chi alcuni non havendu resguardo a lo timore di la iusticia ne a lo dampno et oppressioni di li dicti Iudei, inferixino novitati, violencii et depredacioni a li dicti Iudei, maxime ad quilli su di fora, per la supeccioni di la pesti. [...] Vi dicimo et comandamo digiati a li dicti Iudei favoriri et defendiri da omni molestia et vexacioni reali et personali chi la fussi fatta et tentassiro fari<sup>38</sup>.

Riguardo la predicazione del clero, ad esempio nella Spagna meridionale, sul finire del '300, le omelie dell'arcidiacono di Ecija, Ferràn Martínez, fomentarono una profonda ostilità antiebraica, che portò a tentativi di demolizione di sinagoghe e di distruzioni di rotoli

<sup>36</sup> F. MANDIS, *Gli ebrei come capro espiatorio della peste del 1348. L'eccezione Italiana*, in *Ebrei migranti: le voci della diaspora*, a cura di R. SPEELMAN, M. JANSEN, S. GAIGA, Utrecht 2012, 3.

<sup>37</sup> MATTEO VILLANI, *Cronica*, in *Cronica di Matteo e Filippo Villani*, a cura di G. MAZZUCHELLI, Milano 1834, 321: «e in questi tempi occorre una cosa assai degna di nota, che in Pollonia nelle parti confinanti con le terre dell'Impero, essendo in esse grandissima quantità di Giudei, gli paesani cominciarono a mormorare dicendo che questa pestilenza loro veniva dagli Giudei. [...] Ma i popoli furiosi non si poteano quietare, ma correndo straboccatamente tra' Giudei, e quasi a ultima consumatione, con ferro e con fuoco oltre a diecimila Giudei spensono».

<sup>38</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 260.

della Legge e libri ebraici. La Corona castigliana non seppe contenere i disordini e nel 1391 – solo un anno prima degli eventi di Monte San Giuliano – Siviglia fu teatro di sommosse popolari che si propagarono in territorio aragonese, portando a un gran numero di uccisioni e conversioni forzate<sup>39</sup>.

Importante fattore di destabilizzazione in senso anti-ebraico fu, dunque, la predicazione degli ordini mendicanti, che si colloca in un più ampio contesto di evoluzione della religiosità (specie mariana) in senso ‘patetico’<sup>40</sup>. Ad esempio, in riferimento ai fatti del 1391, basti ricordare che, oltre a quella svolta dal Martínez, un’intensa campagna di proselitismo fu condotta dal domenicano Vincente Ferrer, e come sottolineato da Prospero

se è vero che gli scritti del predicatore sono celebri proprio per l’insistenza sulla missione come alternativa pacifica alla crociata, non è detto che le sue immagini fiammeggianti venissero intese nel senso giusto dagli ascoltatori quando parlava di «matar los juheos» con le parole e non col coltello; di fatto la pressione da lui esercitata sugli ebrei perché si battezzassero fu particolarmente forte negli anni più drammatici per le comunità ebraiche spagnole<sup>41</sup>.

Le pressioni verso la conversione erano andate aumentando nel corso del tempo. Nel 1313-14 re Ferdinando d’Aragona e l’antipapa Benedetto XIII organizzarono una disputa pubblica fra ebrei e cristiani a Tortosa, che non fu «un confronto tra pari, ma [...] un’occasione per strappare a diversi capi-comunità ebrei la conversione»<sup>42</sup>.

La Sicilia non rimase estranea alla vasta opera di predicazione degli ordini mendicanti, soprattutto dei Francescani Osservanti, che si diffusero nell’isola dalla prima metà del XV secolo. Ben presto Matteo da Girgenti, discepolo diretto di Bernardino da Siena, divenne il predicatore più efficace e ascoltato degli Osservanti siciliani. Come già

<sup>39</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 387-88.

<sup>40</sup> F. MARTINO, *Il volo notturno delle streghe. Il Sabba della modernità*, Napoli 2011, 114.

<sup>41</sup> PROSPERI, *Il seme dell’intolleranza*, 38-39.

<sup>42</sup> ABULAFIA, *Il Grande Mare*, 387

era successo nel 1427 in Catalogna, il 5 febbraio 1428 Alfonso il Magnanimo emanò per la Sicilia un editto che obbligava ebrei e saraceni ad ascoltare le omelie con cui il frate 'esortava' alla conversione, sotto pena di duemila fiorini per chi non avesse obbedito<sup>43</sup>. È interessante notare che il provvedimento venne revocato nel 1431 su richiesta del medico di corte, l'ebreo Mosè Bonavoglia di Messina<sup>44</sup>.

Come sottolineato da Viviana Mulè, la predicazione di Matteo d'Agrigento ebbe certamente un ruolo importante nell'approvazione dei nuovi capitoli suntuari di Messina, Palermo e Agrigento che, tra l'altro, ribadivano norme discriminatorie nei confronti degli ebrei già emanate da Federico II di Svevia e da Federico III<sup>45</sup>.

Nel 1467 fra' Giovanni da Pistoia ottenne dal viceré D'Urrea la facoltà di obbligare tutti gli ebrei di Sicilia a presenziare alle sue prediche<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, IV, 2136-37: «caritatis vinculum admonet et regalis officii nos cura sollicitat cunctos nostre dicionis subditos, tam iudeos, quam saracenos, pro posse disponere ut in eorum mentibus verbi divini et celestis doctrine semina germinent, que venerabilis religiosi et dilecti nostri fratris Mathei de Agrigento, ordinis minorum, ore fecundo pariter et facundo seruntur et viciorum tribulis extirpatis fideli reducantur et cum eis fructum salutis eterne colligant. Vobis igitur et unicuique vestrum dicimus et districte precipiendo mandamus, de certa sciencia expresse, sub nostre ire et indignacionis incurso, penaque duorum mille florinorum auri nostro applicandorum herario, quatenus si, quando et quociens per dictum fratrem Matheum de Agrigento fueritis requisiti, omnes et quoscumque iudeos et saracenos vestrorum officialium iurisdictionibus submissos, tam mares, quam feminas, debite forciatis et compellatis remediis ac districtionibus, ad conveniendum in locum ubi per dictum fratrem Matheum predicabitur verbum Dey et eius predicacionis audiendum».

<sup>44</sup> F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento e la Provincia francescana di Sicilia nella prima metà del sec. XV*, Palermo 2006, 147.

<sup>45</sup> V. MULÈ, *Note sulla predicazione del beato Matteo agli ebrei di Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura nella provincia di Agrigento*. Atti del convegno di studio (Agrigento 26-28 ottobre 2006), a cura di I. CRAPAROTTA, N. GRISANTI, Palermo 2009, 206-07.

<sup>46</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 59-60: «per presentes publicas licteras nostras vobis et singulis vestrorum dicimus et strictius quo possimus tradimus in mandatis quod compellatis et astringatis quoscumque Iudayce pravitatis hebreos, tam mares quam feminas, ad ipsius sacri evangelii auditorium, ubi nichil violencie, nil contumelie sint accepturi et forte sacri verbi fidei veritas et Spiritus sancti gracia eorum mentibus illabetur; caveatis a contrario, si ultra regie ire et indignacionis iacturam penam mille

Molto spesso, però, le autorità frenarono l'ardore dei predicatori, in quanto suscitava nel popolo sentimenti di violenza. Così, nel 1487 lo stesso Giovanni da Pistoia fu ammonito dal viceré De Spes che, informato dai protti della Giudaica di Palermo che «pungi et tocca li iudei ultra solitum»<sup>47</sup>, ordinò al luogotenente della Camera Reginale «per li inconvenienti potiriano quando cussi fussi succediri vi dicimo et summe incarricamo et astringimo chi per evitarsi futuri inconvenienti et dapni voglati bono modo parlari supra czo cum lo dicto reverendo frati Ioanni et provideri a lu quieti et sicuro viviri di li dicti iudei observandoli tucti loro privilegij et gracij»<sup>48</sup>.

Lo stesso anno, il medesimo De Spes rivolse dure parole a fra' Francesco di Bologna che a Sciacca aveva predicato contro gli ebrei:

vi haviti tanto allargato et allargati contro li iudei de quissa Iudeca per forma chi medianti vostro parlari assai si dubita non hagiati ad commoviri lu populo contro di loro per forma chi medianti vostro non regulatu predicari ni potiria, quod absit, succederi alcuno diservicio di la sacra regia maiestati et disturbo di lo pacifico viviri<sup>49</sup>.

Neanche l'espulsione del 1492 riuscì a fermare la violenza verbale dei predicatori che prese di mira adesso i neofiti, ossia gli ebrei convertiti<sup>50</sup>. A Palermo, nel 1516, fra' Girolamo da Verona dell'ordine degli eremitani, che teneva i suoi sermoni quaresimali al popolo e al senato della capitale siciliana, si scagliò violentemente contro i nuovi convertiti che ben presto in segreto tornavano ad osservare la legge mosaica. Infatti i colpevoli di 'giudaizzare' erano stati puniti con l'ob-

ragalium auri cupitis non incurrere, quod eciam penam similiter incurrere declaremus iudeos qui ad audiendum evangelii verbum ob suorum privilegiorum non obstantibus ad ipsius evangelii verbum profecturos accessurosque mandamus penamque fisco regio applicandam et inremissibiliter a iudeis ipsis exigendam mandavimus si secus egerint».

<sup>47</sup> LAGUMINA, *Codice*, II, 406.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, VII, 4337-38.

<sup>50</sup> Sul neofitismo in Sicilia vd. F. RENDA, *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei marrani e Inquisizione spagnola prima, durante e dopo la cacciata del 1492*, Palermo 1993; N. ZELDES, «*The Former Jews of this Kingdom*». *Sicilian Converts After the Expulsion, 1492-1516*, Leiden - Boston 2003.

bligo di indossare il sambenito, un abito penitenziale verde, su cui era cucita una croce rossa. Questo scatenò le ire del predicatore, che aizzò il popolo contro i conversi che, a parer suo, non erano degni di portare addosso la croce di Cristo. Così la plebaglia palermitana si scagliò contro i numerosi neofiti della città, spogliandoli dell'abito incriminato e malmenandoli<sup>51</sup>.

Va sottolineato che un altro e non secondario fattore rilevante fu il generalizzarsi e l'acuirsi, in tutta Europa, di sentimenti d'intolleranza verso i diversi. Per questo aspetto, la posizione degli ebrei è accostabile a quella di altri soggetti, ritenuti non integrati né integrabili nella comunità e dunque socialmente pericolosi, accusati di vari crimini ai danni della società cristiana. Gli esempi sono molteplici: nel 1321, in Francia, i lebbrosi e gli ebrei furono accusati di un complotto, volto ad avvelenare i cristiani tramite la contaminazione dei pozzi. Da Carcassonne, dove era nata, la notizia si diffuse in tutto il paese e dappertutto i 'colpevoli' vennero scoperti e uccisi. Nella sola Chinon ebbe luogo il massacro di centosettanta ebrei, mandati al rogo e sepolti in una fossa comune<sup>52</sup>.

Nel XV secolo si diffuse in maniera vertiginosa anche la caccia a un'altra tipologia di diversi, le streghe e gli stregoni, equiparati agli eretici in forza del patto che li legava a Satana<sup>53</sup>. Ovviamente, della nuova setta non potevano non far parte anche gli ebrei. Nel 1409 una lettera di papa Alessandro V, diretta all'inquisitore francescano Ponce

<sup>51</sup> THOMAE FAZELLI [...] *De rebus siculis decades duae*, Panormi 1560, 598-99: «dum haec Hugo [Moncada] parat, Hieronymus Veronensis cognomento Barbatus, Eremitani ordinis, qui in aede Divi Francisci ad senatum et populum quadragesimali quod tunc currebat tempore conciones habebat, proprio ne ingenio an Procerum instinctu incertum, inter concionandum frequentem plebem in Hebraeos, qui nuper sacris christianis initiati rursus ad Moisi legem tacite redierant et ob id a quaestore (quem inquisitorem vocant) veste viridi cruce rubra insuta inter alias poenas mulctati fuerant, ut irruant edita in suggestu voce conclamitat, illos ut cruce qua amicti erant spolient hortatur; nefarium enim esse sacrilegum qui Christum cruci addixerant crucem deferre diverso iure affirmans. His dictis incensa plebs repente in Hebraei generis viros foeminasque (quorum ingens eo tempore Panormi erat multitudo) quot quot expleta concione obvios habuit, eos amictu spoliat dilaceratque».

<sup>52</sup> C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino 2008, 5-17.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 46; MARTINO, *Il volo notturno delle streghe*, 115.

Fougeryon, ci informa che «cristiani e perfidi giudei [...] hanno fondato nuove sette e compiono riti che sono ripugnanti per la religione cristiana»<sup>54</sup>. Il pontefice li definisce inoltre «cristiani e giudei sortilegi, divinatori, invocatori di demoni, carminatori, congiuratori, superstiziosi, auguri, praticanti di arti nefaste e proibite»<sup>55</sup>.

D'altronde, tali credenze si desumono anche dalla predicazione di Bernardino da Siena che, nel 1425, dedicò un'intera omelia a maldiardi e incantatori e due anni dopo, a Roma, si scagliò ripetutamente contro streghe e maghi<sup>56</sup>.

Fu in questo clima, proprio del XV secolo, che si affermò con prepotenza la credenza nell'omicidio rituale di bambini cristiani da parte degli ebrei nei giorni delle feste della *Pesach*. Ai pochi casi di accuse di questo genere, rilevabili nei secoli precedenti – prima fra tutte la vicenda del 1144 del fantomatico martirio di William di Norwich<sup>57</sup> – si contrappone un aumento esponenziale nella seconda metà del '400:

fu nel contesto della campagna scatenata dalla predicazione antiebraica che la leggenda del delitto rituale del sangue fu trasformata in un potente fattore di odio, in una leva per scatenare le folle contro l'ebreo sanguinario, accusato di rovesciare il rito cristiano della messa e il sacramento dell'Eucarestia in un rito sanguinario al servizio del culto diabolico<sup>58</sup>.

Sono esemplari i casi dei processi di Trento, celebrato dal principe vescovo Giovanni Hinderbach nel 1484, e quello spagnolo di Avila del 1490-91. In entrambi i casi l'accusa dell'uccisione di bambini cristiani, Simonino a Trento e il *Niño de La Guardia* in Spagna, portarono a processi, nei quali testimonianze ottenute con la tortura (come peraltro era norma costante e generale dell'epoca) condussero alla punizione degli ebrei e alla venerazione come martiri delle presunte vittime<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> M. MONTESANO, *Caccia alle streghe*, Roma 2012, 64.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> GINZBURG, *Storia notturna*, 277-78.

<sup>57</sup> A. TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2007, 95.

<sup>58</sup> PROSPERI, *Il seme dell'intolleranza*, 50.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 50-51.

Per la Sicilia, non si hanno notizie di processi per infanticidio rituale, tranne che a Messina e in un periodo precedente. Un racconto riportato dall'erudito gesuita Placido Samperi nel 1644, è riferito al 1347 e, forse non a caso, viene collocato al tempo del vescovato del catalano Raimondo de Puyolis<sup>60</sup>, che aveva diviso in fazioni la città peloritana e aveva causato l'esplosione di gravi fenomeni di violenza<sup>61</sup>. A tal proposito Enrico Pispisa precisava che «non sappiamo quanto credito si possa attribuire alla leggenda, che tuttavia ci dà piena misura della precaria sicurezza degli ebrei in una città che pure li trattava umanamente»<sup>62</sup>.

Questi i fatti, ambientati, ovviamente, in un Venerdì Santo:

eravi un fanciullo, che mandato dai suoi genitori a comprare nel mercato le cose necessarie al vitto, passava verso la sera dalla strada de' giudei, cantando come sogliono i ragazzi, alcuna canzone; egli pure salutava ad alta voce la beata Vergine in belle note, con l'antifona *Salve Regina*. Uno di quei giudei, innanzi alla cui porta passava, non potendo tollerare che il ragazzino lodasse in quel modo la Madre di Dio, lo sgridò, e lo minacciò insieme che se per l'innanzi cantasse più quivi quella canzone, gli haverebbe dato un buon castigo. Questi non si atterri punto, e non curando le minacce del giudeo, anzi disprezzandolo, seguiva pur a dispetto a cantar la *Salve Regina*. Non si dava pace quegli fin tanto che con occulte insidie una sera lo fa prigione, turandogli la bocca, acciò non si facesse sentire. Era appunto il tempo della Settimana Santa giorno di venerdì, e congregati alcuni giudei insieme

<sup>60</sup> Su Raimondo de Puyolis chiamato de Pizzolis nei documenti siciliani vd. P. SARDINA, *Raimondo de Puyolis, un arcivescovo catalano a Messina nel Trecento*, e D. SANTORO, *L'arcivescovo e l'ospedale. Raimondo de Puyolis contro i gerosolimitani di Messina (1344)*, entrambi in *Istituzioni ecclesiastiche e potere regio nel Mediterraneo medievale*, 47-73 e 75-89.

<sup>61</sup> Alla morte dell'arcivescovo Guidotto de Abbiatis nel 1333 seguì un lungo periodo di sede vacante, protrattosi fino al 1341, quando il Capitolo della cattedrale elesse Federico de Guerciis alla carica episcopale. La decisione divise il clero messinese, i detrattori del de Guerciis diedero la loro disponibilità al pontefice, che, volendo riaffermare le proprie prerogative sulla città peloritana, nominò arcivescovo nel 1342 il valenzano Raimondo de Puyolis, senza tenere in alcun conto le decisioni dei canonici. La lotta tra le fazioni continuò tra alterne vicende, fin quando la peste nera non uccise gran parte dei protagonisti. Vd. C. SALVO, *Una realtà urbana nella Sicilia Medievale. La società messinese dal Vespro ai Martini*, Roma 1997, 179-84.

<sup>62</sup> E. PISPISA, *Messina nel Trecento*, Messina 1980, 136.

fecero di quel fanciullo crudelissimo scempio, tormentandolo con flagelli e poi con chiodi conficcandolo in una croce, rinnovando nella persona di quell'innocente, quanto nella persona di Christo haveano eseguito i loro maggiori. E dopo di havere compitamente alla loro fiera rabbia e crudeltà sodisfatto, acciò quella scelerataggine non venisse a manifestarsi, gettarono in un pozzo il cadavero<sup>63</sup>.

Il racconto prosegue con il ritrovamento miracoloso del corpo e si chiude con la punizione degli ebrei. La narrazione riprende molti dei caratteri tipologici dello stereotipo dell'omicidio rituale e certamente uno studio approfondito volto a rilevarne il contesto storico di elaborazione, probabilmente successivo all'espulsione ebraica, potrebbe fornire nuovi e interessanti spunti di riflessione.

Da questa rapida e sommaria esposizione, è possibile ipotizzare che in Sicilia, come nel più ampio contesto europeo, dalla seconda metà del XIV secolo in avanti, periodi di crisi, carestie e pestilenze, in combinazione con le pressioni dei predicatori e con l'affermazione di un nuovo tipo di religiosità patetica che «rispecchiava il complessivo processo di destrutturazione della Società bassomedievale»<sup>64</sup>, insieme alla diffusione di sentimenti di intolleranza verso eretici, diversi ed esclusi – propiziati anche dal nuovo equilibrio mediterraneo creatosi in seguito alla caduta di Costantinopoli e all'espansione turca<sup>65</sup> – condussero a un acuirsi di violenze contro gli ebrei, sui quali pesavano le accuse di riti contrari al Cristianesimo e il possesso di testi polemici nei confronti del credo cattolico. Le violenze peraltro proseguirono anche dopo l'espulsione del 1492 con la caccia ai 'mar-rani', i neofiti falsamente convertiti, equiparati totalmente agli eretici, che divennero le vittime predilette dell'Inquisizione isolana durante il primo quarantennio del secolo XVI.

<sup>63</sup> P. SAMPERI, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina*, Messina 1644, rist. anast. Messina 1991, 469.

<sup>64</sup> MARTINO, *Il volo notturno delle streghe*, 114.

<sup>65</sup> GIARRIZZO, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, 111.

Il secolo e mezzo che precedette l'espulsione degli ebrei dalla Sicilia vide un accentuarsi dei fenomeni di violenza anti giudaica. Le cause principali sono legate ai periodi di crisi economica, politica e sociale, allo sviluppo di un nuovo tipo di religiosità propiziato dalla predicazione degli ordini mendicanti e da una nuova visione del 'diverso' nella società europea.

*The century and a half preceding the expulsion of Jews from Sicily registered an increasing of the anti-Jewish violence phenomena. The main causes are related to periods of economic, political and social crisis and to the development of a new type of religious attitudes spread by the preaching of mendicant orders and a new vision of the 'other' in European society.*



RAPHAEL MERIDA

## NOTE A DUE VOCABOLARI PASCOLIANI

O vedete che non ci vuol poi tanto a essere buoni scrittori. Non ci vuol tanto. Basta che voi siate voi. Basta che diciate le cose come sono. Ma con che parole? Con le parole che sembrano nate, per così dire, con quelle cose [...]. Studiamo la lingua! S'ingegnino gli scrittori [...], s'ingegnino a mettere in circolazione le parole che da sole esprimono subito ciò che da altri è espresso con tre o quattro fiammo o tre o quattro lanterne: voglio dire con un sostantivo e tre o quattro aggettivi<sup>1</sup>.

Le riflessioni contenute in *Fior da fiore* sull'importanza di saper scegliere le parole con accuratezza e precisione riflettono l'acribia lessicale con cui Pascoli componeva le sue opere. Sicuramente, la precisione è il tratto più caratteristico dell'officina poetica dell'autore e non sorprende tanto l'uso dei termini tecnici e specialistici – assai comune nei suoi versi –, quanto la costruzione di un sistema lessicale totalmente innovativo che crea una mescolanza terminologica volta all'uso delle parole che esprimono «subito ciò che da altri è espresso con tre o quattro [...] aggettivi». Per questi motivi, sfogliando le pagine di un'edizione di *OI*<sup>2</sup> tra le righe del *Ritorno di Colombo*, non è raro imbattersi, ad esempio, nella voce *coffa*, voca-

<sup>1</sup> G. PASCOLI, *Fior da fiore*, Milano - Palermo, R. Sandron, 1901, XII-XIII.

<sup>2</sup> I componimenti pascoliani sono citati usando queste sigle: *CC* = *Canti di Castelvecchio*, *CRE* = *Le canzoni di Re Enzo*, *M* = *Myricae*, *OI* = *Odi e Inni*, *NP* = *Nuovi Poemetti*, *PP* = *Primi Poemetti*. Si adoperano inoltre le seguenti abbreviazioni: *GDLI* = S. BATTAGLIA et alii, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino 1961-2004; *LEI* = M. PFISTER (poi M. PFISTER e W. SCHWEICKARD), *Lessico etimologico italiano*, Wiesbaden 1979-; *TB* = N. TOMMASEO e B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Torino 1865-1879.

bolo strettamente legato alla sfera marinaresca e indicante una ‘piattaforma semicircolare a mezz’altezza sugli alberi delle navi vedetta’ (*LEI*, s. v.).

Ma dietro al termine, come si diceva, c’è una profonda ricerca da parte del Pascoli: in un foglio di abbozzo conservato presso l’Archivio Pascoli di Castelvecchio e recante la segnatura G. 55.2.4, 1 il verso, nella sua probabile prima stesura, è assai differente: «Terra! dall’albero grida il gabbiero». Quel *gabbiero*, anch’esso d’uso marinaresco e quasi mai attestato in letteratura, è il segno della precisione descrittiva che Pascoli aveva in mente.

Gli interessi metalinguistici e lessicografici del poeta di Castelvecchio non sono una novità se si pensa alle note alla seconda edizione dei *CC* che contenevano un breve regesto delle «parollette che mal s’intendono», ossia voci per lo più dialettali; ma lo sono se invece si scava a fondo negli appunti inediti di Pascoli. Sempre nell’Archivio Pascoli è conservata sotto la segnatura G.76.5.1 una raccolta di schede di appunti che indaga su alcune parole e proverbi dei contadini toscani<sup>3</sup>. All’interno sono messe insieme decine di parole e modi di dire che Pascoli andava ricercando e che man mano venivano sperimentate in poesia<sup>4</sup>.

L’esigenza comunque di creare un vocabolario pascoliano arrivò solo nel 1915, dopo la morte del poeta romagnolo, quando per l’editore Sansoni di Firenze uscì il *Vocabolario pascoliano*<sup>5</sup> curato da Giuseppe Lando Passerini. Sin dalla premessa dell’opera lo studioso afferma di accogliere e dichiarare «molte di quelle voci [...] che [...] possono apparire, anche a lettori colti e coltissimi, di più oscura o di men facile significanza»; ma anche per il Passerini, evidentemente,

<sup>3</sup> La prima scheda reca il titolo scritto dalla sorella Maria: «Parole, frasi dei contadini di Castelvecchio e proverbi ed altre cose. M. P.».

<sup>4</sup> Il materiale continuamente schedato da Pascoli e il suo interesse linguistico si percepisce già nel 1895 tra le righe di una celebre intervista: «a studiar bene i classici nostri, si vede che noi abbiamo delle parole che ora sono credute dialettali, e invece sono state e sono vivissime ed italianissime. E questo avviene massimamente nei nomi che significano cose campestri, piante, animali, strumenti, paesaggi»: U. OJETTI, *Alla scoperta dei letterati*, Milano, Dumolard, 1895, 149.

<sup>5</sup> G. L. PASSERINI, *Vocabolario pascoliano*, Firenze, Sansoni Editore, 1915

non tutto era di facile interpretazione. A prima vista, il *Vocabolario* ha la struttura di un comune dizionario organizzato secondo il lemma, la definizione, alcuni contesti d'uso in altri autori e, infine, gli esempi pascoliani. Come si è accennato, gli abbagli sono tanti, e a denunciarne la gran parte fu Adolfo Gandiglio in una recensione apparsa pochi mesi dopo la stampa<sup>6</sup>. Nelle otto pagine dedicate alla recensione del *Vocabolario* Gandiglio esamina alcuni casi in cui l'errata interpretazione del lemma è evidente: cita, ad esempio, i termini *Abante* (su cui torneremo dopo) e *abbarbagliare*, ed evidenzia le imprecisioni del Passerini. In altre parole, a generare la confusione del lessicografo è l'uso errato del *Vocabolario degli Accademici della Crusca* da cui sono tratte alcune definizioni: uno dei casi presi in considerazione riguarda il verbo *abbarbagliare*, inteso nel *Vocabolario* con l'accezione di 'abbagliare' (con due esempi tratti da Ariosto) e non in quella pascoliana di «'mandar bagliori; sfolgoreggiare'»<sup>7</sup>. Ma Gandiglio non si ferma davanti all'imprecisione di Passerini e non risparmia le critiche quando segnala ancora alcune voci la cui definizione è troppo generica o incerta; cita a tal proposito il verbo *incalcinare*: «la citazione del Redi, presa al solito dalla Crusca, ci ha che vedere come il cavolo a merenda; *incalcinare* è nel luogo pascoliano la nota operazione a cui si assoggetta il grano che semina»<sup>8</sup>.

A nostro parere, comunque, nonostante le numerose e gravi inesattezze del *Vocabolario*, dobbiamo riconoscere a Passerini il merito di aver catalogato anche termini fino ad allora non riportati dai principali repertori lessicografici dell'epoca (*TB*, *Crusca*, *Tramater*) e quindi ritenuti d'interesse linguistico: *albaspina*, *ederella*, *pinzampalo* possono ben rendere l'idea.

Sembra seguire più o meno la stessa direzione il *Dizionarietto pascoliano*<sup>9</sup> di Luigi Capelli, pubblicato a Livorno presso l'editore Giusti nel 1916; ma più che di un vocabolario, assume le sembianze di un regesto di forme e locuzioni pascoliane. Il *Dizionarietto*, edito in

<sup>6</sup> A. GANDIGLIO, rec. a *Passerini G. L., Il vocabolario pascoliano*, «Atene e Roma», 205-06 (gennaio-febbraio 1916), 36-44.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>9</sup> L. CAPELLI, *Dizionarietto pascoliano*, Livorno, Giusti, 1916.

due volumi, non è organizzato secondo la classica struttura omogenea dei vocabolari, tanto che la divisione in volumi prende in considerazione nel primo tomo *M*, i *CC*, *PP* e *NP*; nel secondo, *OI*, *CCo*, *RE*, *PI*. Sebbene emerga un po' di confusione, il lavoro di Capelli risulta un «lavoro utile perché riunisce con una certa diligenza e con lodevole fatica molti giudizi particolari dei critici sulle singole poesie pascoliane, e parecchie spiegazioni necessarie a quasi tutti i lettori»<sup>10</sup>. Le differenze con il *Vocabolario* sono numerose, e a spiccare su tutte è la premessa in apertura: mentre Passerini era mosso dall'«amore per la lingua nostra, che è la più bella e la più ricca»<sup>11</sup>, Capelli, con lo sguardo volto all'omaggio verso il grande poeta romagnolo, annunciava di aver «aperto le finestre, come Egli diceva», di aver «recato cioè fatti, notizie» e di non aver «interpretato che raramente»<sup>12</sup>. Certamente, l'amore per Pascoli spinse Capelli a non riportare errate definizioni durante la compilazione dei lemmi: così quando il lettore si trova di fronte al già citato *pinzampalo* si ha subito un rimando a *saltimpalo* che offre la seguente spiegazione: «è il *puntiren* dei piemontesi, il *pinzett* dei lombardi, il *becastecc* degli emiliani, il *porcaiolo* degli umbri, il *predicatore* delle marche. Questo vispo uccelletto è fra noi stazionario ed abbondante [...]», in cui si risente l'esigenza ai rimandi dialettali di altre regioni; nel *Vocabolario*, invece, s. v. *pinzampalo* si ha: «e saltimpalo; un uccelletto che 'dai rami secchi e sfogliati, dai pali delle viti, dalle cime dei macchioni o dei cespugli, piomba ad ogni momento sul terreno'», con una definizione ripresa a piè pari dal manuale di ornitologia di Alberto Bacchi della Lega<sup>13</sup>. Citiamo anche *albaspina*: al contrario di Passerini che la accoglie con tanto di definizione, Capelli la inserisce a lemma rimandando a

<sup>10</sup> A. MOMIGLIANO, *Alfredo Galletti, La poesia e l'arte di Giovanni Pascoli*; Luigi Pietrobono, *Poesie di Giovanni Pascoli con note*; Luigi Filippo, *La vita e le opere di Giovanni Pascoli*; Luigi Mario Capelli, *Dizionario pascoliano*, «Giorn. stor. della lett. italiana», 73 (1919), 235-41.

<sup>11</sup> *Vocabolario*, VI.

<sup>12</sup> *Dizionario*, VII.

<sup>13</sup> A. BACCHI DELLA LEGA, *Caccie e costumi degli uccelli silvani*, Città di Castello, Lapi, 1892; i volumi sono posseduti nella biblioteca del Pascoli con dedica in prima pagina: «All'amico Prof. Giovanni Pascoli».

*biancospino*. Mettendo però a confronto le due opere, si nota una precisione maggiore del *Dizionarietto*:

*Vocabolario*

**albaspina:** lo Spinobianco, *mespilus oxycantha*. Albero e arboscello della famiglia delle rosacee, buono a far macchia e siepe.

*Dizionarietto*

**biancospino:** piccolo arbusto delle rosacee, che produce in aprile e maggio fiori a corimbi bianchi o rosei ed odorosi. Cresce lungo le siepi e in luoghi selvatici, ha le foglie ovali e divise che somigliano alquanto a quelle della quercia.

In effetti, Capelli sembra essere più attento alle esigenze del vocabolo pascoliano e descrive nel dettaglio (così come lo stesso Pascoli suggeriva) ogni particolare utile alla comprensione.

Il *Dizionarietto* risulta prezioso anche per la voce *onomatopee* che raggruppa al suo interno 37 figure e per le più originali viene inserito il commento di Capelli con un rimando ad un'attestazione letteraria precedente<sup>14</sup>. Avvalendosi di altri studi critici (Capelli cita Zanette, Fusco, Cena Osimo ecc.), non si tira indietro nel commentare il linguaggio fonosimbolico di Pascoli «in cui ogni sillaba scoppia tremando e cangiando il senso spirituale, l'intenzione simbolica, così con il *finch finch è nel cielo volai*»<sup>15</sup>, anticipando di fatto la teoria continiana del linguaggio pregrammaticale e postgrammaticale<sup>16</sup>. Ancora: a rendere più accurato il *Dizionarietto* è anche la presenza delle voci straniere usate da Pascoli, e così sotto la lettera 'h' si potrà trovare *hambre, hungrig, hungry* e *hush*<sup>17</sup>; sotto la 'c' *chicken-house, cheap* ecc.; sotto la 'p' *poor* ecc. Un rapido confronto tra le definizioni inse-

<sup>14</sup> «Ricordo che queste riproduzioni esatte o geniali interpretazioni di rumori e canti non sono soltanto del Pascoli: fra i precedenti letterari anzi egli scelse non pochi esempi per le sue antologie, così [...] il *coax coax* delle rane» (JACOPO PASSAVANTI, *Lo scolaro e il maestro*, in *Sul limitare*, 389), *Dizionarietto* I, s. v. 'onomatopee', 76.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> G. CONTINI, *Il linguaggio di Pascoli*, in *Varianti e altra linguistica*, Torino 1970, 219-45.

<sup>17</sup> *Dizionarietto*, s. vv., offre le rispettive definizioni: «in ispannolo 'sono affamato'»; «in ted. 'io sono affamato'»; «in inglese 'io sono affamato'»; «Interiezione inglese per 'zitto'».

rite da Capelli e quelle date dal poeta romagnolo nella *Nota a Italy* rende più chiaro l'intento di riportare solo fatti senza interpretazione<sup>18</sup>:

<i>Nota a Italy</i>	<i>Dizionarietto</i>
Barco dicono per bastimento	I reduci dell' America dicono <i>barco</i> per bastimento
Baschetto (per <i>basquet</i> ) = paniere da metterci le figure	Bachetto: per <i>basquet</i> , paniere dei figurinai lucchesi
Bisini (per <i>business</i> ) = affari	Bisini: per <i>business</i> , affari
Candi (per <i>candy</i> ) = canditi	Candi: per <i>candy</i> , canditi
Cheap (pr. <i>Cip</i> ) vale: a buon mercato	Cheap: pron. <i>Cip</i> , a buon mercato
Checche (per <i>cakes</i> ) = paste	Checche: per <i>cakes</i> , paste
Cianza (per <i>chance</i> ) = sorte, occasione	Cianza: per canche, sorte, fortuna
Fruttistendo (per <i>fruitstand</i> ) = bottega di fruttaiolo	Fruttistendo: per <i>fruit-stand</i> , bottega di fruttivendolo
Buy images (= comprate figure)	Images: figure
Scrima (per <i>ice-cream</i> ) = gelato di crema	Scrima: per <i>ice-cream</i> , gelato di crema
Stima (per <i>steamer</i> ) = piroscifo	Stima: per <i>steamer</i> , piroscifo
Ticchetta (per <i>ticket</i> ) = biglietto	Ticchetta: per <i>ticket</i> , biglietto <sup>19</sup>

Sempre nel 1916 veniva pubblicato dalla tipografia Sansoni il *Vocabolario carducciano*<sup>20</sup>, che comprendeva due appendici ai voca-

<sup>18</sup> Vd. T. POGGI SALANI, *Appunti sul Pascoli glossatore di se stesso*, in *Studi linguistici offerti a Gabriella Giacomelli dagli amici e dagli allievi*, Padova 1997, 323-33.

<sup>19</sup> Il *GDLI* registra le voci *barco*, *scrima*, *stima*, *ticchetta* e riporta come uniche attestazioni Pascoli (*barco* è attestato anche in autori posteriori). Per *candi* offre la definizione di 'zucchero depurato e cristallizzato', Bencivenni (pm. XIV sec.). Su *barco*, *baschetto*, *bisini*, *candi*, *checche* e *cianza* si veda l'ottima indagine di G. VENTURELLI, *Pensieri linguistici di Giovanni Pascoli. Con un glossario degli elementi barghigiani della sua poesia*, Firenze 2000. Per un quadro generale sulla lingua di Italy vd. L. SERIANNI, *Il secondo Ottocento: dall'Unità alla prima guerra mondiale*, Bologna 1990, 99 e n. Sulla dialettalità di Pascoli è necessario anche T. POGGI SALANI, *Le parole del Pascoli: tra lingua e dialetto*, in *Seconda lettura pascoliana urbinata*, a cura di G. CERBONI BAIARDI, A. OLDCORN, T. MATTIOLI, Ancona 2003, 171-87.

<sup>20</sup> G. L. PASSERINI, *Il Vocabolario carducciano, con due appendici ai vocabolari dannunziani e al pascoliano dello stesso autore*, Firenze, Sansoni Editore, 1916.

bolari dannunziano e pascoliano (che chiameremo d'ora in poi *Appendice*). I cambiamenti si notano già nella prima pagina, addirittura nei primi termini su cui Gandiglio si era espresso criticandone le definizioni. *Abante*, che nel *Vocabolario* era registrato «in forza di aggettivo, per Abanteo»<sup>21</sup>, nell'*Appendice* si trasforma in *Abanti* con la seguente spiegazione: «abitatori dell'Eubea; i quali parteciparono con gli altri 'eroi venuti da mille navi' alla spedizione greca contro Troia», presa di peso dalle righe di Gandiglio: «basta leggere il verso del Pascoli, tutt'al più insieme con quello che lo precede, e anche chi non ricordi e non abbia mai saputo che gli Abanti erano gli abitatori dell'Eubea ce, celebri per la loro prodezza, presero parte alla guerra troiana»<sup>22</sup>. Dicevamo all'inizio dell'errata interpretazione della voce *abbarbagliare*; nell'*Appendice* viene resa così:

un critico, delle cui osservazioni, giuntemi un poco tardi, faccio, come posso, tesoro, mi fa notare che qui il verbo è stato usato assolutamente nel senso di *Mandar bagliori*, *sfolgoreggiare*. Mi è permesso interpretare: *Mandar bagliori*, ma tali da *abbagliare* o *abbarbagliare* gli occhi di chi ne è investito? Perché nel senso di questo vocabolo il Tommaseo – che di vocaboli s'intendeva – più si riguarda – dice – l'effetto della soverchia luce, cioè l'oscuramento degli occhi, di quel che il venire di essa luce. Dunque: *Mandar bagliori abbaglianti*<sup>23</sup>.

Riprendendo così ciò che Gandiglio aveva scritto nella recensione, ma puntualizzando attraverso l'interpretazione data dal *TB*. Insomma, pare che il monito del recensore, che accusava Passerini di «aver reso col presente vocabolario un cattivo servizio al Pascoli»<sup>24</sup>, fosse stato ben recepito dal lessicografo che aveva corredata l'intera *Appendice* di giunte e correzioni (la maggior parte proveniente dalla recensione di Gandiglio). Per concludere, si può riportare l'esempio delle voci italo-americane di *Italy*, assenti nel *Vocabolario* e aggiunte nell'*Appendice*:

<sup>21</sup> *Vocabolario*, s. v. 'abante': «in forza di aggettivo, per Abanteo; da Abante, lat. *Abas*, re di Argo, padre di Acrisio, avo di Danae e di Atlante».

<sup>22</sup> GANDIGLIO, *Passerini G. L.*, 37.

<sup>23</sup> *Appendice*, 287, s.v. 'abbarbagliare'.

<sup>24</sup> GANDIGLIO, *Passerini G. L.*, 44.

*Vocabolario**Appendice*

Baschetto: paniere; dall'ingl. *bascket*. Così chiamano in Lucchesia i reduci dall'America il Canestro nel quale i venditori di figurine di gesso recano attorno la loro fragile mercanzia

=

- Barco: per imbarco, nave nel gergo de' nostri 'reduci di Merica'
- Bisini: faccende, negozi, affari; storpiatura dall'ing. *business*
- Bordi: per Abbonati, Pensioni; dall'ing. *board*, nel gergo dei reduci dall'America
- Candi: nel solito gergo imbastardito italo americano, per Canditi
- Checche: chicche, dolciumi, pasticcini, nel parlare de' lucchesi reduci dall'America
- Cianza: la *chance* de' Francesi, fortuna, buona ventura
- Fruttistendo: ing. *fruitstand*; fruttivendolo, fruttaiuolo
- Scrima: crema, gelato di crema, nel parlar de' nostri reduci di America
- Ticchetta: biglietto; dall'ing. *ticket*

Nonostante le correzioni e le aggiunte, però, anche dopo quasi un secolo Passerini incontrerà il giudizio negativo di altri studiosi della lingua di Pascoli, ad esempio Gastone Venturelli, che nel suo studio rimproverava al *Vocabolario* dimenticanze e negligenza, soprattutto per aver letto saltuariamente le note di Pascoli e di conseguenza interpretato male le voci dialettali più significative<sup>25</sup>.

Ad ogni modo, sarebbe opportuno oggi valutare con rinnovata attenzione sia l'opera di Passerini, sia quella di Capelli, a cui va riconosciuto, senza dubbio, il merito di aver registrato e accostato, in

<sup>25</sup> Vd. VENTURELLI, *Pensieri linguistici*, 50.

vocabolari di poesia, lemmi che fino a inizio Novecento si trovavano solo in vocabolari specialistici<sup>26</sup> o dialettali<sup>27</sup>, opere di natura tecnica<sup>28</sup> e saggi scientifici.

Il contributo consegna un primo affondo su due strumenti di singolare importanza: il *Vocabolario pascoliano* di Giuseppe Lando Passerini (1915) e il *Dizionario pascoliano* di Luigi Capelli (1916). Richiamando l'attenzione sul metodo di allestimento di entrambi i dizionari, finora ben poco indagati, l'A. propone una serie di riflessioni utili a ricostruire lo sfondo storico-critico delle due opere e a rivalutarne l'apporto scientifico.

*This paper gives a first insight in to two particularly important works: the Vocabolario pascoliano by Giuseppe Lando Passerini (1915) and the Dizionario pascoliano by Luigi Capelli (1916). Drawing attention to the construction of both dictionaries, not well explored up until now, the A. attempts to reconstruct their historical-critical framework and to re-evaluate their scientific contribution.*

<sup>26</sup> Ad esempio i tre volumi di G. CARENA: *Saggio di un vocabolario metodico della lingua italiana*. I. *Vocabolario domestico*, Torino 1846; II. *Vocabolario metodico d'arte e mestieri*, Torino 1853; III. *Vocabolario dei veicoli su terra e dei veicoli su acqua e frammenti relativi ai vocaboli mercantili, alla zecca ed al cavalcare*, Torino 1860.

<sup>27</sup> I. NIERI, *Vocabolario lucchese*, Lucca 1901.

<sup>28</sup> Il già citato BACCHI DELLA LEGA, *Caccie e costumi*, 1892; la classica opera di A. BREHM, *La vita degli animali: descrizione generale del regno animale*, trad. it. di G. BRANCA e S. TRAVELLA, voll. 6, Torino - Napoli 1869.

Articolo presentato nell'agosto 2016. Pubblicato online a dicembre 2016.  
© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche,  
archeologiche e filologiche, Messina, Italia  
Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno I, 2 - 2016  
DOI: 10.6092/2499-8923/2016/1/1349

FRANCESCO GALATÀ

ESERCIZI DI TRADUZIONE A CASA PASCOLI:  
*GALLUS MORIENS\***Maria Pascoli a scuola di latino*

Maria rappresentò molto per il fratello poeta nella vita domestica, nell'attività professionale e sul versante della poesia, e gli studi degli ultimi decenni lo stanno progressivamente mettendo in luce<sup>1</sup>. Il pre-

\* Un ringraziamento di cuore alla scuola di dottorato in Scienze storiche, archeologiche e filologiche del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina, luogo di incontro e fecondo confronto in cui è stato bello crescere. Questo lavoro tanto deve all'attenta lettura di Vincenzo Fera, prodigo come sempre di consigli e intuizioni.

<sup>1</sup> Mi limito a segnalare la bibliografia poiziore. Per gli aspetti più strettamente biografici di Maria: M. SANTINI, *Candida soror. Tutto il racconto della vita di Mariù Pascoli*, Milano 2005 e S. MOSCARDINI - P. P. ANGELINI, *Maria Pascoli. La signorina di Castelvecchio*, Lucca 2015; per un focus sulla produzione poetica italiana: F. WEINAPPLE, *Le foglie levi di Sibylla. L'opera e la scrittura di Maria Pascoli*, Prefazione di E. GIOANOLA, Milano 2007, *passim*; sull'elaborazione di *Lungo la vita di Giovanni Pascoli*: C. TAGLIAFERRI, *Giovanni Pascoli visto dalla sorella Mariù (e revisionato da Marino Moretti)*, «Riv. di lett. italiana», 30/2-3 (2012), 333-48; sulle sue scritture latine: A. TRAINA, *Varia pascoliana*, 1. *I Puerilia latini del Pascoli (e il latino di Mariù)*, «Maia», 27 (1975), 89-102 [rist. in ID., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, II, Bologna 1981, 197-212, da cui citerò]; ID., *Frustuli latini pascoliani (4. L'adelfolatria pascoliana e il latino di Mariù)*, *ibid.*, 37 (1985) [rist. in ID., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, III, Bologna 1989, 275, da cui citerò]; M. PERUGI, *Le Myricae latine di Giovanni Pascoli*, *ibid.*, 38 fasc. 1 (gennaio-aprile 1986), 51-74; ID., *Altre Myricae latine (e un foglio di Sibylla)*, *ibid.*, 38 fasc. 2 (maggio-agosto 1986), 176; *Appendix pascoliana*, a cura di A. TRAINA - P. PARADISI, Bologna 2008<sup>2</sup>, 97-110; P. PARADISI, *Lo scrittoio del Pascoli latino e la prima ricezione dei «Carmina» (Prima parte)*, «Mem. scient., giurid., letterarie (Accademia Nazionale di Scienze Letteratura e Arti di Modena)», 16 fasc. 2 (2013), 73-76; per

sente contribuito muove dal recupero di un brandello di versione dell'ode alcaica *Gallus moriens*<sup>2</sup> tentata da Maria e poi da Giovanni (vd. *infra* § 2). Un'esperienza non del tutto occasionale, da considerare nell'ambito di quel particolare magistero che il poeta impartì alla più docile delle sorelle nei primi anni '90, ma che era cominciato molti anni prima con una «scuola elementare di verseggiatura» italiana.

Racconta Maria riguardo agli anni massesi, primo periodo di convivenza per i fratelli:

quand'egli era in casa, specialmente poi nelle vacanze, io me ne stavo sempre con lui, nel suo piccolo studio; e mentre egli attendeva al suo lavoro, io di faccia a lui cucivo o facevo la trina o la calzetta. Ma non di rado succedeva che mi venivano a noia i ferri, l'ago e i piombini, e prendevo invece in mano la penna per provarmi a fare dei versi. Credevo di poter imparare: non comprendevo ancor bene che poeti si nasce e non si diventa! Ed ecco che importunavo lui chiedendogli una traccia ed anche le rime per un sonetto. Ed egli sospendeva il suo lavoro e mi dava la traccia e tutte le quattordici rime non senza mettermi in via. Si può capire come m'ingegnavo. Dopo volevo la sua correzione. Ed egli, era pur buono e paziente!, si pigliava i miei poveri scarabocchi e correggeva tutto, senza per altro che ne risentisse «l'impronta mariuccevole», come si compiaceva di dire lui, dell'insieme. Che contentezza era la mia! In seguito cominciai a pasticciare da me, volendo però sempre la sua correzione che non mi negava mai. Io di quelle

una testimonianza diretta sul rapporto tra i due fratelli: C. BIONDI, *Fratello e sorella. Memorie pascoliane*, in *Studi Pascoliani*, a cura della Società Italiana Giovanni Pascoli, [I], Bologna 1927, 30-40; in generale per l'incidenza della *réunion* con le sorelle sulla maturazione anche artistica del poeta: C. GARBOLI, *Trenta poesie famigliari di Giovanni Pascoli*, Torino 1990, *passim*; per lo scambio, continuo nel tempo, tra aspetti della 'cronaca familiare' e la poesia italiana: M. CASTOLDI, *Pascoli e le sorelle*, in *Pascoli poesia e biografia*, a cura di E. GRAZIOSI, Modena 2011, 167-201.

<sup>2</sup> *Poematia et epigrammata*, III, vv. 109-164, in I. PASCOLI *Carmina*, recognoscenda curavit MARIA SOFOR. G. PASCOLI, *Poesie latine*, a cura di M. VALGIMIGLI [con la collaborazione di M. BARCHIESI], Milano 1951<sup>1</sup> (1970<sup>2</sup>), 508-13. Il testo fu composto nella prima quindicina dell'ottobre 1893 e pubblicato in una *plaque* ([G. PASCOLI], *In nuptiis Martinae & Benzoni*, Livorno 1893), che comprendeva anche *Creperia Tryphaena*, come *munusculum amicitiae* verso l'allora ministro della Pubblica Istruzione Ferdinando Martini in occasione delle nozze della figlia Teresa con il marchese Gaetano Benzoni.

mie insignificanti coserelle mi venivo formando delle raccoltine che conservo tuttora e che hanno per me tanta soavità di ricordi<sup>3</sup>.

Questa iniziale *institutio* produsse una larga messe di versi che si dispiega ampiamente perlopiù nei secondi anni '80 e in tutti i '90<sup>4</sup>, versi che fanno di Maria una precoce cultrice della 'maniera' pascoliana, in virtù dell'assidua presenza nel domestico laboratorio creativo del poeta. A partire dal 1891 Maria approfittò delle lezioni che il fratello impartiva al cuginetto Placido David venuto da Savignano, per dotarsi anche lei di una rudimentale conoscenza del latino<sup>5</sup>. Ma quale fu il livello raggiunto? Per lungo tempo si è dato per scontato che la sorella dell'«ultimo figlio di Vergilio» avesse ella stessa una «conoscenza perfetta del latino»<sup>6</sup>, anche perché questo i fratelli lasciarono credere. Alcuni versi latini apparvero pure a stampa: nel «Marzocco» del 24 luglio 1898 venne infatti pubblicata una «mirabile traduzione latina» di una poesia di Angiolo Orvieto, firmata da Mariù con l'*alias* 'Sibylla'<sup>7</sup>. Per il resto si conoscono undici brevi

<sup>3</sup> M. PASCOLI, *Lungo la vita di Giovanni Pascoli*. Memorie curate e integrate da A. VICINELLI, con 48 tavole fuori testo, Milano 1961, 273; nel manoscritto delle memorie dopo il brano veniva riportata una selezione di versi che Maria, vincendo la sua ritrosia verso la pubblicità, aveva deciso di destinare al volume «soltanto con il fine di ricordare quella dolce ed intima scuola» (M.44.1.1, 1). Tali versi vennero espunti quasi interamente dal curatore postumo Vicinelli di *Lungo la vita*; a Fiorenza Weinapple il merito di aver in parte recuperato queste pagine strappate alle memorie nel suo *Le foglie levi di Sibylla*, 133-45, in cui si può leggere un ampio campione di poesie italiane; questo materiale era già stato segnalato da PERUGI, *Altre Myricae latine*, 175-76.

<sup>4</sup> In WEINAPPLE, *Le foglie levi di Sibylla*, 157 si parla di «centinaia di poesie»: la quantificazione non è iperbolica, e il cumulo di fogliettini zeppi di versi intimi e struggenti – che stesse in questa particolare intonazione «l'impronta mariuccevole» di cui parlava il fratello? – conservati soprattutto in M.45 fa impressione. Non manca in essi l'ardita sperimentazione della sestina lirica con *retrogradatio cruciata* (M.45.6.67, 1; forse del 1893), o anche qualche composizione a tema (come quella del giugno 1906 sulla morte di don Rodrigo nel quaderno M.45.6.1, dove numerosi sono gli interventi del fratello).

<sup>5</sup> PASCOLI, *Lungo la vita*, 309 sgg. I fratelli presero con sé il cuginetto nei primi mesi del 1891 e nell'autunno del '92 poteva già cominciare gli studi regolari (*ibid.*, 344-45).

<sup>6</sup> BIONDI, *Fratello e sorella*, 35; richiamato anche da PARADISI, *Lo scrittoio del Pascoli*, 76.

<sup>7</sup> Si rimanda a PERUGI, *Altre Myricae latine*, 178-79 per un'analisi puntuale, condotta anche sulla base dell'eloquente abbozzo conservato in G.79.1.1, 176.

componimenti editi da Maurizio Perugi<sup>8</sup>, oltre a qualche brano pro-sastico. Nonostante siano tutti testi di mano di Maria (in alcuni casi anche sottoscritti «M. P.»<sup>9</sup>) e la qualità esclude che il fratello ne possa essere compiutamente l'autore<sup>10</sup>, Perugi può arrivare ad affermare che «Giovannino scrive, la sorella firma»<sup>11</sup>, nella convinzione che tutto sia da ricondursi a una semplice opera di «mistificazione» costruita dai fratelli<sup>12</sup>. Il giudizio dello studioso si fonda su una solida documentazione recuperata dall'archivio: da un lato i brevi pensieri in prosa rivolti per lo più a Giovanni (e da Giovanni spesso ripuliti dalle numerose mende), dall'altro la probabile dinamica attraverso cui Maria arriva a 'comporre' i versi a noi noti. Uno degli esercizi

<sup>8</sup> PERUGI, *Altre Myricae latine*, 51-58 (a p. 58 lo studioso chiarisce lo scopo dell'approfondito studio sui testi di Maria da lui condotto, ossia «sgombrare recisamente il terreno da qualsiasi equivoco attributivo» in relazione ai testi delle cosiddette «myricae latine» che di seguito pubblicava); i testi sono stati riproposti in [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 97-110.

<sup>9</sup> Abitudine diffusa di Maria, che firma quasi sempre, aggiungendo anche indicazioni topiche e croniche, i propri versi italiani: se da un lato ciò sembrerebbe un'orgogliosa affermazione d'autorialità, dall'altro è sicuramente da legare alla precoce e piena consapevolezza che ella ebbe del futuro dell'Archivio. Volle cioè che i futuri avventori non finissero per attribuire al fratello i suoi versicoli, complice la forte somiglianza delle grafie. Non si dimentichi che a pochi giorni dalla scomparsa del fratello, nella *Prefazione* alla prima edizione delle *Poesie varie* sottoscritta «Bologna, maggio del 1912» affermava: «sono sicura che gli occhi di lui, che miravano sempre avanti, non sarebbero più ritornati su tante vecchie carte col fine di rilevarci cose da offrire al pubblico; da poiché ora aveva tanto mutato nell'arte sua, e non usava assolutamente più certe forme antiche. Io, però, ci sono andata, sebbene col cuore affranto, pensando che (a meno che io non bruciassi tutto, cosa a cui si ribella il mio sentimento), se non oggi, forse domani, quelle carte sarebbero state esaminate da altri» (G. PASCOLI, *Poesie*, con un Avvertimento di A. BANDINI, II, Milano 1978<sup>13</sup>, 1369).

<sup>10</sup> La non attribuzione a Maria non significa attribuzione a Giovanni, né l'attribuzione a quest'ultimo è questione di grande interesse, considerata la bassa caratura delle creazioni, che se dalla sua penna in qualche forma nacquero (vd. n. 14) fu solo per esercizio della sorella.

<sup>11</sup> PERUGI, *Le Myricae latine*, 55.

<sup>12</sup> Non diversamente qualche tempo prima Traina (*I Puerilia latini del Pascoli*, 212; vd. anche ID., *Frustuli latini pascoliani*, 275) aveva relegato alla «mitologia fraterna» il presunto latino di Mariù partendo da una mendosa trascrizione compiuta dalla *soror* («necessariamente posteriore al 1905») dell'*Extrema Torquati dies*, lavoro liceale del fratello.

che il poeta sottoponeva alla sorella consisteva nel comporre versi che poi trascriveva sciogliendoli dal metro e turbando l'ordine delle parole perché Maria li ricomponesse<sup>13</sup>. Altre volte il poeta forniva il soggetto italiano, il glossario latino con le quantità delle sillabe e anche piccole dritte per la versificazione: all'alunna non rimaneva che un facile gioco combinatorio ed è quanto successo per i due distici *Tecum utinam placide possem traducere vitam* che Maria, comunque, sottoscrive «M. P. nel giorno di Pasqua 1893»<sup>14</sup>.

La documentazione nota pare dimostrare quindi che tutto dovette rimanere nell'alveo di un insegnamento di base del latino (lingua e metrica), e che la padronanza da parte di Maria restò molto limitata (Figg. 1-2).

Oltre a questi documenti, delle esperienze latine di Maria nell'archivio rimangono alcune versioni di testi del fratello, note da tempo e mai studiate: quella integrale e in redazione duplice (prosa e versi) di *Veianius*, quella dei vv. 1-38 di *Phidyle* e quella delle prime due strofi alcaiche di *Gallus moriens*<sup>15</sup>. Della prima informava la stessa Maria nelle memorie:

un giorno, siccome io m'ero divertita a tradurre in prosa e in versi endecasillabi il *Veianius*, egli per darmi un saggio del come avrebbe inteso di fare, ne sbizzò il principio<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> È il caso dei versi ricomposti da Adolfo Gandiglio (*Poem. et Ep.*, XVIII, vv. 588-97): «disticha ad exercendam sororem in versibus Latinis componendis perturbato verborum ordine a poeta dissoluta» (PASCOLI, *Carmina*, 695 e 723); questa particolare operazione era stata richiamata da Perugi come «esempio illuminante di latino-per-Mariù» (*Le Myricae latine*, 55; l'originale autografo del Pascoli, su cui si basò verisimilmente la ricostruzione di Gandiglio, si trova in M.45.2.15, 3); sull'esercizio è di recente tornata Paradisi (*Lo scrittoio del Pascoli*, 73, n. 3), ma senza aggiungere nulla di nuovo.

<sup>14</sup> PERUGI, *Le Myricae latine*, 56 (i testimoni manoscritti sono oggi segnati G.79.1.1, 184-85); l'epigramma è riprodotto in [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 105, senza alcuna notizia sul come Maria lo 'compose'.

<sup>15</sup> Le ultime due segnalate da PERUGI, *Altre Myricae latine*, 176, e, mi pare, mai più menzionate da altri.

<sup>16</sup> M. PASCOLI, *Lungo la vita*, 349. I saggi di autotraduzione del *Veianius* sono editi criticamente in F. PONTANI, *Veianius italicus*, «Paragone (Letteratura)», 50, nn. 24-25-26 [594-595-596] (Agosto - Dicembre 1999), 81-93. Il fatto che di tali saggi

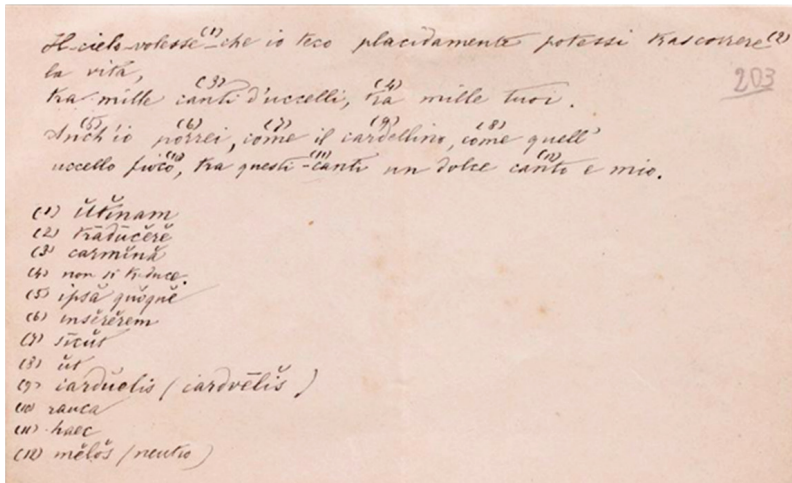


Fig. 1 - ACP, G.79.1.1, 185 (part.); autografo di Giovanni.

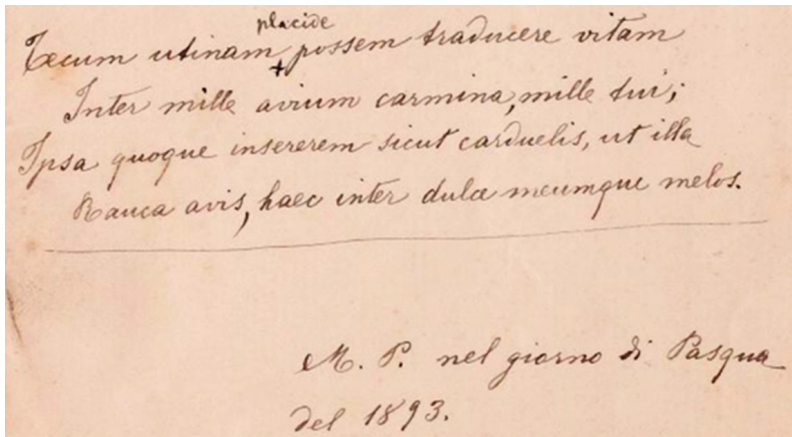


Fig. 2 - ACP, G.79.1.1, 184 (part.); autografo di Maria.

La versione di Mariù è conservata in un quadernetto oggi segnato G.82.4.8. Sulla copertina si legge: «Traduzione del *Veianius* in Ita-

siano conservati abbozzi preparatori in un quaderno (G.74.4.1, 32) e quindi stesure ancora con correzioni in G.70.7.5, 2-3 fa pensare che la loro elaborazione non fu così estemporanea come Maria ricordava (vd. *infra*).

liano. Prosa e versi sciolti M. P.»<sup>17</sup>. Contiene nelle pagine 2-8 una redazione in prosa e alle pagine 9-15 la redazione in versi della medesima versione. Entrambe sono evidentemente delle trascrizioni in pulito e presentano qualche saltuaria traccia di revisione sempre di mano di Maria. Ecco la resa dell'inizio del poema<sup>18</sup>:

*Veianius* (vv. 1-12)

Mane coronatos aestivo flore penates  
halantemque rosis visit viridemque marino  
rore focum, mundamque domum miratur, ut omnis  
splendeat assiduo purgata labore supellex;  
et placare lares pingui Veianius agna  
atque mola salsa properat: tum mica corusca  
dissilit aut prunae crepitans ardore voratur,  
tum reliquos nidor pervincit lentus odores.  
Namque anno redeunte dies hic gaudia festus  
magna refert, ex quo proprio *latet abditus agro*,  
et rude donatus tandem sibi vivere coepit,  
naribus et calidi fumum abstergere cruoris.

G.82.4.8, 2

La mattina Veiano visita i penati inghirlandati dai fiori estivi, e il focolare odorante di rose e verde di rosmarino; e osserva con piacere la casa netta, come splenda tutta la supellettile pulita con assidua fatica; e s'affretta a placare gli Dei con una grassa agnella e con mola salsa. Ora scoppia una briciola di sale scintillante, o dall'ardore del carbone acceso è divorata crepitando; ora l'odore pingue

G.82.4.8, 9

I penati di fiori inghirlandati e di rose olezzante e tutto verde di rosmarino il focolare, Veiano visita all'alba. E la pulita casa guarda ammirando, e come ogni utensile lustri, nettato con assidua cura. Allor s'affretta a scongiurar gli dei con mola salsa ed una pingue agnella. Sfavillando le briciole del sale schizzan, in parte la fiammante braglia le divora con crepiti leggieri.

<sup>17</sup> Riprodotta in *Giovanni Pascoli 1855-1912 vita, immagini, ritratti*, a cura di V. CERVETTI, Parma 2012, 171.

<sup>18</sup> Mi attengo in queste come nelle successive trascrizioni alle caratteristiche dell'originale; non intervengo quindi sull'interpunzione, in genere piuttosto particolare nella sua parsimonia quando è Maria a scrivere.

dell'arrosto supera gli altri odori dei fiori. Poichè questo giorno festivo, dall'anno ricondotto, apporta grande gioia da quando nel proprio campo Veianio vive nascosto, e regalato della rude finalmente cominciò a vivere per sè e tergere dal naso il vapore del caldo sangue.

Infin gli olezzi degli sparsi fiori supera il nidor grave dell'agnello. Chè questo di col volgere dell'anno riporta una gran festa, una gran gioia dacchè vive nascosto in quel podere suo, dacchè preso il premio della rude la sua vita fu sua, dacchè del caldo vapor di sangue ei liberò le nari.

In calce alla redazione in versi si legge la sottoscrizione con data: «21 Settembre 1892 | M. P.»<sup>19</sup>. Si può condividere il giudizio di Filippomaria Pontani che parla di «esercizi di ben modesto valore letterario ed esegetico»<sup>20</sup>, ma bisogna comunque riconoscere che la versione è piuttosto corretta, anzi, chiudendo un occhio su alcune improprietà linguistiche della resa, la si potrebbe dire quasi prodigiosa per chi studiava latino da poco più di un anno. È chiaro che la maggiore incidenza di una molto probabile 'direzione' di Giovanni andrà riconosciuta nella versione in prosa, ma con ciò non si escludono interventi sulla forma dei versi del tipo documentato sulla versione manoscritta di *Phidyle* di cui si dirà a breve. La qualità generale dell'endecasillabo lascia a desiderare, ma alcune soluzioni espressive paiono invece felici, e molto pascoliane. Come anticipato, però, Maria era una imitatrice – consapevole? – della maniera pascoliana e i suoi versi italiani sono sempre pieni della stilematica e dei movimenti della poesia del fratello. Eventuali somiglianze, espressive o ritmiche, non possono pertanto costituire *a priori* elemento per formare un giudizio. Anche Perugi su questo punto mantiene una legittima prudenza, limitandosi a dire che «in massima parte» l'esercizio sul *Veianius* doveva essere farina del sacco di Mariù, sebbene «qua e là traspare la mano, o quantomeno l'influsso, del fratello»<sup>21</sup>. Tuttavia, per quanto l'atto del tradurre e quello del

<sup>19</sup> Essa dovrebbe valere per l'intero quadernetto.

<sup>20</sup> PONTANI, *Veianius italicus*, 91 n. 10.

<sup>21</sup> PERUGI, *Altre Myricae latine*, 174 e n. 19; *ibid.* concludeva: «per Mariù traduttrice in volgare non si può dunque parlare di mistificazione *tout court*: anche se è ragionevole ipotizzare che la sua esperienza di latinista, a quell'epoca, doveva essere

comporre appartengano a due gradi distinti della padronanza di una lingua, la versione di un testo poetico come il *Veianius*, non certo scevro di idiotismi e gergalismi, la quale non presenti gravi svarioni, documenterebbe comunque una buona conoscenza, cosa che Perugi stesso aveva potuto escludere attraverso le «penose esercitazioni» da lui edite<sup>22</sup>. È chiaramente una contraddizione che si può forse sanare valutando altri dati.

La parziale versione di *Phidyle* è conservata, come già segnalava Perugi<sup>23</sup>, in M.45.5.44, 2-3. Non ci sono elementi per una datazione precisa, ma difficilmente essa si colloca molto oltre l'oro conseguito dal poemetto al *certamen* olandese nel marzo 1894. In questo caso la versione presenta anche tracce di una revisione, essenzialmente formale, da attribuire alla mano di Giovanni<sup>24</sup>. Eccone i versi iniziali:

*Phidyle* (vv. 1-7)

O fons Bandusiae gelidis qui reddere riuus  
et rauco uisus uenusinum murmure fontem,  
longinquas ipso lymphas mihi nomine iussus  
Bantinosque refers saltus laetumque Forentum,  
ut lassus redeo, ut uideo caua saxa libenter  
teque sub ilicibus qui tramite serpis opaco,  
hic ducis uarios uena saliente colores!<sup>25</sup>

M.45.5.44, 2

O fonte di Bandusia, che sembrasti  
raffigurar la venosina fonte  
con le fredde acque e col mormorio roco,

ancora troppo limitata per consentirle di prescindere dai robusti sussidi che il fratello le avrà di buon grado fornito».

<sup>22</sup> *Le Myricae latine*, 59.

<sup>23</sup> PERUGI, *Altre Myricae latine*, 174.

<sup>24</sup> Gli interventi del poeta sono solo in parte segnalati *ibid.* (nella correzione al v. 15 è da leggere «foro» e non «foco»). Della versione si sta occupando, in margine all'edizione critica di *Phidyle* che va allestendo, Claudia Castorina.

<sup>25</sup> Riproduco il testo nella veste grafica con cui apparve nella *princeps* olandese *Phidyle. Carmen Johannis Pascoli Liburnensis in certamine poetico Hoeufftiano praemio aureo ornatum*, Amstelodami 1894.

e quindi io volli che tu ricordassi  
 l'onde lontane e le Bantine balze  
 e il fertile Forento anche col nome,  
 oh come stanco a te faccio ritorno!  
 come lieto rivedo i cavi sassi<sup>26</sup>  
 e te che scorri come lunga serpe  
 di sotto l'elci per l'ombrosa via,  
 qui con la vena zampillante rendi  
 vari colori.

Dal breve *specimen* si può già intendere che si tratta ancora una volta di una versione sostanzialmente corretta e non spregevole nella forma, per giunta con alcune soluzioni notevoli<sup>27</sup>. Se fosse questo il livello delle competenze di Maria, bisognerebbe rivedere il giudizio espresso da più parti sul suo latino. Da un imbarazzo tale sarebbe difficile uscire se non ci venisse in soccorso l'abbozzo di versione del *Gallus moriens*.

#### *Gallus moriens tra Maria e Giovanni*

Delle testimonianze in lingua latina si hanno per lo più belle copie, che consegnano comunque tracce eloquenti: spesso è facile intravedere sotto la correzione l'errore marchiano e quasi sempre i versi sono scanditi con i segni di quantità sopra o sotto le sillabe. Le traduzioni di cui s'è finora discorso sono conservate in testimone unico e hanno tutte le caratteristiche di copie in pulito. Di esse non si conservano abbozzi d'alcun genere, che ne chiariscano il processo compositivo. Molto diversa è la situazione di *Gallus moriens*.

Perugi attribuiva a Maria «due abbozzi di traduzione in prosa e uno (in pulito) in versi» conservati in un foglio numerato 2-3 (*recto* e

<sup>26</sup> Verso corretto dal Pascoli da «come rivedo di buon grado i sassi | cavi».

<sup>27</sup> Degna di considerazione l'interpretazione di «drupae [...] olivae» (v. 30) come «olive cadute», sulla scorta dell'etimologia offerta da Plinio e riportata nel Forcellini (s.v. 'Drupa'): «Graeci dicunt *drypetas* teste *eod. citat. [scil. Plin.] 15. Hist. nat. 1. 2. (6). Unde drupa facta est: a δρῦς quercus, arbor, et πέτω cado: quia maturescentes tunc sunt praecipue caducae, ut Plin. loc. cit. 17. Hist. nat. 24. 37. (230) scribit».*



ricordi! M. Pascoli». Il *recto* del foglio<sup>28</sup> contiene in alto a sinistra una trascrizione delle prime due strofi alcaiche del *Gallus moriens* con a destra un abbozzo di versione in prosa, ripreso e sviluppato in basso, all'altezza di metà pagina. Immediatamente sotto si legge una versione omeometrica delle stesse due alcaiche e del principio della successiva. Va subito rilevato che il testo latino e i due abbozzi pro-sastici sono sicuramente di mano di Maria, mentre la resa in versi è autografa di Giovanni. Questo solo dato basta già ad accrescere l'interesse verso il documento. Esso racconta icasticamente un episodio in sé concluso. Messa da parte i merletti e le trine, Maria prende il prezioso opuscolo per le nozze Benzoni-Martini costato un «sallassino»<sup>29</sup> e comincia a trascriverne un penso di otto versi, con attenzione ma non in una delle belle grafie di cui è capace, trattandosi di un esperimento esclusivamente domestico:

Hic hic ubi ictus volnere candidum  
pectus sarissae figit humo manum  
et colla torquatus reflexit  
languida poplitibus solutis,  
  
notis obibat fluminibus procul  
viscique sacri robore fertili.  
Non, brenne, Theutates viarum  
te inmemorem, sate nocte, ducet.

Subito in margine aggredisce il testo e così cerca di tradurre<sup>30</sup>:

qui qui dove *ferito*

qui qui dove] il petto colpito dalla ferita della sarissa *fissi la terra*

<sup>28</sup> Sul *recto* si leggono i versi «e sola, sola o realtà rimani | sola rimani e così triste e dura; || Tu mi neghi la speme del domani», di mano di Maria.

<sup>29</sup> Puntualizza Maria (*Lungo la vita*, 359): «l'importo totale di Lit. 95 fu ridotto a 90, e fu immediatamente saldato. Si prese quel sallassino in pace, pensando che certamente il Martini avrebbe da un giorno all'altro provveduto alle sue necessità di vita e di studio».

<sup>30</sup> L'abbozzo è un garbuglio di ripensamenti: riproduco pertanto di volta in volta insieme ai molti ritorni anche la parte di testo invariante, compresa tra parentesi quadre; in corsivo sono le parti cassate; con i punti alti le lettere non decifrate.

qui qui dove il petto colpito dalla ferita della sarissa] la *candida* mano .....  
terra

qui qui dove il petto candido colpito dalla ferita della sarissa la mano]  
punta alla [terra], e *la collana o torquato splende languida giù pei garretti  
rilassati*

qui qui dove il petto colpito dalla ferita della sarissa la mano punta alla terra,  
e] il [coll]o cinto della collana languido poiché i garretti sono rilassati.

Le difficoltà sono patentissime e impietoso sarebbe stare a rilevarle una per una. Si segnala da sé la resa temporanea di «figit humo» con «fissi la terra», «candidum» concordato con «manum», «collana» che traduce «colla»<sup>31</sup>. Nel secondo tentativo la versione fila decisamente meglio, sebbene non senza errori, fino all'ultimo passo:

qui qui dove il candido petto colpito dalla ferita della sarissa la mano punta  
alla terra e poiché i garretti sono rilassati il collo piega cinto della collana,  
morrà dai noti fiumi lontano e dal *vischio* sacro

qui qui dove il candido petto colpito dalla ferita della sarissa la mano punta  
alla terra e poiché i garretti sono rilassati il collo piega cinto della collana,  
morrà lontano<sup>32</sup> dai noti fiumi e dal]la [sacr]a pianta fertile del vischio. Non  
te dimentico o *brenno*

qui qui dove il candido petto colpito dalla ferita della sarissa la mano punta  
alla terra e poiché i garretti sono rilassati il collo piega cinto della collana,  
morrà lontano dai noti fiumi e dalla sacra pianta fertile del vischio. Non te  
dimentico] delle vie, o brenno, conduce il Teutate *nella seminata notte*

qui qui dove il candido petto colpito dalla ferita della sarissa la mano punta  
alla terra e poiché i garretti sono rilassati il collo piega cinto della collana,  
morrà lontano dai noti fiumi e dalla sacra pianta fertile del vischio. Non te  
dimentico delle vie, o brenno] figlio della notte[, condu]rrà il Teutate

<sup>31</sup> Con 'garretti' Maria aveva reso 'poplites' anche nella versione del *Veianius* (v. 73: «poplitibus tremit infractis»): «tremano i suoi garretti quasi infranti» (v. 108, in G.82.4.8, 13), che nella redazione prosastica suonava «trema coi popliti come spezzati» (G.82.4.8, 6). La soluzione meno culta è in linea con il gusto pascoliano: vd. *Poemi conviviali, L'ultimo viaggio (I, La pala)*, v. 4: «Stanco giungeva da un error terreno, | grave ai garretti, ch'egli avea compiuto | reggendo sopra il grande omero un remo».

<sup>32</sup> Il riposizionamento di «lontano» è indicato attraverso numeri posti sopra le parole.

A questo punto, dopo «seminata notte», la penna sarà passata nella mano di Giovanni, che pure non avrà lesinato dritte anche prima, levando dall'imbarazzo evidente la volenterosa sorella, e per dare subito una svolta a così penosi tentativi il poeta non trovò di meglio che proporre una traduzione metrica. Eccone subito il testo:

Qui dove aperto nel petto candido  
 da una sarissa su la man reggesi  
     e sciolti già i popliti piega  
     cinto di torque il collo languente,  
 lontano ai noti fiumi, alle roveri  
 morrà, che il sacro visco producono:  
     Non, brenno<sup>33</sup>, figlio de la notte  
     te sviato ridurrà<sup>34</sup> Teutate.  
 Qui morrai: qui, qui.

Ma prima di parlare di questa versione, un indugio di portata più generale sull'esercizio di Maria. Il documento è notevole per più ordini di motivi. Esso intanto ci permette, con le sue ripetute correzioni *inter scribendum* e la sua 'naturalizza', di osservare la traduttrice in presa diretta, nel momento in cui si confronta immediatamente con il testo: gli inciampi continui sono indicativi del modo di ragionare sul latino della traduttrice e tradiscono poca confidenza anche con le declinazioni oltre che con il lessico di base. Negli altri casi, s'è detto, disponiamo solo di copie in pulito, pacifiche e relativamente corrette, che ci consegnano una realtà bidimensionale, che nega ogni possibilità di comprendere i percorsi compositivi pregressi: senza arrivare, e *silenzio*, ad affermare che chi ha ferreamente retto l'archivio per quarant'anni dopo la morte del poeta abbia deciso cosa i futuri frequentatori delle carte di Casa Pascoli avrebbero dovuto leggere e cosa no<sup>35</sup>, è le-

<sup>33</sup> Scritto su «figlio».

<sup>34</sup> Corretto da «addurrà».

<sup>35</sup> Fiorenza Weinapple nota che «relativamente pochi sono i componimenti che si possono definire allo stato di abbozzo: la maggioranza presenta testi finiti, in bella calligrafia, con nessuna o pochissime correzioni» e che «il 'laboratorio di scrittura' di Maria sembra essere stato accuratamente soppresso, probabilmente da lei stessa» (*Le foglie levi di Sibylla*, 157). Maria fu una perfetta custode dell'Archivio ed è da

gittimo però sospettare, sulla base dell'abbozzo del *Gallus*, che la «direzione di Giovannino»<sup>36</sup> abbia inciso pesantemente sui prodotti finiti che leggiamo. Dall'altro canto, la maggior parte dei *latini* di Maria, che comunque dimostrano senso della lingua, arguzia e qualche volta creatività nel lessico, oltre che perizia nella non semplice arte dell'epigramma, risale a tempi anteriori la data di composizione di *Gallus moriens*, e della relativa versione. Ciò basta già ad aggravare l'ipoteca del dubbio su di essi posta da subito da Traina e Perugi. Non si tratta solo delle sospette consonanze con la poesia del fratello, quanto piuttosto di ammettere apertamente che chi concordava nell'ottobre «manum» a «candidum» non poteva nell'aprile precedente scrivere un testo del genere:

Tinnula caeruleo procul aera sonantia caelo  
 Ponere nunc nebulas tristitiamque iubent.  
 Ast ego corde premo, Deus o mihi parce, dolorem;  
 Intus mi est aliquid vivere quod nequeat;  
 Fulgida quod tecum conscendere ad astra vetatur:  
 Decisis pennis spes, Pater, illa iacet<sup>37</sup>.

escludere che qualche autografo del poeta possa essere stato volontariamente eliminato o manomesso; diversa invece doveva essere la considerazione delle proprie cose, al punto che se da un lato teneva a distinguerle da quelle del fratello magari anche per lasciare un segno di sé, dall'altro, per pudore o disinteresse, non avrà ritenuto opportuno conservare i propri abbozzi. Ciò si dice in considerazione della quasi ossessiva cura con cui i due fratelli custodivano tutto.

<sup>36</sup> «Esercitazioni di poesia latina di M. P. sotto la direzione di Giovannino» si legge nella fascetta di condizionamento di M.45.7.1 contenente alcuni testimoni dei *latini* di Maria tra cui il concettoso [*Rimpianto*] di [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 102. Un piccolo documento pubblicato in PERUGI, *Le Myricae latine*, 54 è altamente indicativo delle dinamiche di coppia: a Maria che scrive «correggi mio adorato Giovannino: non ti rincrescano pochi minuti per il tuo Ciamurin che ti vuole tanto bene. Ciamurin ti ha liberato da qualche quarto d'ora noioso oggi, mostragli la tua soddisfazione», il poeta replica: «a iò fatt, Ciamurín. A so content. Punto: *quasi* lodevole».

<sup>37</sup> Traggio il testo da PERUGI, *Le Myricae latine*, 56; si legge anche in [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 104, dove i curatori intervengono al v. 4 per sostituire il punto e virgola finale con la più congrua virgola, contro però l'avvertimento di Perugi che proprio l'interpunzione in fine verso era frutto di revisione probabilmente pascoliana; da ripristinare al v. 6 «pennis» per «pinnis» sulla base del testimone autografo di Maria (G.79.1.1, 184; correttamente già in PERUGI, *loc. cit.*). L'epigramma si legge nello stesso foglio in cui sono riportati in pulito i distici *Tecum utinam placide*

Distici orgogliosamente sottoscritti, *more suo*, «M. P. nel giorno di Pasqua del 1893», ma che in effetti sono «quanto di più pascoliano e lontano da Maria si possa immaginare»<sup>38</sup>. Non è il caso di arrivare a parlare di ‘mistificazione’, poiché, seppure si riconosca un’effettiva alterazione della verità, è difficile vedere in questa dell’astuzia, e quindi del dolo: come per i *latini* poetici così per i prodotti versori di Mariù decisiva sarà stata la condiscendenza – oltre alla notoria «lima d’oro» – del fratello, cui d’altra parte non doveva dispiacere che si formasse un alone quasi mitico intorno al suo ‘nido’, che andava così a nobilitarsi e configurarsi come un asilo di poesia. Non poco importante è inoltre che Maria dei ‘propri’ versi latini e delle prove versorie non farà mai menzione dopo la pubblicazione marzocchesca<sup>39</sup>.

L’interesse verso la sorella del poeta da parte dei critici pascoliani è più che giustificato, quando non scada in morbosità o biografismo. Sul frontespizio della *princeps* dei *Carmina* leggiamo «collegit Maria soror», mentre su quello dell’edizione del 1930 (riproposto nel frontespizio latino dell’edizione mondadoriana) che ha fissato il testo per le successive, campeggia «recognoscenda curavit Maria soror»<sup>40</sup>. E, se si scorrono i carteggi inediti intercorsi tra la *soror* ed Ermenegildo Pistelli prima, e Adolfo Gandiglio poi, si capisce come troppo spesso ella fosse il *medium* obbligato tra testimone manoscritto e editore. I *Carmina* ebbero due curatori d’eccezione per i tempi, un filologo della scuola storica fiorentina<sup>41</sup> e uno dei più fini

*possem traducere vitam*, di cui s’è detto *supra*, e si può legittimamente sospettare una genesi simile.

<sup>38</sup> [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 104.

<sup>39</sup> Come detto (*supra*, n. 3), nelle memorie arriverà a inserire una snella silloge di versi italiani, ma dei latini come delle proprie versioni non è traccia. Rimane una forma di vanità nelle numerose sottoscrizioni, ma non si può escludere che esse esaurissero la loro funzione nel momento in cui i testi venivano donati al fratello e quindi conservati come ricordo familiare.

<sup>40</sup> IOANNIS PASCOLI *Carmina*, recognoscenda curavit MARIA SOROR, appendicem criticam addidit A. GANDIGLIO, Bologna 1930. Per le cure di Maria furono editi postumi anche i volumi di *Poesie varie* (1912), *Traduzioni e riduzioni* (1913), *Poemi del Risorgimento* (1913), *Patria e umanità* (1914), *Nell’anno mille* (1924), *Antico sempre nuovo* (1925), per i quali ebbe comunque consulenti di primo piano.

<sup>41</sup> Vd. E. DEGANI, *La filologia greca nel secolo XX*, in Id., *Filologia e storia*, II, Hildesheim 2004, 1100-1; *Gli archivi della memoria: bibliotecari, filologi e papi-*

latinisti del primo Novecento<sup>42</sup>, eppure le loro edizioni appalesano limiti a volte poco comprensibili proprio in relazione alla statura di chi le curò. Quale, in tali limiti, la parte di Maria? Sarà proprio questo da valutare, anche attraverso la delineazione, *sine ira et studio*, di un profilo culturale della sorella dell'autore e della sua enorme rete di relazioni.

Strettamente connessi ai tentativi della sorella sono i versi autografi di Giovanni. Ancora dalle memorie di Maria sappiamo che l'esemplificazione originale rientrava nel metodo didattico del Pascoli:

per trasfondergli [*sc.* al cuginetto Placido] le idee e addestrarlo a svolgerle con larghezza, Giovannino, dopo avergli corretto il lavoro dai semplici errori, glielo rifaceva del tutto lui sotto i suoi occhi, ragionando su tutto ciò che scriveva e facendogli osservare in quanti modi si poteva dire una stessa cosa. Poi glielo faceva confrontare col suo. Il profitto era sensibilissimo<sup>43</sup>.

Il poeta, è noto, indulse relativamente poco all'autotraduzione. Sarebbe forse stato «il lavoro riposato e delizioso della sua vecchiaia, se avesse potuto averla; e avrebbe fatto delle versioni alquanto libere come poemi ricomposti in italiano»<sup>44</sup>. Le uniche autoversioni che videro la stampa, *vivente auctore*, sono quelle, molto legate all'occasione, dei due inni del 1911. Escluse alcune prosastiche per la sorella Ida (di *Mons Titan*<sup>45</sup>, *Sermo*) e altre poco significative sempre in prosa di testi di *Poematia et Epigrammata*, gli unici saggi di versione di sicuro interesse che rimangono sono quelli dal *Veianius* e del *Re-*

*rologi nei carteggi della Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di R. PINTAUDI, Firenze 1996, 57 sgg.; P. PRUNETI, *Ermenegildo Pistelli (1862-1926)*, in *Hermae. Scholars and Scholarship in Papyrology*, ed. by M. CAPASSO, Pisa 2007, 77-79.

<sup>42</sup> Vd. A. TRAINA, *Adolfo Gandiglio, un "grammatico" tra due mondi*, con una bibliografia ragionata a cura di M. BINI, Bologna 2004.

<sup>43</sup> M. PASCOLI, *Lungo la vita*, 310; a questa pratica sono da ricondursi molte versioni realizzate in classe dal romagnolo, come quelle da me editate in 'Scuola da artista'. *Traduzioni del Pascoli nel Liceo di Matera (1883-1884)*, «Schede umanistiche», 28 (2014), 66 e sgg.

<sup>44</sup> *Ivi*, 349.

<sup>45</sup> Vd. C. MAZZOTTA, *Un inedito volgarizzamento d'autore dell'alcaica al Monte Titano*, «Riv. pascoliana», 1 (1989), 175-82.

*ditus* di *Catullo* *calvos*<sup>46</sup>. L'uno, in forma di due madrigali, sembra quasi prendere lo spunto dal poema latino per poi divagare su timbri tipicamente myricei tanto che l'ultimo editore a ragione può parlare di «un esperimento poetico italiano a pieno titolo, che sviscera dall'opera latina una *Stimmung* particolare, appena visibile, e la cala in panni italici, portandola a esiti di notevole modernità»<sup>47</sup>. L'altro è una traduzione della sezione XII della *satura* catulliana del 1897, organizzato in due terzine di novenari dattilici (ABA CBC) seguite da due strofe composte di tre novenari dattilici e un ternario (DEDf GEGf)<sup>48</sup>. Questi due esperimenti insieme agli inni del centenario, pur se tutti diversi tra loro, ci danno la misura di cosa Pascoli intendesse per autotraduzione, e forse più in generale per traduzione<sup>49</sup>. Di natura

<sup>46</sup> Autoversioni, ma dall'italiano al latino, sono anche le già menzionate 'Myricae latine' edite da Perugi (*Le Myricae latine*, 58-74), riprese in [TRAINA - PARADISI], *Appendix pascoliana*, 85-96: sono esercizi da collocarsi intorno al 1893 in cui il primo editore vide «un episodio paradigmatico di 'training' bilingue rispetto alla composizione dei grandi carmi hoefuffiani» (*Altre Myricae latine*, 167); sono prodotti molto diseguali tra loro e dall'attribuzione non sempre pacifica.

<sup>47</sup> PONTANI, *Veianius italicus*, 90. Se si presta fede al ricordo su riportato di Maria riguardo l'occasione in cui le versioni pascoliane sarebbero nate, allora queste andranno retrodatate al 1892, giacché, come s'è visto, in calce alla traduzione in sciolti si legge la sottoscrizione «21 Settembre 1892».

<sup>48</sup> In PARADISI, *Contributi alla storia*, 33 e n. 138 un'ipotesi di datazione e una sintesi del dibattito critico intorno a questo «unico esempio di autotraduzione-rifacimento di un brano dei *carmina Hoefuffiana*».

<sup>49</sup> Le traduzioni pascoliane, dagli autori antichi come dai moderni, sono molte e soprattutto molto diseguali tra loro anche perché distanti cronologicamente le une dalle altre. A oggi è difficile esprimere un giudizio sull'evoluzione dell'arte versoria pascoliana e della speculazione a essa sottesa, perché nella raccolta *Traduzioni e Riduzioni*, ideata da Maria (Bologna, Zanichelli, 1913<sup>1</sup>) e progressivamente ampliata da altri (fino a Milano, Mondadori, 1958<sup>9</sup> che fissa la *vulgata*), è confluito un po' di tutto in maniera indiscreta e la maggior parte dei testi resta senza datazione e informazioni riguardo all'occasione in cui vennero realizzati. Sta mettendo ordine in questa complessa situazione Francesco Citti, che a partire dagli studi fondativi *In margine all'edizione di Traduzioni e riduzioni*, «Riv. pascoliana», 19 (2007), 33-70 (una radiografia della tradizione a stampa a pp. 39-46) e *In margine all'edizione di Traduzioni e riduzioni (2)*, *ibid.*, 22 (2010), 21-59, ha evidenziato in troppi casi l'inattendibilità della lezione *vulgata*. Un lavoro importante dagli ampi riverberi, se si pensa che quanto Pascoli scriveva riguardo alla traduzione dei classici nella prolusione pisana del 1903 (G. PASCOLI, *La mia scuola di grammatica*, in *Id.*, *Prose*, I, *Pensieri di varia umanità*, Premessa di A. VICINELLI, Milano 1971<sup>4</sup>, 247: «si tratta

molto diversa è il saggio di versione dal *Gallus moriens*, per la sua evidente estemporaneità.

La strofe alcaica è qui riprodotta secondo la tecnica sillabico-accentativa di matrice chiabreresco-carducciana. Mentre gli endecasillabi sono dei regolari doppi quinari (primo emistichio piano, secondo sdrucchiolo), nei novenari (dattilico l'uno, giambico l'altro) come nei decasillabi (con accenti di 1<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup> il primo, di 3<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup> il secondo) la varietà delle sedi ictate sembrerebbe, per Pascoli, quanto meno anomala, sebbene parzialmente 'autorizzata' dall'esperienza carducciana<sup>50</sup>. Data la singolarità di questa prova metrica è opportuno guardare a essa con cautela. Difficilmente si potrà qui parlare di sperimentazione vera e propria. Si tratta piuttosto, considerata l'occasione restituita dal manoscritto, di versi improvvisati e quindi poco meditati, che non implicano un'adesione, neppure momentanea, alla metrica delle *Odi barbare*. È un saggio esemplificativo con probabile finalità didattica, oltre che una delle prove di bravura, di quelle che innamoravano la sorella, e con cui il poeta volle dimostrare – a chi solo in parte poteva capire – di poter manovrare in agilità la tecnica del vecchio maestro, che anni più tardi definirà, allo stesso tempo liquidandola, come «opera d'incantesimo»<sup>51</sup>. Nel sistema prosodico-

[...] non di conservare all'antico la sua anima in un corpo nuovo, ma di deformargliela meno che sia possibile; si tratta di scegliere per l'antico la veste nuova, che meno lo faccia parere diverso e anche ridicolo e goffo. Dobbiamo, insomma, osservare, traducendo, la stessa proporzione che è nel testo, del pensiero con la forma, dell'anima col corpo, del di dentro col di fuori»), non solo spiega molti suoi esperimenti versori, ma si attaglia alla perfezione ai madrigali di Veiano e ai versi del *Reditus* di *Catullus localvos*, in certo modo non molto lontani dalla tenue ballata minore usata nel 1884 per rendere un'anacreontica o dal registro comico-realistico studiato a tavolino per certe favole fedriane o oraziane: vd. GALATÀ, 'Scuola da artista', 66 e sgg.

<sup>50</sup> «L'unica variante che Carducci talora introduce riguarda il quarto verso della strofe, l'alcaico decasillabo, che Chiabrera rende sempre con un decasillabo trocaico [...] e che nelle *Odi barbare* riceve [...] accentazioni variabili, contentandosi evidentemente il Carducci di una semplice trasposizione sillabica dell'originale»: F. BAUSI - M. MARTELLI, *La metrica italiana. Teoria e storia*, Firenze 2010, 251.

<sup>51</sup> G. PASCOLI, *A Giuseppe Chiarini della metrica neoclassica*, in Id., *Prose*, I, 956-57: «pensavo e penserei che i metri barbari s'avessero invece a chiamare Carducciani e dovessero lasciarsi a lui solo, e cessare in lui, per continuare nei secoli la loro vita inconsumabile ma singolare. E ai giovani che si provano nel campo dell'arte, mi sembra ora di dover dire che non si consumino in vani tentativi. Il Carducci o il d'An-

accentativo della poesia neoclassica pascoliana, codificato sul finire del secolo nelle *Regole di metrica neoclassica*, la strofe alcaica risulterà del tutto sganciata dalla tecnica delle *Barbare* carducciane<sup>52</sup>. Ne rimane un solo esempio nella versione di Hor. *carm.* 1, 31 inserita nella raccolta *Traduzioni e riduzioni* con il titolo *Il voto del poeta*, di cui riporto le prime strofi a scopo esemplificativo:

Che mai nel nuovo tempio il poeta al dio  
domanda, mentre versa il vin nuovo dal-  
    la tazza, e prega? Non le messi  
    fertili della Sardegna opima,  
e non le ricche mandre dell'arsa mia  
Calabria, non l'oro Indo e l'avorio, non  
    i campi cui con placid'acqua il  
    tacito fiume del Liri rode<sup>53</sup>.

Non sono invece a oggi noti altri testi pascoliani in strofi alcaiche con riproduzione sillabico-accentativa<sup>54</sup> e per trovare un termine di confronto dobbiamo fare riferimento a una testimonianza inedita proveniente ancora dall'Archivio di Castelvecchio. Nella carta sciolta segnata G.79.3.4, 19-18 (*recto* e *verso*) si legge una versione da Orazio (*carm.* 3, 4, 1-56) in strofi alcaiche barbare<sup>55</sup>: le continue corre-

nunzio sono riusciti, più e meno, a un'opera d'incantesimo, di cantare a un modo ed essere intesi in un altro, e di rappresentare il presente e farci apparire in lontananza il passato; ma sono maghi essi, e i nostri giovani né sono né devono cercar d'essere».

<sup>52</sup> Nelle dette *Regole* l'alcaico endecasillabo è scandito come «un'anacrusi breve o lunga, una dipodia trocaica, un dattilo, una dipodia trocaica catalettica» (PASCOLI, *Prose*, 1005), l'enneasillabo come «due dipodie trocaiche precedute da anacrusi» (*ibid.*) e il decasillabo come «un doppio adonio [...] cioè due dattili e due trochei» (*ibid.*, 1004). Per l'esemplificazione di tali metri il poeta ricorre ai versi della traduzione oraziana di seguito citata, presumibilmente composta *ad hoc*, come già ipotizzato per altre versioni (vd. F. CITTI, *Materiali su Pascoli interprete di Orazio*, «Eikasmos» 21, 2010, 451 e 470).

<sup>53</sup> F. CITTI, *Ancora su Pascoli traduttore di Orazio*, «Lexis», 29 (2011), 350.

<sup>54</sup> Utilizzò almeno in un caso la cosiddetta alcaica fantoniana (*Poesie varie*, *Ida*) e in altri una variante di questa: vd. BAUSI - MARTELLI, *La metrica italiana*, 262-63. Ricorse invece all'esametro barbaro carducciano per un'altra versione oraziana nel 1883, edita in GALATÀ, 'Scuola da artista', 72-75.

<sup>55</sup> Il testo merita uno studio approfondito, tanto più perché, se non erro, la grafia

zioni garantiscono che si tratta di un esperimento più ponderato di quello relativo al *Gallus* e la lunghezza del brano offre un campione di studio più indicativo. Propongo una trascrizione critica dei vv. 9-22 (G.79.3.4, 19)<sup>56</sup>:

me fabulosae Volture in Appulo nutricis extra † limen Apuliae ludo fatigatumque somno fronde nova puerum palumbes	Me favolosi laggiù sul Vulture appulo, alquanto fuor dell'Apulia mia cuna <sup>57</sup> , bambino <sup>58</sup> , di giochi faticato e di sonno, i palombi
texere, mirum quod foret omnibus, quicumque celsae nidum Acherontiae saltusque Bantinos et arvom pingue tenent humilis Forenti,	coprîr di fronza nuova; mirabile storia a chi il nido d'Acerenza abita <sup>59</sup> , nell'alto, ed i boschi bantini, e il buon campo del basso Forento;
ut tuto ab atris corpore viperis dormirem et ursis, ut premerer sacra lauroque conlataque myrto, non sine dis animosus infans.	ch'io mi dormissi dall'atre vipere salvo e dagli orsi: di sacro lauro coperto, e di frasca di mirto; prode <sup>60</sup> bimbo con dei dalla mia <sup>61</sup>
vester, Camenae, vester in arduos tollor Sabinos [...]	per voi, camene, per voi sull'ardua Sabina io m'alzo [...]

e il supporto cartaceo (carta bianca di buona consistenza, qualità «La briglia» della cartiera «Imperato»: vd. F. GALATÀ, *Progettualità e poesia del giovane Pascoli: i 'Lavori artistici' di Matera*, «Riv. pascoliana», 28, 2016, 49-70) sembrano ricondurre agli anni 1883-1884, quindi in un tempo molto diverso da quello in cui nascono le alcaiche del *Gallus moriens*. La presenza dei toponimi lucani potrebbe essere una delle ragioni che spinsero il poeta, allora in servizio al liceo di Matera, a selezionare proprio quest'ode.

<sup>56</sup> Accolgo nel testo le varianti immediate, mentre mi limito a segnalare in nota le varianti tardive, la cui analisi non può prescindere da una valutazione più ampia del processo di revisione effettuato con inchiostro diverso sui margini o negli spazi interlineari. Affianco per comodità del lettore il testo latino fornito in Q. HORATIUS FLACCUS, *Oden und Epoden*, erklärt von A. KIESSLING, Berlin 1884, 201-2, edizione largamente utilizzata dal Pascoli negli anni '90, ma quasi certamente non per questo esercizio versorio.

<sup>57</sup> Corretto da «culla».

<sup>58</sup> Sul margine destro si legge «fanciullo».

<sup>59</sup> Nell'interlinea superiore si legge «tien [d'Ac]heronzia».

<sup>60</sup> Riportato sul margine sinistro in sostituzione di «ardito», che si legge sotto casatura dopo «bimbo».

<sup>61</sup> Sul margine destro si legge «di mia parte».

Si tratta di una versione non rifinita che denuncia carenze nello studio del testo oraziano e della relativa esegesi antica e moderna<sup>62</sup>. Ma ciò che ora importa rilevare è che nella totalità dei casi l'enneasillabo è reso con un novenario dattilico (con accenti di 2<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 8<sup>a</sup>)<sup>63</sup>; così al decasillabo latino corrisponde sempre in italiano un decasillabo anapestico (con accenti di 3<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 9<sup>a</sup>)<sup>64</sup>. La resa è quindi puramente sillabica, ma costante, come è più naturale aspettarsi dal Pascoli.

Quanto allo stile, la versione del *Gallus* – ma ciò vale significativamente anche per la traduzione oraziana – risalta per la generale sostenezza di lessico<sup>65</sup> e sintassi e anche su questo fronte si può tornare a pensare a Carducci, non tanto per puntuali riprese quanto perché tra gli ingredienti dell'«incantesimo» delle *Barbare* Pascoli snocciolava esattamente – dopo aver detto che «tutto a lui giova per il suo fine» – «il latinismo, l'arcaismo, la costruzione inversa, e sopra tutto ciò per cui il Carducci è Carducci e non altri, né altri può essere lui»<sup>66</sup>. Dal punto di vista strettamente versorio unico appetto degno di nota è la

<sup>62</sup> Questioni che non pertengono alla presente trattazione, ma su cui ritornerò altrove; per ora si vd., per contrasto, il ferrato commento all'ode in G. PASCOLI, *Lyra Romana*, ad uso delle scuole [...], Livorno 1895, 233-37. Per l'impronta classicheggiante e la sperimentazione di forme metriche della tradizione italiana, questa versione si accosta più che quelle della maturità ad alcune giovanili: vd. in particolare, F. CITTI, *Due traduzioni oraziane giovanili di Giovanni Pascoli*, «Studi e probl. di critica testuale», 82 (aprile 2011), 211-20. Non è affatto da escludere una destinazione puramente scolastica dell'esercizio versorio.

<sup>63</sup> Su 14 novenari, 13 rispettano lo schema, uno è ipermetro per mera svista («o ti piaccia l'acuto lor quilio», dove «o» deve essere errore d'anticipo, considerato il seguente «o il tamburo e la cetra di Febo», o più semplicemente un residuo di lavorazione che sarebbe venuto meno a una successiva revisione).

<sup>64</sup> Su 14 decasillabi, uno risulta incompleto (ma quanto ne rimane è *iuxta metrum*), tutti gli altri rispettano lo schema.

<sup>65</sup> 'Ridurre' (v. 8) nel senso di 'riconduurre, riaccompagnare indietro nel cammino, nel viaggio di ritorno, in partic., a casa, in patria' (*GDLI*, s.v. 'Ridurre') era in disuso da almeno un secolo; «popliti» (v. 3; vd. *supra*, n. 30), «torque» (v. 4) sono latinismi crudi, ma 'torque' è anche termine dell'archeologia (vd., in riferimento al corredo funebre di Crepereia Tryphaena, l'uso che il poeta ne fa nella lettera del 30 settembre 1893 a Guido Biagi in G. NAVA, «Non ci potrò fare il mio verso». *Lettere del Pascoli a Guido Biagi*, «Riv. pascoliana», 5, 1993, 242-43); «sviato» è di vaga ascendenza dantesca (*Pd.*, 18, 126).

<sup>66</sup> PASCOLI, *A Giuseppe Chiarini*, 956.

scelta di non tentare in alcun modo di riprodurre l'*incipit* a effetto del latino («hIC hÍC ubÍCtus»), sebbene l'*hemiepes* rimasto del v. 9 («Qui morrai: qui, qui») tenti in qualche modo di recuperarlo.

Quale fu il livello delle competenze acquisite da Maria Pascoli in fatto di latino grazie all'insegnamento del fratello? Il recupero di un tentativo di traduzione dell'ode alcaica *Gallus moriens* (*Poem. et ep.*, III) getta nuova luce sulla questione. Il contributo presenta anche una traduzione d'autore parziale della stessa ode realizzata in metro barbaro sul modello carducciano.

*What was the level of competences in terms of Latin acquired by Maria Pascoli through the teaching of her brother? A draft of translation of the alcaic ode Gallus moriens (Poem. et ep., III) sheds some new light on the issue. The paper also presents an unpublished partial verse translation of the same ode made by Giovanni Pascoli himself on Carducci's Odi barbare model.*

