

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 1 - 2022

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 1 - 2022

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Antonio Baglio (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Alessandro Arangio (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Antonio Baglio (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Fortunata Latella (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Caterina Malta (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Gianni Petino (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Caterina Resta (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Elena Santagati (Messina), Grazia Spagnolo (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Andrea Velardi (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

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

GESTIONE EDITORIALE

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

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

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



SOMMARIO

GIOVANNI DI BELLA, <i>Una legazione di Abāqā il-khān al secondo concilio di Lione. Alcune considerazioni dei cronisti del XIII secolo</i>	5
DANIELA BELLANTONE, <i>Storiografia e cultura a Venezia nel Duecento. In margine all'inedita Cronaca di Marco: II. Il prologo e l'autore</i>	37
SANDRO GORGONE, <i>Dal sistema tecnico alla decrescita. Jacques Ellul e Serge Latouche</i>	77
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Dal concetto monade al concetto nomade. In cammino verso la transdisciplinarietà tra Ortega, Stengers e Morin</i>	99
IRENE CALABRÒ, <i>Aprire il quadro. Potere, sapere e immaginazione nell'opera di Agnès Varda</i>	117
CLAUDIO STAITI, <i>Dalla «Generazione Caporetto» alla «Generazione Erasmus». Memorie della Grande Guerra come contributo alla pace e alla costruzione dell'identità europea</i>	133

GIOVANNI DI BELLA

UNA LEGAZIONE DI ABĀQĀ ĪL-KHĀN
AL SECONDO CONCILIO DI LIONE
ALCUNE CONSIDERAZIONI DEI CRONISTI DEL XIII SECOLO*Prima del 1274: il contesto*

Il 31 marzo 1272, dal palazzo lateranense, Gregorio X emanò la bolla *Salvator Noster*¹ con la quale indiceva un concilio generale per trattare la riunificazione con la Chiesa greca², organizzare una nuova

¹ La bolla di indizione è riportata in apertura agli atti del *Concilium Lugdunense II*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], a cura di G. D. MANSI, XXIV, Venetiis 1780, 39. Al suo interno il papa chiedeva dei *consilia* sul *negotium crucis*, sulla *causa unionis* e sulla *causa reformationis*. Inoltre, da *Les registres de Grégoire X (1272-1276)*, éd. par J. GUIRAUD, Roma 1892, 67-74, risulta che il 24 ottobre, dalla residenza di Orvieto, il papa invitò Michele Paleologo e il 1 novembre il patriarca dei Greci. Per gli altri inviti: *ibid.*, 128, 292, 347-48 e 350.

² Secondo una *Brevis nota concilii Lugdunensis* riportata negli *Annalium ecclesiasticorum* [...], a cura di A. BZOVIO, XIII, Romae 1616, 719-20 la riunificazione tra la Chiesa latina e la Chiesa greca venne mediata dal frate predicatore Vincenzo di Morbecca e dal frate minore Giovanni da Costantinopoli, i quali tradussero in greco il *Credo* della Chiesa di Roma. Dalla documentazione raccolta dal Mansi in *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 64-65, si apprende che l'argomento venne affrontato nella IV e nella VI sessione del concilio. Secondo quanto riportato nei *Monumenta Dominicana breviter in synopsis collecta* [...], a cura di V. M. FONTANA, Romae 1675, 104, durante la IV sessione i legati greci vennero presentati al papa e al collegio cardinalizio e subito dopo Alberto vescovo di Ratisbona dell'Ordine dei Predicatori aprì un dibattito con loro sulla questione dottrinale della 'processione dello Spirito Santo'. Lo stesso giorno, i legati pronunciarono pubblicamente l'atto di abiura e Giorgio Acropolita professò, a nome dell'imperatore greco, la fede della Chiesa latina (*Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 73-74 e 77). La professione di fede venne definita nella costituzione *De summa Trinitate et fide catholica*, con la quale

spedizione crociata³ e discutere la riforma della Chiesa latina⁴. Dopo una lunga preparazione il concilio fu convocato a Lione e qui si aprì il 7 maggio 1274⁵. Il 24 giugno dello stesso anno presero parte

si condannavano coloro che la negavano (*Concilium Lugdunense II - 1274*, ed. by B. ROBERG, in *The General Councils of Latin Christendom: From Constantinople IV to Pavia-Siena [869-1424]*, ed. by A. GARCÍA Y GARCÍA - P. GEMEINHARDT - G. GRESSER, II/1, Turnhout 2013, 357-58). Per i riferimenti bibliografici su questo argomento vd. *infra*, 17, n. 35, mentre per quanto riguarda l'arrivo della legazione greca a Lione: *infra*, 7, n. 6.

³ La questione crociata venne affrontata durante la II sessione del concilio (*Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 63). Stando a quanto riportato in WALTERI DE HEMINGBURGH *Chronicon*, a cura di H. C. HAMILTON, II, Londini 1849, 3, l'argomento venne sostenuto e dibattuto dall'Ordine dei Frati Predicatori. Inoltre, PIERRE MARSILI *Chronicon Jacobi I regis Aragonum*, in *Bibliothèque du Lyonnais [...]*, éd. par M. C. GUIGUE - G. GUIGUE, I, Lyon 1886, 408-12, racconta che nella stessa circostanza Gregorio X propose di organizzare la spedizione a Giacomo I d'Aragona, a Guillaume de Beaujeu gran maestro dell'Ordine dei Cavalieri Templari, a Jean Scarcella vicario occidentale dell'Ordine e ad Alard de Balari cavaliere templare. Le decisioni del concilio inerenti alla crociata vennero raccolte ed emanate nella costituzione *Zelus fidei*, con la quale la sede apostolica dava mandato ai prelati e agli ecclesiastici delle Chiese locali di predicarne i benefici spirituali e di raccogliere le elemosine per il sussidio della spedizione (*Concilium Lugdunense II - 1274*, 289-306). Per altre testimonianze sul dibattito inerente alla questione crociata vd. *Conciles et Bullaire du Diocèse de Lyon des Origines à la réunion du Lyonnais à la France en 1312*, éd. par J. B. MARTIN, Lyon 1905, 422-25, mentre per i riferimenti bibliografici su questo argomento: *infra*, 17, n. 33.

⁴ Il tema della riforma della Chiesa venne trattato in varie sessioni, durante le quali i padri conciliari approvarono diverse costituzioni relative sia ai costumi della comunità ecclesiale sia alle istituzioni ecclesiastiche. Tra queste le più importanti sono: la *De electione et electi potestate*, che stabilì l'elezione del pontefice da parte del collegio cardinalizio riunito in conclave e alcune norme riguardo alla nomina dei vescovi (*Concilium Lugdunense II - 1274*, 306-22); la *De religiosis domibus, ut episcopo sint subiectae*, con la quale si regolarizzarono i rapporti tra il clero secolare e quello regolare (*ibid.*, 354-58); la *De usuris* inerente alla questione dell'usura (*ibid.*, 346-50). Riferimenti bibliografici in proposito *infra*, 17, n. 34.

⁵ Il penitenziero di Gregorio X, Martino Polono, che partecipò personalmente ai lavori conciliari, afferma che l'assise si aprì solennemente e a essa presero parte «500 episcopi, 60 abates et alii prelati circa mille» (MARTINI OPPAVIENSIS *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, ed. L. WEILAND, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, ed. G. H. PERTZ, XXII, Hannover 1872, 442). In una breve nota riportata negli *Annales S. Nicolai Patavienses et notae Wolfelmi*, in *Monumenta Germaniae Historica*, XXIV, Hannover 1879, 61 è annotato che al concilio «aderant etiam ibi

all'assise conciliare un'ambasceria della Chiesa greca⁶ e il 6 luglio una legazione tartara inviata da Abāqā ĩl-khān di Persia⁷. A quest'ultima rappresentanza orientale è dedicato il presente lavoro.

I Tartari erano già stati al centro delle preoccupazioni di un concilio della Chiesa latina: dopo la battaglia di Legnica del 1241 e l'incontrollata avanzata delle orde di Batu khān⁸, in tutta l'Europa occidentale

quingenti et sexaginta episcopi et plus quam mille prelati mitrati». E ancora, interessante testimonianza sull'apertura del secondo concilio di Lione è quanto riferito dall'anonimo continuatore de *L'Estoire de Eracles Empereur et la conquete de la Terre d'outremer*, in *Recueil des historiens des croisades. Hist. Occ.*, II, Paris 1859, 472-73, il quale racconta che all'assise conciliare vi era una moltitudine di persone provenienti da ogni parte dell'ecumene cristiana. Secondo la statistica fatta da H. FINKE, *Konzilien studien zur Geschichte des 13 Jahrhundert*, Münster 1891, 4-8, in questa circostanza giunsero a Lione trecento vescovi, sessanta abati, numerosi ecclesiastici, molti teologi, il re Giacomo d'Aragona e gli ambasciatori dei Regni di Francia, di Germania, d'Inghilterra e di Sicilia. Il secondo concilio di Lione si chiuse il 17 luglio dello stesso anno e già l'11 novembre il papa emanò la bolla *Cum nuper* con la quale inviò alle università il *corpus* con le costituzioni approvate durante i lavori conciliari, mentre con la bolla *Infrascriptas* lo divulgò ai fedeli; ma su quest'ultimo argomento vd. i fondamentali studi di S. KUTTNER, *Conciliar Law in the Making: The Lyonesse Constitutions (1274) of Gregory X in a Manuscript at Washington*, in *Miscellanea Pio Paschini: studi di storia ecclesiastica*, II, Romae 1949, 39-81 e E. FOURNIER, *L'accueil fait par la France du XIII^e siècle aux Décrétales pontificales. Leur traduction en langue vulgaire*, in *Acta congressus iuridici internationalis (Romae 12-17 novembris 1934)*, III, Romae 1936, 249-67.

⁶ L'arrivo della legazione greca è segnalato in una *brevis nota* riportata in *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 64, in cui è riferito che l'ambasciata portava con sé una lettera con sigillo d'oro di Michele Paleologo e una lettera da parte dei prelati greci. I legati vennero ascoltati dal papa e dai cardinali solo il 6 luglio durante la IV sessione e il loro discorso è riportato in un manoscritto conservato a Paris, Bibliothèque nationale de France, Moreau 1216, 27. Sull'arrivo della legazione greca vd. quanto riferito nella *Cronica S. Petri Erfordensis moderna. Pars II*, in *Monumenta Germaniae Historica. SS rer. Germ.*, a cura di O. HOLDER-EGGER, XLII, Hannover 1899, 264-65. Altre indicazioni bibliografiche *supra*, 5, n. 2 e *infra*, 17, n. 35.

⁷ Per quanto concerne la documentazione canonica del concilio vd. *infra*, 20-23, mentre per la letteratura cronistica vd. *infra*, 23-32 e 20, n. 43. Indicazioni bibliografiche sono *infra*, 15-20.

⁸ Su quanto accaduto rimane un ricco epistolario redatto dai superiori dei conventi dei Frati Minori e Predicatori stanziati nell'Europa orientale e raccolto in MATTHAEI PARIENSIS *Chronica Majora*, ed. by H. R. LUARD, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LVII/6, London 1872-1883 (rist. 2012), 75-84. La letteratura storiografica sull'invasione tartara è molto vasta, ma vd. almeno il recente studio a più

avevano cominciato a diffondersi immagini che li descrivevano come un popolo orripilante⁹, al punto che nel 1245 Innocenzo IV dedicò alla questione tartara un'intera sessione del primo concilio di Lione che si concluse con l'emanazione della costituzione *De Tartaris*¹⁰.

mani guidato da J. LASZLOVSKY - S. POW, *Contextualizing the Mongol Invasion of Hungary in 1241-42: Short- and Long- Term Perspectives*, «Hungarian Historical Review», 7 (2018), 419-50, in cui viene esaminato con particolare attenzione l'impatto che l'invasione mongola ebbe nel Regno di Ungheria e le diverse teorie sui motivi della ritirata. Invece, per un quadro più generale: A. V. MAIROV, *The Mongolian Capture of Kiev: The Two Dates*, «The Slavonic and East European Review», 94 (2016), 702-14; S. G. HAW, *The Deaths of Two Khaghans: A Comparison of Events in 1242 and 1260*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 76 (2013), 361-71, in part. 361-64; I. VÁSÁRY, *The Jochid Realm: The Western Steppe and Eastern Europe*, in *The Cambridge History of Inner Asia*, II, *The Chinggisid Age*, ed. by N. DI COSMO - A. FRANK - P. B. GOLDEN, Cambridge 2009, 67-86; G. S. ROGERS, *An Examination of Historian's Explanations for The Mongol Withdrawal from East Central Europe*, «East European Quarterly», 30 (1996), 3-26 e, seppur datato, il contributo di H. T. CHESCHIRE, *The Great Tartar Invasion of Europe*, «The Slavonic Review», 5 (1926), 89-105. Sul ritiro delle truppe tartare vd. in part. L. S. POW, *Deep Ditches and Well-Built and Walls: A Reappraisal of the Mongol Withdrawal from Europe in 1242*, Calgary 2012. Infine, per quanto concerne l'organizzazione delle campagne mongole si vedano le osservazioni di D. SINOR, *On Mongol Strategy*, in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, ed. by C. CH'EN, Taiwan 1975, 238-49.

⁹ È questa l'immagine diffusa da Ivo di Narbona nella lettera inviata al vescovo Gerardo di Bordeaux e raccolta in MATTHAEI PARIENSIS *Chronica Majora*, LVII/4, 270-77. Su questo argomento vd. almeno il contributo di J. VALTROVA, *Beyond the Horizons of Legends: Traditional Imagery and Direct Experience in Medieval Accounts of Asia*, «Nume. International Review for the History of Religions», 57 (2010), 154-85, dedicato all'influenza che i Tartari ebbero nell'immaginario del XIII secolo e nella letteratura odepica. Interessante anche lo studio di D. H. STRICKLAND, *Saracens, Demons and Jews: Making Monster in Medieval Art*, Princeton 2003, in part. 196-292, che analizza l'influenza dei racconti mostruosi sui Tartari nelle fonti narrative e figurative duecentesche.

¹⁰ Con questo documento la sede apostolica prendeva coscienza della tragica situazione che aveva investito l'Europa orientale e chiedeva a tutti i sovrani di impegnarsi nella difesa dei confini con l'edificazione di fossati, mura e altri tipi di costruzioni (*Concilium Lugdunense I - 1245*, ed. by A. LARSON - K. PENNINGTON, in *The General Councils of Latin Christendom*, 240). La stessa questione venne affrontata da Innocenzo IV nella lettera *Dei virtus et Dei sapientia*, edita in INNOCENTII IV *Ex registro*, in *Monumenta Germaniae Historica. Epp. saec. XIII*, a cura di C.

Tuttavia, l'improvvisa ritirata delle truppe di Batu a est del fiume Volga e l'urgenza della sede apostolica di avere informazioni sui nuovi nemici spinse il papa a inviare in Estremo Oriente il frate predicatore Ascelino da Cremona e i frati minori Lorenzo di Portogallo e Giovanni da Pian del Carpine, con il duplice obiettivo di raccogliere notizie sul popolo della steppa e di persuadere i sovrani tartari a cessare le incursioni verso l'Europa¹¹. Pochi anni dopo anche Luigi

RODENBERG, II, Hannover 1877, 56-57. Per un quadro generale sul primo concilio di Lione vd. l'*Introduzione a Concilium Lugdunense I - 1245*, 207-12 e P. BAGLIANI, *L'Église romaine d'Innocent III à Grégoire X (1198-1274)*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, éd. par J. M. MAYEUR - C. PIETRI - L. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD, V, Paris 1993, 519-74, in part. 550-55; A. MELLONI, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come 'regimen unius personae'*, Genova 1990; J. A. WATT, *Medieval Deposition Theory: A Neglected Canonist Consultation from the First Council of Lyon*, in *Studies in Church History*, ed. by G. J. CUMING, London 1965, 197-214. Ancora valido, seppur datato, rimane lo studio di E. LUNT, *The Sources for the First Council of Lyons, 1245*, «English Historical Review», 33 (1918), 72-78, il quale ha il merito di aver condotto una sistematica ricognizione delle fonti sul concilio. Infine si veda pure la voce di B. ROBERG, *Lyon, I. Konzil von (1245)*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München 1993, 46-47.

¹¹ Ognuno di loro venne fornito di una bolla papale: Lorenzo di Portogallo partì con la *Dei Patris immensa* (*Bullarium Franciscanum*, a cura di G. G. SBARALEA, I, Roma 1759, 354-55); Giovanni da Pian del Carpine con la *Cum non solum* e con la *Cum simus super* (*ibid.*, rispettivamente 353 e 360-62), quest'ultima destinata alle comunità cristiane d'Oriente per esortarle all'unità con la Chiesa latina. Per quanto riguarda Ascelino da Cremona, secondo P. PELLIS, *Les Mongols et la papauté: le nestorien Siméon Rabban-ata, Ascelin, André de Longjumeau*, «Revue de l'Orient Chrétien», 24 (1924), 226-334, in part. 262-90, il frate partì con la stessa bolla di fra Giovanni, la *Cum simus super*. Inoltre, né fra Lorenzo né fra Ascelino hanno lasciato alcun resoconto della loro esperienza tra i Tartari, mentre fra Giovanni, a conclusione della sua missione, ha redatto l'*Historia Mongalorum* (GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 2006²). Tra la vasta bibliografia sui primi viaggiatori papali si rimanda al recente studio di L. WENDAN, *Some Aspects of Papal Missions to the Far East in the 13th and 14th Century: the Case of John of Plano Carpini*, «Itineraria», 9 (2020), 47-72 e agli studi complessivi di T. TANASE, *'Jusqu'aux limites du monde'. La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amerique de Christophe Colomb*, Rome 2013, in part. 179-265; J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e - XV^e siècles)*, Roma 1977, in part. 65-73 e, seppur datato, al lavoro di G. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione in Asia*, Milano 1930. La corrispondenza epistolare tra la sede apostolica e il Gran khān durante questa prima

IX inviò nell'Impero mongolo prima il frate predicatore André de Longjumeau e, poco dopo, il frate minore Guglielmo di Rubruck, con il compito di appurare se fossero vere le notizie diffuse nel Levante crociato sulla fede cristiana dei Tartari¹². Sia gli inviati del papa sia quelli del re di Francia, però, constatarono che i Tartari, nonostante mostrassero una certa tolleranza nei confronti dei Cristiani¹³,

fase è stata sistematicamente raccolta e organizzata in *Die Beziehungen der Päpste zu den islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, a cura di K. E. LUPPRIAN, Città del Vaticano 1981, 46-82, in part. 48-55. Tuttavia, va ancora segnalata un'interessante prospettiva di ricerca recentemente avviata dalla studiosa L. WENDAL, *I viaggi dei frati nelle fonti cinesi*, in *Frati mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)*. Atti del XLVII Convegno internazionale (Assisi - Magione, 17-19 ottobre), Spoleto 2020, 145-74, la quale ha analizzato l'attività diplomatica e pastorale dei Frati Minori in Asia attraverso il punto di vista delle fonti mongole e ha sottolineato come tale impegno sia stato favorito dalla propensione delle dinastie mongole alla libertà e alla pluralità religiosa.

¹² A informarci sulla missione di André sono solo fonti indirette; tra queste GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, a cura di P. CHIESA, Cles 2011, 84, 90, 110, 138, 166, 246 e BERNARDI GUIDONIS *Vita Innocentii Papae IV*, a cura di A. FOLCH DE CARDONA, in *RIS*, a cura di L. A. MURATORI, III/1, Mediolani 1723, 591. Invece, MATTHAEI PARIENSIS *Chronica Majora*, LVII/6, 113-14, fa menzione di un precedente viaggio compiuto nel 1245. Anche gli studi su questo predicatore risentono della scarsità delle fonti a disposizione, tuttavia si segnala il lavoro di P. V. CLAVERIE, *Deux lettres inédites de la première mission en Orient d'André de Longjumeau (1246)*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 158 (2000), 283-92. Discorso diverso per Guglielmo di Rubruck, che a conclusione del suo viaggio ha redatto l'*Itinerarium* (vd. la già citata traduzione italiana GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*) e sul quale ancora oggi lavorano molti studiosi. Tra questi segnalo solo i più recenti contributi di P. CHIESA, *Il riconoscimento del diverso. Le religioni orientali nell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk*, in *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, a cura di G. MASCHERPA - G. STRINNA, Mantova 2018, 13-37; Id., *Un taccuino di viaggio duecentesco: la genesi dell'Itinerarium di Guglielmo di Rubruk*, «Itineraria», 10 (2011), 3-22; D. O. MORGAN, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Mongke 1253-1255*, London 2009³.

¹³ Sull'apertura dei sovrani tartari nei confronti della fede cristiana vd. le osservazioni di L. TANG, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China (12th-14th Centuries)*, Wiesbaden 2014, che ha messo in luce le principali fasi del processo di penetrazione nel cuore dell'Asia del cristianesimo primitivo, evidenziando come questo venne abbracciato da diverse tribù che successivamente, all'inizio del XIII secolo, entrarono a far parte del vasto Impero mongolo. Tuttavia, si veda anche S. P. BROCK, *The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer*, «Bulletin of the John Rylands Library»,

non erano disposti ad accettare né il battesimo né l'autorità papale né relazioni con i Franchi, tanto che fra Guglielmo nel suo diario di viaggio annotava che, se avesse potuto, avrebbe predicato in tutto il mondo «bellum contra eos»¹⁴.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta del Duecento, Latini e Tartari dell'Īlkhānato di Persia iniziarono a intensificare le loro relazioni in funzione della costruzione di un asse diplomatico-militare antimusulmano¹⁵ e tra il 1268 e il 1271 anche Abāqā, come suo padre

78 (1996), 23-35 che esamina quale forma di cristianesimo venne adottata dai sovrani tartari; in proposito ancora utile, seppur datato, lo studio di A. C. MOULE, *Christians in China Before the Year 1550*, London 1930 (rist. 2011).

¹⁴ GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, 146. Il frate minore riferisce che i capi Tartari ritenevano che il nome 'cristianità' indicasse non la comunità di credenti, ma il popolo dei Franchi e che per questo motivo non volevano che si diffondesse la voce che essi stessi fossero cristiani (*ibid.*, 80). Tuttavia, in più passaggi del suo diario il minorita annota che tra i Tartari vi erano molti Cristiani delle Chiese orientali (*ibid.*, 54-56 e 308). Giovanni da Pian del Carpine, invece, nell'*Historia Mongalorum* riferisce che i Tartari credevano in un solo Dio, creatore di tutte le cose, e veneravano idoli di feltro (GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, 235-37). Ciò nonostante, egli racconta di aver incontrato presso la tenda del Gran khān un gruppo di Cristiani che suonavano e cantavano inni religiosi, alcuni dei quali erano imparentati con Güyük e dicevano che presto anche lui si sarebbe fatto cristiano (*ibid.*, 326-27): si trattava, però, di dicerie. Frate Giovanni, infatti, fece ritorno con una lettera di Güyük che comunicava al papa che non era intenzionato né a farsi battezzare né a farsi cristiano e lo invitava a non insistere per fare la pace (la lettera di Güyük è riportata in SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, I, Bologna 2007, 574). Per un quadro generale vd. almeno i contributi di K. A. MONTALBANO, *Misunderstanding the Mongols: Intercultural Communications in Three Thirteenth-Century*, «Information & Culture: A Journal of History», 50 (2015), 588-610; S. BENNET, *The Report of Friar John of Plano Carpini: Analysis of an Intelligence Gathering Mission Conducted on Behalf of the Papacy in the Mid-thirteenth Century*, «History Studies: University of Limerick History Society Journal», 12 (2011), 1-14; G. G. GUZMAN, *European Clerical Envoys to the Mongols: Reports of Western Merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255*, «Journal of Medieval History», 22 (1996), 53-67.

¹⁵ In proposito la letteratura storiografica ha prodotto molti studi, dei quali qui si segnalano soltanto i più significativi: G. MARTINEZ GROS, *De l'autre côté des croisades. L'Islam entre croisés et Mongols. XI^e-XIII^e siècle*, Paris 2021, in part. 91-117, il quale ha sottolineato come nel mondo musulmano la coalizione tra Franchi e Mongoli venne considerata una minaccia; D. AIGLE, *The Mongol Empire Between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Boston 2014, in part. 159-63, dedicato al processo relazionale tra le due parti dal punto di vista mongolo. Di carattere più

Hülagü, inviò una legazione a Clemente IV, a Giacomo I d'Aragona e a Edoardo I d'Inghilterra perché si unissero contro i Mamelucchi d'Egitto; l'īl-khān, però, non ottenne alcun riscontro né dal papa né dai sovrani occidentali e il suo progetto non ebbe alcuna attuazione¹⁶.

Ciò nonostante, l'incremento delle relazioni non cambiò l'immagine che in Occidente si aveva del popolo della steppa e ancora alla vigilia del secondo concilio di Lione i Tartari erano considerati una preoccupante minaccia che prima o poi avrebbe ripreso il progetto di conquista ab-

generale, invece, sono i contributi di L. MANTELLI, *De recuperatione Terrae Sanctae. Da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano-mongola*, «Riv. di storia della Chiesa in Italia», 68 (2014), 45-77; A. BÁRÁNY, *The Last 'rex cruceignatus', Edward I and the Mongol Alliance*, «Annual of Medieval Studies at the CEU», 16 (2010), 202-23; J. RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure. Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols (1145-1262)*, Turnhout 2005, in part. 159-95; L. MANTELLI, *L'ilkhanato mongolo di Persia e l'Occidente cristiano tra progetti di alleanze e speranze di conversione*, in *Imperi delle steppe. Da Attila a Urgern Khan*, pref. di F. CARDINI, Pergine Valsugana 2008, 123-40; J. PAVIOT, *England and the Mongols (c. 1260-1330)*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 10 (2000), 305-18, in part. 306-16; J. RICHARD, *The Mongols and the Franks*, «Journal of Asian History», 3 (1969), 45-57. Invece, per il repertorio epistolare tra la sede apostolica e l'īl-khānato di Persia risalente a questa fase delle relazioni latino-tartare vd. *Die Beziehungen der Päpste*, 59-70.

¹⁶ *Ibid.*, 67-69. Interessanti considerazioni sul contenuto del carteggio epistolare tra Clemente IV e Abāqā sono in E. TISSERANT, *Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga adressée en 1268 au pape Clément IV*, «Le Muséon», 59 (1946), 547-56, che ha evidenziato sia l'intento dell'īl-khān di portare avanti il progetto di Hülagü sia le difficoltà della sede apostolica ad accogliere le richieste del sovrano tartaro. Il principale impedimento per Clemente IV, infatti, fu la mancata comprensione della missiva tartara, priva sia di interpreti sia di una traduzione latina. La stessa lettera con la proposta di un'alleanza antimusulmana venne inviata anche a Giacomo I d'Aragona e a Edoardo I d'Inghilterra. Sull'ambasciata al sovrano aragonese non esistono particolari contributi se non delle osservazioni in uno studio molto datato di R. RÖHRICHT, *Der Kreuzzug des Königs Jacob I von Aragonien (1269)*, «Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 11 (1890), 372-95, che ha evidenziato il valore che il progetto tartaro avrebbe avuto all'interno del contesto crociato. Discorso diverso, invece, per la legazione al sovrano inglese, sulla quale la letteratura storiografica più recente ha mostrato interesse, come per es. il già citato studio di PAVIOT, *England and the Mongols*, 308-09, e ancora, i contributi di J. A. BOYLE, *The Ilkhans of Persia and the Princes of Europe*, «Central Asiatic Journal», 20 (1976), 25-40, in part. 29-31 e di L. LOCKHART, *The Relations Between Edward I*

bandonato negli anni Quaranta. Tale consapevolezza si coglie, per esempio, nell'*Opus maius* del minorita inglese Ruggero Bacone, il quale, sulla base delle riflessioni escatologiche di Adamo di Marsh, affermava di essere sicuro che i Tartari fossero le forze dell'Anticristo che annunciavano la fine del mondo e sottolineava l'urgenza di convertirli¹⁷. E ancora, il frate minore Salimbene de Adam de Parma nella sua *Cronica* annotava che sul finire degli anni Sessanta il vescovo Filippo Fontana «congregavit concilium apud Ravennam in ecclesia Ursiana»¹⁸ per discutere con i vescovi suffraganei, preti, arcipreti, chierici e delegati dell'Ordine dei Frati Minori sulle preoccupanti voci che giungevano dall'Oriente riguardo ai Tartari e per essere pronti a soccorrere la Cristianità contro di loro¹⁹. Inoltre Salimbene riportava la testimonianza di tre arcipreti incontrati sulla strada verso Bologna, i quali gli avrebbero riferito che il sinodo provinciale svoltosi a Ravenna «factum fuit occasione Tartarorum»²⁰ e che, se fosse stato necessario, tutti i chierici avrebbero donato ben volentieri le loro prebende «contra malitiam Tartarorum»²¹. Tali considerazioni e atteggiamenti testimoniati da Salimbene rientravano nel generale clima del *negotium Ecclesie contra Tartaros* promosso dalla sede apostolica attraverso la concessione di indulgenze per inviare aiuti in Terra Santa contro la minaccia tartara²². Nello stesso periodo la questione fu affrontata anche durante

and Edward II of England and the Mongol ĩl-khāns of Persia, «Iran», 6 (1968), 23-31, in part. 23-28.

¹⁷ *The Opus Majus of Roger Bacon*, ed. by J. H. BRIDGES, II, Oxford 1897, 234-35. In proposito vd. le osservazioni di L. WENDAN, *Papst, Heiliger, Vorläufer des Anticrist. Die eschatologische Vorstellungswelt der römischen Kurie unter Gregorio IX*, in *Geschichte vom Ende her denken: Endzeitentwürfe und ihre Historisierung im Mittelalter*, a cura di S. EHRICH - A. WORM, Regensburg 2019, 239-52. Su questo argomento è imprescindibile lo studio di D. BIGALLI, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsh e Ruggero Bacone*, Firenze 1971.

¹⁸ SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, II, Bologna 2007, 1114.

¹⁹ *Ibid.*, 1116.

²⁰ *Ibid.*, 1120.

²¹ *Ibid.*

²² In proposito vd. la bolla con la quale Alessandro IV invitava gli Ordini mendicanti a predicare la crociata contro i Tartari in *Bullarium Franciscanum* [...], a cura di G. G. SBARALEA, II, Roma 1761, 285-86. La scelta del papa era motivata sia dall'avanzata

il sinodo provinciale di Magonza indetto da Alessandro IV²³ e pochi anni dopo, durante il breve pontificato di Urbano IV, nel sinodo provinciale di Roma, nel quale si discusse sulla violenza e sulla ferocia con le quali le orde tartare trattavano i Cristiani d'Oriente²⁴.

Anche nella fase preparatoria del secondo concilio di Lione si registra un clima di forte apprensione nei confronti dei Tartari. Nel marzo del 1273, tra i dossier commissionati da Gregorio X ai vescovi per raccogliere il parere del popolo sulle tematiche che si sarebbero affrontate durante il concilio²⁵, Bruno di Olmütz sottolineava l'urgenza di non concentrare le forze solo contro i Saraceni o nella liberazione della Terra Santa, ma di prestare attenzione all'avanzata dei Tartari che stavano minacciando nuovamente il Regno di Ungheria, di Russia, di Lituania e di Prussia²⁶. E ancora, lo stesso anno il frate predicatore Umberto di Romans nella sua relazione a Gregorio X presentava i Tartari come la settima testa della bestia apocalittica che da lì a poco avrebbe divorato l'Occidente e invitava la sede apostolica a concentrare le sue attenzioni sulla conversione del popolo della steppa e solo successivamente a combattere i Saraceni²⁷.

di Hülegü verso la Siria e la Palestina, come testimonia il *Menkonis Chronicon*, a cura di G. H. PERTZ, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, XXIII, Hannover 1874, 547-49, sia dalle raccapriccianti notizie che arrivavano dall'Europa orientale di cui rimane l'*Epistola de vastatione Tartarorum in Polonia* pubblicata da Z. BAND, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* [...], II, Hannover 1877, 626. Tuttavia, su questo argomento vd. P. JACKSON, *The Mongols and the West 1221-1410*, New York 2018², 73, 107-09, 119-31.

²³ SIFRIDI DE BALNHUSIN *Compendium Historiarum*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, a cura di G. H. PERTZ, XXV, Hannoverae 1890, 706.

²⁴ In proposito non sono state reperite testimonianze coeve, ma solo la quattrocentesca opera di THOMAS EBENDORFER, *Chronica pontificum Romanorum*, a cura di H. VON HARALD ZIMMERMANN, in *Monumenta Germaniae Historica. SS rer. Germ. NS*, XVI, München 1994, 422.

²⁵ La richiesta dei dossier era inserita nella lettera di indizione del concilio, la *Salvator Noster* (*supra*, 5, n. 1).

²⁶ *Relatio de statu Ecclesiae in Regno Alamannie*, a cura di P. DEEST, in *Monumenta Germaniae Historica. Constit. et acta*, a cura di I. SCHWALM, III, Hannoverae et Lipsiae 1904-1906, 590-91.

²⁷ Questo tema fu affrontato da Umberto di Romans nel quarto capitolo dell'*Opus tripartitum* (pubblicato in *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 110-11).

La prospettiva storiografica

Già queste testimonianze sono sufficienti a sottolineare come la percezione più diffusa che la Chiesa latina aveva dei Tartari alla vigilia del secondo concilio di Lione fosse tutt'altro che positiva e tollerante. Ma fino a quando i Tartari furono immaginati e percepiti nella letteratura occidentale come un popolo violento e terrificante dal quale difendersi? In proposito, un settore della storiografia moderna ha ritenuto che a incrinare l'aura di mostruosità che caratterizzava l'immagine dei Tartari dopo gli anni Quaranta del Duecento abbia contribuito la letteratura odepórica composta tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo²⁸.

Particolarmente interessante, però, è capire quando maturò tra i Latini l'idea che i Tartari fossero di fede cristiana. Su questo argomento il dibattito storiografico ha seguito due prospettive diverse: da una parte c'è chi ritiene che i primi accenni nella letteratura latina sulla cristianità dei Tartari si ebbero alla fine del XII secolo con la diffusione de *La lettera del Prete Gianni*, destinati però a essere smentiti nella prima metà del secolo successivo²⁹. Dall'altra parte, invece, altri

²⁸ È questo il parere di molti studiosi come per. es. O. CRISTEA - L. PILAT, *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica. War, Religion and Trade in the Northwestern Black Sea Region (14th-16th Centuries)*, Leiden 2020; M. S. MAZZI, *In viaggio nel Medioevo*, Bologna 2016, in part. 163-75; M. BACCI, *Cult-Images and Religious Ethnology: the European Exploration of Medieval Asia and the Discovery of New Iconic Religions*, «Viator», 36 (2005), 337-72; M. PELEGGI, *Shifting Alterity: The Mongol in the Visual and Literary Culture of the Late Middle Ages*, «The Medieval History Journal», 4 (2001), 15-33. Utile, seppur datato, è il contributo di S. ZOLI, *L'immagine dell'Oriente nella cultura italiana da Marco Polo al Settecento*, in *Storia d'Italia, Annali, Il Paesaggio*, Torino 1982, 45-123, il quale afferma che rispetto ad altre parti d'Occidente, in Italia persistette più a lungo un'immagine favolistica del mondo tartaro. Vd. anche le prospettive di ricerca tracciate da J. RICHARD, *La vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du Moyen Âge*, in ID., *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Âge. Études et documents*, London 1977, 557-61.

²⁹ In proposito vd. A. MUSARRA, *Il crepuscolo della crociata. L'Occidente e la perdita della Terrasanta*, Bologna 2018, in par. 33-35; M. GIARDINI, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute di Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Roma 2016; CH. P. ATWOOD, *Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire*

studiosi hanno sottolineato che le prime solide rappresentazioni dei ‘Tartari cristiani’ comparvero nella letteratura occidentale, soprattutto nelle cronache anglo-tedesche, solo dopo gli anni Ottanta del Duecento, in seguito al diffondersi in Occidente sia di notizie di unioni matrimoniali tra principi tartari e principesse armene³⁰ sia della falsa voce della vittoria dei Tartari sui Mamelucchi d’Egitto con la conseguente liberazione di Gerusalemme e della Terra Santa³¹. Tuttavia, alla luce degli orientamenti appena citati ci si potrebbe chiedere se in questo processo culturale possa aver influito anche l’arrivo a Lione della legazione tartara: una domanda che fino a questo momento pare non abbia sollecitato alcun approfondimento.

In effetti il dibattito storiografico sul secondo concilio di Lione, soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, si è mostrato molto interessato a quasi tutte le tematiche discusse durante l’assise³²;

of the Thirteenth Century, «The International History Review», 26 (2004), 237-56, in part. 246-47; G. ZAGANELLI, *La Terra Santa e i miti dell’Asia*, in *L’Oriente. Storie di viaggiatori italiani*, Milano 1985, 13-27; D. DEWEESE, *The Influence of the Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe*, «Mongolian Studies», 5 (1978-1979), 41-78; J. RICHARD, *L’Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge. Roi David et Prêtre Jean*, «Annales d’Ethiopie», 2 (1957), 225-44.

³⁰ Interessante è la questione dibattuta tra il 1268 e il 1269 da Gerardo di Abbeville all’università di Parigi sull’accettabilità o meno del matrimonio celebrato in quell’anno tra una principessa cristiana e l’*il-khān* di Persia (D. CORNET, *Les éléments historiques des IV^e et V^e Quodlibets de Gérard d’Abbeville*, «Mélanges de l’École française de Rome», 58, 178-205, in part. 185-90).

³¹ I primi contributi in questa prospettiva risalgono agli anni Quaranta del secolo scorso: vd. L. H. HORNSTEIN, *New Analogues to the ‘King of Tars’*, «The Modern Language Review», 36 (1941), 433-42 e R. GEIST, *On the Genesis of The King of Tars*, «The Journal of English and Germanic Philology», 42 (1943), 260-68, in part. 267-68, i quali sostennero che tali immagini derivavano da un fazioso bagaglio informativo composto nelle comunità franche d’*Outremer*, in quegli anni già in declino. In tempi più recenti le linee di ricerca tracciate da Hornstein e Geist sono state riprese da B. DE NICOLA, *Mongol Women’s Encounters with Eurasian Religions*, in *Women in Mongol Iran: The Khanatuns, 1206-1335*, ed. by DE NICOLA, Edinburgh 2017, 182-241, in part. 188-92; J. RYAN, *Christian Wives of Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 8 (1998), 411-21.

³² La letteratura storiografica sul secondo concilio di Lione è molto vasta e per questo si rimanda al quadro complessivo esposto in *Introduzione a Concilium Lugdunense II - 1274*, 249-86.

in particolare sono state prese in esame la questione crociata³³, la riforma della Chiesa³⁴, il progetto di apertura della sede apostolica nei confronti delle Chiese orientali³⁵ e la sua chiusura verso i nuovi Ordini mendicanti³⁶.

Tappa fondamentale di questo percorso di ricerca è stato il 1974, quando tra Lione e Parigi si tenne un convegno dal titolo *1274. Année charnière. Mutations et continuités*, durante il quale furono sottolineati

³³ In proposito vd. i più recenti studi di P. EVANGELISTI, *La crociata allo specchio. Andare in Oriente per ripensare i paradigmi politici dell'Occidente*, in *I francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio (Greccio, 3-4 maggio 2013), a cura di A. CACCIOTTI - M. MELLI, Milano 2013, 273-322; P. J. COLE, *Humbert of Romans and the Crusade*, in *The Experience of Crusading. Western Approaches*, ed. by M. BULL - N. HOUSLEY, I, Cambridge 2003, 157-74; C. T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000; E. SIBERRY, *Criticism of Crusading: 1095-1274*, Oxford 1985; A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974.

³⁴ Per quanto riguarda questo argomento vd. i contributi di F. ROBB, *A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 62 (1995), 110-44; R. BURKHARD, *Das Zweite Konzil von Lyon 1274*, in *Konziliengeschichte: Reihe A. Darstellungen*, Paderborn 1989; E. BELLONE, *Cultura e studi nei progetti di riforma presentati al II Concilio di Lione (1274)*, Torino 1977; L. GATTO, *A proposito del II Concilio di Lione*, Pescara 1967.

³⁵ Tra la vasta bibliografia su questo tema, vd. M. H. BLANCHET, *La question de l'Union des Églises (13^e-15^e siècle): historiographie et perspectives*, «Revue des études byzantines», 61 (2003), 5-48; V. LAURENT - J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon 1273-1277*, Paris 1976; I. DUJCEV, *Carlo I d'Angiò, gli Slavi meridionali e il Concilio di Lione del 1274*, Cassano - Bari 1975; D. NICOL, *The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyon, 1274*, in *Studies in Church History*, ed. by G. CUMING - D. BAKER, Cambridge 1971, 113-46; R. BURKHARD, *Die union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II Konzil von Lyon*, Bonn 1964. Inoltre, ancora utili, seppur datati, sono gli studi di V. GRUMEL, *Les ambassades pontificales à Byzance après le II^e concile de Lyon (1274-1280)*, «Échos d'Orient», 23 (1924), 437-47, e M. VILLER, *La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 17 (1921), 260-305.

³⁶ Vd. G. BARONE, *Gli Ordini mendicanti dal Concilio di Lione II a Giovanni XXII*, in *Angelo Clareno francescano*. Atti del XXXIV Convegno internazionale (Assisi, 5-7 ottobre 2006), Assisi 2007, 3-25; G. FORNASARI, *Dal Lateranense IV al II Concilio di Lione: autocoscienza e nuovi ordini religiosi*, Fabriano 2001; A. FRANCHI, *Il concilio di Lione (1274) e la contestazione dei Francescani delle Marche*, Falconara 1974; M. DE FONTETTE, *Les Mendians supprimés au 2^e Concile de Lyon (1274). Frères Sachets et frères Pies*, in *Les mendians en pays d'Oc au XIII^e siècle*,

gli importanti cambiamenti che il secondo concilio di Lione comportò nell'ambito ecclesiale, politico, dottrinale e sociale della seconda metà del XIII secolo³⁷. In questa occasione una sessione fu dedicata alla legazione tartara al concilio e si affidò l'incarico di presentare i risultati di un'indagine su questo argomento a Jean Richard, il quale ricostruì i retroscena politici che spinsero Abāqā a maturare l'idea di inviare dei nunzi a Lione e individuò i principali protagonisti di tale iniziativa. Secondo lo storico francese, la ragione che indusse Abāqā a inviare dei legati al concilio fu la difficile situazione in cui versava l'Īl-khānato di Persia, minacciato a nord dalla formazione del Khānato dell'Orda d'Oro e a sud dall'avanzata dei Mamelucchi d'Egitto; sostenitori di questa decisione, invece, sarebbero stati Michele Paleologo e Leone III d'Armenia. Tuttavia, Richard non escludeva che Abāqā fosse stato convocato direttamente da Gregorio X quando questi, ancora ad Acri, aveva ricevuto la notizia della sua elezione al soglio di Pietro: secondo lo studioso potrebbe essere questo il motivo per il quale la lettera di convocazione non risulta nel carteggio ufficiale³⁸. E ancora, nella stessa occasione, Michel Mollat introdusse il convegno osservando che, sebbene la legazione tartara a Lione fosse composta da un numero esiguo di rappresentanti rispetto alle altre, essa diede alla Chiesa latina una nuova e più ampia visione del mondo, allargandone gli orizzonti pastorali³⁹.

Il lavoro di Richard riprendeva due precedenti studi sul tema. Uno era quello di Gino Borghezio, che per primo aveva pubblicato l'edizione critica e integrale della lettera che Abāqā inviò a Gregorio X e che riteneva che la scelta dell'Īl-khān di Persia fosse stata dettata più da un bisogno politico e militare che dal proposito di unirsi alla Chiesa

Toulouse 1973, 193-216; W. E. RICHARD, *The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders*, «The Catholic Historical Review», 39 (1953), 257-71.

³⁷ 1274. *Année charnière. Mutations et continuités* (Lyon - Paris, 30 septembre - 5 octobre 1974), Paris 1977. Vd. anche la recensione di S. VANNI ROVIGHI, *Il convegno sul concilio di Lione, san Bonaventura e san Tommaso*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 67 (1975), 127-35.

³⁸ J. RICHARD, *Chrétiens et Mongols au concile: la Papauté et les Mongols de Perse dans la seconde moitié du XIII^e siècle*, in 1274. *Année charnière*, 31-44, in part. 35-37.

³⁹ M. MOLLAT, *Le sens du colloque*, in 1274. *Année charnière*, 7-10, in part. 9.

latina⁴⁰. Il secondo studio, invece, era di Roberg Burkhard, che aveva puntato a definire le conseguenze politiche che la visita tartara ebbe in Occidente e che individuò un nuovo testimone della lettera di Abāqā⁴¹. In anni recenti l'argomento è stato poi ripreso da Sylvia Schein, la quale ha sottolineato l'importanza del concilio nel più ampio scenario crociato, attribuendo alla legazione tartara il merito di aver risvegliato nei Latini le speranze e l'entusiasmo per la Terra Santa e l'Oriente⁴².

Tuttavia, sia la Schein sia i precedenti Borghezio, Burkhard e Richard basarono le loro considerazioni quasi esclusivamente sulla documentazione canonica del concilio e sul carteggio epistolare tra l'ʿīl-khān e il papa. Sarebbe invece interessante affrontare questo

⁴⁰ G. BORGHEZIO, *Un episodio delle relazioni tra la santa sede e i Mongoli (1274)*, «Roma. Rivista di studi e di vita romana. Organo ufficiale dell'Istituto di Studi Romani», 22 (1936), 362-72, in cui si riprendono le poche riflessioni fatte un quinquennio prima da Giuseppe Soranzo (SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, 222-32). Non è stato reperito alcuno lavoro in merito alla legazione tartara al secondo concilio di Lione precedente alla pubblicazione di Borghezio, ma durante le ricerche bibliografiche si è riscontrata l'esistenza di un piccolo opuscolo di G. PULLÈ, *L'examinatio de Tartaris al Concilio di Lione*, Modena [s. a.], al momento irreperibile. A proposito della lettera di Abāqā, Borghezio individuava due testimoni: Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. lat. 1328, 146rv, e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindob. lat. 389, 114v-116r, basando la sua edizione critica su quest'ultimo in quanto ritenuto più antico (BORGHEZIO, *Un episodio delle relazioni*, 368, n. 8). Borghezio non fa menzione, invece, probabilmente perché non ne era a conoscenza, del testimone parigino (*infra*, n. 41). Prima del suo lavoro, i due manoscritti erano stati parzialmente studiati da Erico Caspar e Paul Pelliot (BORGHEZIO, *Un episodio delle relazioni*, 368, n. 8).

⁴¹ R. BURKHARD, *Die Tartaren auf dem 2° Konzil von Lyon 1274*, «Annuaire Historiae Conciliorum», 2 (1973), 242-302. Il nuovo testimone ritrovato è il codice Paris, Bibl. nationale de France, Lat. 14765, 137v-138r, che Burkhard pubblicò in edizione critica in *Appendice* al suo studio (*ibid.*, 298-302). Meno di un decennio più tardi, il testo della lettera di Abāqā fu nuovamente pubblicato in edizione critica in *Die Beziehungen der Päpste*, a cura di LUPPRIAN, 226-30, in part. 228-30 (utilizzato d'ora in avanti nel presente contributo). Per un'analisi più recente sul testo della lettera e la sua contestualizzazione: D. AIGLE, *The Letters of Eljigidei, Hülegü, and Abaqa: Mongol Overtures or Christian Ventriloquism?*, «Inner Asia», 7 (2005), 143-62, in part. 152-54.

⁴² S. SCHEIN, *Fideles Crucis 1274-1314. Il papato, l'Occidente e la riconquista della Terra Santa*, Milano 2015², in part. 49-57.

tema, che pure poggia su una solida base storiografica, nella prospettiva della percezione che della legazione tartara ebbero i contemporanei, allo scopo di comprendere se davvero questo evento comportò un'apertura e una nuova visione del mondo (come affermava Melliott), se esso contribuì a cambiare la rappresentazione dei Tartari in Occidente e se incoraggiò o dissuase la diffusione dell'immagine dei 'Tartari cristiani' e 'amici dei Latini'. Fonti utili a questa linea di ricerca sono senza dubbio le cronache redatte nella seconda metà del XIII secolo nelle quali, oltre all'annotazione dell'evento, è possibile rintracciare particolari osservazioni sulla legazione di Abāqā īl-khān al secondo concilio di Lione o comunque testimonianze di quanto tale evento abbia segnato un mutamento rappresentativo dei Tartari e del loro mondo⁴³.

La documentazione canonica

All'interno della documentazione canonica del secondo concilio di Lione non vi sono molti dati sull'arrivo e sulla partecipazione della legazione tartara all'assise; una delle testimonianze da cui è possibile apprendere maggiori notizie è una *brevis nota* nella settecentesca collezione degli atti conciliari raccolta da Giovanni Domenico Mansi⁴⁴. Questo documento riferisce che il 4 luglio 1274 i legati tartari inviati da Abāqā īl-khān di Persia «rapraesentaverunt se domino papae in camera sua» e che i cardinali e gli altri prelati, li raccolti per trattare «de negotio concilii»⁴⁵, su ordine del pontefice uscirono per andare loro incontro («quibus etiam omnibus familia

⁴³ Per un quadro generale sulle fonti in cui è annotata la vicenda del concilio: *Conciles et Bullaire*, 437-38.

⁴⁴ Si tratta dello stesso documento in cui è narrato l'arrivo degli ambasciatori di Michele Paleologo, riportato in *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 61-68, in part. 65. Nella sezione *De actis* della stessa opera, inoltre, è raccolta la breve testimonianza sulla legazione tartara del presbitero Siffrido: «nonnulli Tartari, gentis Scythiae proceres, sacro baptismatis caractere superfusi, christianos se et catholicos fore professi sunt» (*ibid.*, 102-03).

⁴⁵ *Ibid.*, 65.

Cardinalium et praelatorum, de mandato domini papae, obviam exiverunt»⁴⁶. Inoltre, la *brevis nota* riferisce che con i legati era presente un «capellanus»⁴⁷ che presumibilmente può essere identificato con uno degli accompagnatori menzionati nella lettera di Abāqā, ove risulta che a guidare la rappresentanza diplomatica in Occidente erano «frater David, nuncius domini patriarche Ierosolimitani»⁴⁸ e «Rychaldus notarius»⁴⁹. Tuttavia, il documento conciliare non riferisce né quanti erano i Tartari giunti a Lione né chi fossero e nemmeno a quale rango sociale appartenessero.

Nonostante le poche informazioni identificative, la *brevis nota* riporta che due giorni più tardi, il 6 luglio, i legati tartari parteciparono alla celebrazione della messa nell'ottava della festa dei santi Pietro e Paolo, durante la quale Pierre de Tarantaise dell'Ordine dei Frati Predicatori e vescovo titolare di Ostia «baptizavit unum ex nuntiis

⁴⁶ *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 65.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Die Beziehungen der Päpste*, 229. Secondo C. BRUNEL, *David d'Ashby auteur méconnu des Faits des Tartares*, «Romania», 79 (1958), 39-46, si tratta del frate predicatore David d'Ashby, il quale, oltre ad essere legato del patriarca di Gerusalemme, era anche messaggero del Regno di Gerusalemme, del re di Cipro e uomo di fiducia degli ĩl-khān di Persia. All'interno della comitiva tartara, David aveva la funzione di guida e di garante dell'ambasceria dell'ĩl-khān di Persia (*ibid.*, 43-46). Oltre che dal testo della lettera di Abāqā, è possibile trarre alcune informazioni su David d'Ashby anche dal rescritto inviato da Edoardo I d'Inghilterra allo stesso ĩl-khān nel 1275 ed edito in *Foedera conventiones, literae et cujuscunque generis acta publica inter Reges Angliae [...]*, a cura di Th. RYMER - R. SANDERSON, I, La Haye 1745, 144. Vd. anche quanto riportato in *Regesta Regni Hierosolymitani*, ed. by R. RÖHRICHT, I, Oeniponti 1893, 364. Tuttavia, si deve a J. RICHARD, *Une ambassade mongole à Paris en 1262*, «Journal des Savants», 4 (1979), 295-303, in part. 300-01, l'aver ricostruito il ruolo di David all'interno del progetto di *perpetua confederatio* maturato negli anni Sessanta del Duecento. Inoltre, lo stesso Richard, in occasione del convegno sul concilio, aveva sostenuto che David d'Ashby ebbe un ruolo principale nel convincere Abāqā a inviare suoi legati al concilio di Lione (Id., *Chrétiens et Mongols au concile*, 36-37). Infine utile, seppur succinta, anche la voce di P. JACKSON, *David of Ashby*, in *Encyclopaedia Iranica*, 2006 (*on line*).

⁴⁹ *Die Beziehungen der Päpste*, 230. Quanto a Riccardo, la lettera di Abāqā ĩl-khān riferisce solamente che aveva la funzione di interprete per i Latini. Ma vd. le osservazioni di JACKSON, *The Mongols and the West*, 167-73 e RICHARD, *La Papauté*, 100-05, i quali ritengono che il notaio Riccardo fosse ben inserito nella cancelleria dell'Īlkhānato e membro di precedenti legazioni tartare presso la sede apostolica.

Tartarorum cum duobus sociis»⁵⁰ e per tale circostanza «dominus papa fecit fieri vestes de scarlato more Latinorum»⁵¹.

Il segno sacramentario a cui i legati di Abāqā si sottoposero venne accettato da Gregorio X con grande entusiasmo, tanto che questi, nella lettera di risposta *Excellentiae tuae* indirizzata ad Abāqā, prometteva di pregare l'Altissimo affinché tutti i Tartari potessero davvero «lumen veritatis agnoscere [...] ad exaltationem fidei christianae»⁵². Probabilmente il papa interpretò il battesimo dei legati come una conseguenza delle relazioni da lui avviate durante la sua permanenza ad Acri tra il 1269 e il 1271. In quegli anni Gregorio X, non ancora eletto papa, aveva accolto – tramite i fratelli Polo, Niccolò e Matteo – la richiesta del Gran khān del Cathay a Clemente IV di inviargli «cento savi della legge cristiana»⁵³, esperti anche nelle sette arti e in grado di disputare con abilità per «diffondere tra i Tartari la legge cristiana e confutare gli idolatri e gli altri generi di credenti»⁵⁴. Successivamente a questa legazione e alla sua elezione a pontefice, Gregorio X inviò al Gran khān due frati dell'Ordine dei Predicatori: Guglielmo da Tripoli e Niccolò da Vicenza⁵⁵. I Tartari presso i quali sarebbero dovuti giungere i due frati erano quelli del lontano Cathay, mentre quelli arrivati a Lione provenivano dal più vicino Īlkhānato di Persia; tuttavia, se si considera che al tempo del concilio le informazioni sugli sviluppi geopolitici dell'Impero mongolo erano ancora poco

⁵⁰ *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 65. In margine al *Catalogi Pontificum Romanorum continuatio Laudunensis*, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, a cura di G. H. PERTZ, XXII, Hannoverae 1872, 371, un anonimo autore annota che furono i legati a chiedere esplicitamente di essere battezzati.

⁵¹ *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 65.

⁵² Il testo della lettera di Gregorio X è edito in *Die Beziehungen der Päpste*, 231-32; ma vd. anche *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 80.

⁵³ L'episodio è riportato nella versione franco-veneta del *Milione* e l'edizione qui utilizzata è quella pubblicata in *Appendice a MARCO POLO, Milione. Redazione latina del manoscritto Z*, a cura di A. BARBIERI, Milano 2008, 614.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 617-18. Questa legazione, però, non andò a buon fine in quanto i due frati, impauriti dal clima bellicoso nel quale si ritrovarono, preferirono non continuare il viaggio. In proposito vd. E. M. H. LAURENT, *Grégoire X et Marco Polo (1269-1271)*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 58 (1941), 132-44.

chiare⁵⁶, si potrebbe ipotizzare che Gregorio X vide davvero nella legazione tartara giunta a Lione una concreta conseguenza delle relazioni da lui avviate qualche anno prima.

La ricezione dell'evento

La notizia della soddisfazione di Gregorio X per il battesimo dei Tartari fu diffusa da un poemetto in antico francese redatto da un anonimo autore tra la conclusione del concilio e la fine del 1275: *Le Concile de roman*⁵⁷. Questa cronaca in versi racconta che Gregorio X alla vista dei Tartari li esortò dicendo «Volés vos croire nostre loi?»⁵⁸ e i legati tartari risposero «Sirem oïl! Voir volentiers | Nos volons estre baptisiés»⁵⁹, aggiungendo di essere disposti ad accettare qualsiasi intento pacifico sia per loro sia per le regioni tartare. Il papa, allora, fu «bien liés»⁶⁰ e li battezzò. A questo punto del poema, l'autore aggiunge che «Dont nos trestous communement | Devons estre liés et Joiant»⁶¹ in quanto «nos porroit profiter | Dedans la Terre d'outremer»⁶²: se da un lato, infatti, egli invita i lettori a gioire come

⁵⁶ Sulle conoscenze sociopolitiche dell'Impero mongolo in Occidente vd. lo studio complessivo di D. SINOR, *The Mongols in the West*, «Journal of Asian History», 33 (1999), 1-44, in part. 23-30. Invece, per un quadro generale sull'espansione dell'Īlkhānato di Persia in Medio Oriente durante la seconda metà del Duecento vd., tra la vasta bibliografia, gli studi di F. KRÄMER, *The Conquest and Destruction of Bagdad in 1258 - An Example of Mongolian Violence*, in *Historicizing the 'Beyond'. The Mongolian Invasion as a New Dimension of Violence?*, ed. by F. KRÄMER et alii, Heidelberg 2011, 97-116; R. AMITAI PREISS, *Mongol Provincial Administration: Syria in 1260 as a Case-Study*, in *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusade and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, ed. by I. SHAGRIR - R. ELLENBLUM, Ashgate 2007, 117-43.

⁵⁷ Il testo è edito da L. CAROLUS BARRÉ - J. PAYEN, *Le dit du Concile de Lyon (ms. Zagreb MR 92)*, in 1274. *Année charnière*, 923-47. In proposito vd. anche l'analisi di V. PUTANEC, *Un sirventes en ancien français sur le concile de Lyon en 1274*, «Rad de l'Académie yougoslave de Zagreb», 324 (1962), 275-378.

⁵⁸ CAROLUS BARRÉ-PAYEN, *Le dit du Concile de Lyon*, 940.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 941.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

Gregorio X per la conversione dei Tartari, dall'altro spiega che tale felicità scaturisce dal fatto che il battesimo dei legati sarà di grande aiuto al recupero della Terra Santa.

Lo studio filologico di Louis Carolus-Barré e Jean-Charles Payen ha permesso di stabilire quasi con certezza che l'autore de *Le Concile de roman* presenziò all'intera assise lionese, ricoprendo un ruolo importante nel processo di divulgazione di quanto accaduto durante il concilio⁶³. Inoltre, secondo quanto osservato dai due studiosi sulla cronologia della stesura e della diffusione del poemetto, collocabili immediatamente dopo l'assise conciliare, si può ritenere che *Le Concile de roman* sia la più antica testimonianza non canonica degli eventi conciliari e che l'entusiasmo mostrato sulla legazione tartara abbia influenzato altri cronisti coevi, alcuni dei quali hanno letto quell'episodio alla luce di una delle due prospettive lanciate dall'anonimo poeta: quella ecclesiologica o quella politico-militare.

La maggior parte dei cronisti occidentali della seconda metà del XIII secolo registrarono in maniera annalistica l'arrivo della legazione di Abāqā al secondo concilio di Lione, tuttavia alcuni annotarono anche le impressioni e le speranze personali o diffuse tra la gente sulla conversione dei Tartari⁶⁴. Per esempio, il compilatore degli *Annales Londonienses*, presumibilmente presente all'evento⁶⁵, annota che nel maggio del 1274, quando iniziò la celebrazione del concilio, «multi sperabant de conversione barbarorum Tartarorum»⁶⁶. Questa diffusa attesa dipenderebbe dai sentimenti che in quegli anni dilagavano in Inghilterra, dove il popolo della steppa era conosciuto attraverso le inquietanti e apocalittiche immagini della *Chronica Majora* di Matteo Paris⁶⁷ e del-

⁶³ CAROLUS BARRÉ-PAYEN, *Le dit du Concile de Lyon*, 918-22.

⁶⁴ Già BURKHARD, *Die Tartaren*, 271. Per un quadro generale sull'accoglienza di argomenti tartari nella letteratura occidentale vd. *supra*, 15 e nn. 28 e 29.

⁶⁵ Per maggiori informazioni sull'opera vd. la voce di E. DAN, *Annales Sancti Pauli Londoniensis*, in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. by G. DUNPHY - C. BRATU (on line).

⁶⁶ *Annales Londonienses*, ed. by W. STUBBS, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, LXXVI/1, London 1882, 83.

⁶⁷ MATTHAEI PARIISIENSIS *Chronica Majora*, LVII/1, 11-120. Sulla rappresentazione dei Tartari nell'opera di Matteo Paris e la diffusione del suo contenuto: S. LEWIS, *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, London 1987, in part. 269-89.

l'*Opus Maius* di Ruggero Bacone⁶⁸. Tuttavia, non è da escludere che tale aspettativa sia stata generata dalle diffuse riflessioni escatologiche del frate minore inglese Adamo di Marsh, il quale sottolineava la necessità di allargare i confini della Chiesa ai Tartari che finora avevano negato la fede e si erano rivelati ostili alla Cristianità⁶⁹.

Un'altra particolare testimonianza è quella del cronista francescano Salimbene de Adam che ben conosceva – come si è visto – le preoccupazioni dei suoi contemporanei. Egli nella *Cronica* tralascia ogni aspetto discusso durante l'assise conciliare e si concentra esclusivamente sull'immagine dei neofiti, «nuntii vero Tartarorum infra concilium baptizati»⁷⁰. Fino a questo momento egli aveva giudicato i Tartari un popolo violento, riluttante al battesimo e ostile alla Chiesa latina così come gli era stato raccontato dal confratello Giovanni da Pian del Carpine di rientro dall'Asia⁷¹, ma dopo l'accoglienza del battesimo da parte dei legati di Abāqā, cominciò a considerarli come potenziali cristiani e alleati della Chiesa latina nella lotta contro i Saraceni⁷². In proposito già Davide Bigalli ha sottolineato l'evoluzione rappresentativa dei Tartari nella *Cronica* di Salimbene, ritenendo che questa fosse il risultato di una interpretazione escatologica-gioachimita della storia⁷³. Tuttavia, non è da escludere che a favore di tale evoluzione sia stata la presenza dei legati di Abāqā a Lione nel 1274, che segnò

⁶⁸ Già PELEGGI, *Shifting Alterity*, 19.

⁶⁹ ADAE DE MARISCO *Epistolae*, in *Monumenta Franciscana* [...], ed. by J. S. BREWER, I, London 1858 (rist. 1965), 241-42, 313-14, 441-42. In proposito vd. anche BIGALLI, *I Tartari e l'Apocalisse*, 84-91.

⁷⁰ SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, II, 1362.

⁷¹ L'influenza di fra Giovanni da Pian del Carpine è esplicitamente riferita da Salimbene in più passi della sua opera. Egli ricorda di aver incontrato il confratello «ad primum locum fratrum Minorum qui post Lugdunum occurrit» (*ibid.*, I, 570): in questa circostanza Giovanni gli aveva raccontato della sua esperienza presso Güyük khān e della lettera di questi al papa con la quale comunicava il rifiuto dell'autorità papale e del battesimo (*ibid.*, I, 572-74).

⁷² Salimbene narra che il figlio di Abāqā prima di andare in guerra contro i Saraceni e i Tartari non cristiani fece mettere la croce sulle bandiere e le armature e fece coniare una moneta che «ex una parte sepulchrum et ex alia litteras continentes: 'In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti'» (*ibid.*, II, 1494).

⁷³ BIGALLI, *I Tartari e l'Apocalisse*, 39-40. Di parere diverso, invece, è D. SINOR, *Le Mongol vu par l'Occident, in 1274, Année charnière*, 55-72, in part. 58-63, la

uno spartiacque tra un prima, caratterizzato da una tormentosa attesa del mostruoso popolo della steppa, e un dopo, inebriato di fiducia verso i Tartari.

Dopo il concilio

Sebbene la sobrietà della documentazione canonica sull'arrivo degli inviati di Abāqā il-khān al concilio non permetta di individuare all'interno della legazione né la presenza del sovrano tartaro o di suoi discendenti né di dignitari, negli anni successivi all'evento alcuni cronisti immaginarono che a ricevere il battesimo durante l'assise fosse stato il figlio del Gran khān o, addirittura, lo stesso imperatore dei Tartari, il quale si sarebbe recato a Lione con il proposito di manifestare le sue intenzioni all'assise conciliare, esprimere la sua obbedienza e sottomissione al papa e, professato il *confiteor* della Chiesa latina, ricevere dallo stesso pontefice la corona regale. È il caso degli *Annales Polonorum* redatti tra la fine del XIII secolo e il primo decennio di quello successivo in ambiente minoritico⁷⁴, nei quali si narra che durante il concilio, davanti al papa e a una moltitudine di vescovi, «rex eciam Thartarorum ibidem venit et obedienciam Romane ecclesie promisit et fidem confessus est, a quo et coronam suscepit»⁷⁵. Ma la narrazione degli *Annales Polonorum* presenta ancora una particolarità rispetto alle altre cronache: racconta che, nello stesso momento in cui il sovrano tartaro ricevette il battesimo, a Cracovia «natus est puer cum dentibus, qui statim ut natus est cepit loqui» e che, appena l'infante venne battezzato, «mox et dentes amisit et loquelam»⁷⁶. L'immagine utilizzata in questa circostanza sottolineerebbe

quale ritiene che nella *Cronica* di Salimbene persista, in gradi differenti, uno stato emotivo di preoccupazione riguardo ai Tartari.

⁷⁴ Per maggiori informazioni sulla complessa composizione di quest'opera vd. la voce di G. RYSZARD, *Annales Poloniae Minoris*, in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*.

⁷⁵ *Annales Polonorum*, a cura di R. POEPELL - W. ARNDT, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, a cura di G. H. PERTZ, XIX, Hannoverae 1876, 640.

⁷⁶ *Ibid.*

l'importanza che il battesimo dei Tartari ebbe per il cronista: questi, che probabilmente aveva vissuto le conseguenze della violenza e della devastazione delle orde di Batu degli anni Quaranta e ancora negli anni Settanta viveva l'ansia di una nuova invasione tartara che avrebbe sconvolto i numerosi tentativi della sede apostolica di riorganizzare ecclesiasticamente l'Europa orientale⁷⁷, accolse con particolare enfasi la conversione avvenuta a Lione, interpretandola come l'inizio di un radicale cambiamento dei Tartari. In proposito già Robert Geist e Lillian Hornstein hanno sottolineato come scene simili fossero spesso utilizzate dai cronisti bassomedievali per sottolineare con un'impetuosa simbologia la conversione dei Tartari, interpretata come il passaggio dalla condizione mostruosa a quella umana. Allo stesso tempo, però, i due studiosi hanno osservato che tale rappresentazione simbolica veniva utilizzata soprattutto nelle cronache del XIV secolo e per eventi tartari di carattere bellico o matrimoniale⁷⁸. Pertanto, l'utilizzo di questa immagine nel contesto del secondo concilio di Lione è un inedito che documenterebbe il valore e l'importanza che la legazione tartara all'assise conciliare ebbe in una parte dell'Occidente.

Un altro testo che riferisce del battesimo del sovrano tartaro è la *Cronica S. Petri Erfordensis* redatta sul finire del XIII secolo nel monastero benedettino di Erfurt⁷⁹. Qui l'anonimo autore annota che durante il concilio giunsero «solemnes nuntii Tartarorum, fulgentes vestibus auro textis» e tra questi vi era anche «unus princeps, filius regis»⁸⁰, il quale venne battezzato. Tuttavia, a differenza degli altri cronisti citati fino a questo momento, l'autore della *Cronica* aggiunge

⁷⁷ Vd. J. KŁOCZOWSKI, *L'Europe centrale et orientale à l'époque de Lyon II*, in *1274. Année charnière*, 503-15, in part. 506-07. Sulla diffusa preoccupazione per i Tartari vd. anche, seppur datato, lo studio di S. KRAKOWSKI, *La Pologne en lutte avec les invasions des Tartares au XIII s.*, Warszawa 1956.

⁷⁸ GEIST, *On the Genesis*, 435-41 e HORNSTEIN, *New Analogues*, 3-42.

⁷⁹ Per maggiori informazioni vd. la voce di M. EIFLER, *Cronica S. Petri Erfordensis moderna*, in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*.

⁸⁰ *Cronica S. Petri Erfordensis moderna. Pars II. a. 1209-1276*, in *Monumenta Germaniae Historica. SS rer. Germ.*, a cura di O. HOLDER-EGGER, Hannoverae et Lipsiae 1899, 265.

che i nunzi tartari vennero a Lione «pro confederacione facienda inter ecclesiam et ipsos Tartaros», ovvero per proporre a Gregorio X e ai padri conciliari la costituzione di una lega militare contro i Saraceni, impegnandosi, come prometteva il loro sovrano nella lettere che portavano con sé, a inviare dapprima ventimila uomini in supporto dei Cristiani e, successivamente, tutto l'esercito: «igitur Tartari per litteras imperatoris sui Arabice scriptas pape et ecclesie promiserunt in expedicione cum XX milibus armatorum in bello Christianis assistere contra soldanum Babilonie et Sarraccenos et in secundo passagio cum toto exercitu Tartarorum»⁸¹.

Il riferimento allo spostamento congiunto di forze militari tartare e latine permette di cogliere un altro aspetto che emerge all'interno della letteratura cronistica occidentale. Se, infatti, il battesimo dei Tartari pare abbia riscosso grande successo e ammirazione tra i Latini, sembrerebbe pure che alcuni autori interpretarono l'arrivo a Lione dei nunzi di Abāqā come un gesto funzionale a un interesse politico e militare: la lotta contro i Mamelucchi d'Egitto. In proposito, il contemporaneo Riccobaldo da Ferrara nell'*Historia pontificum Romanorum*, dopo aver annotato fuggacemente che i Tartari ricevettero il battesimo, riferisce che questi prima di rientrare nei loro paesi concordarono con il papa «ut Terrae-Sanctae subveniretur»⁸². E anche Alberto Milioli nel *Liber de temporibus*, composto negli anni Settanta del Duecento⁸³, sottolinea che durante il colloquio tra Gregorio X e i legati tartari «multa bona ordinata ibi et stabilita fuerunt pro subsidio Terrae Sanctae»⁸⁴, concludendo che quanto deciso sarebbe stato utile «pro statu ecclesie universalis»⁸⁵. Dello stesso parere fu anche Martin da Canal che, conoscitore della situazione levantina e delle condizioni in cui versavano

⁸¹ Entrambe le citazioni sono da *Cronica S. Petri Erfordensis moderna*, 265.

⁸² Vd. in RICOBALDI FERRARIENSIS *Pomerium Ravennatis ecclesiae*, in *RIS*, a cura di L. A. MURATORI, IX, Mediolani 1726, 181.

⁸³ Per maggiori informazioni sulla composizione dell'opera vd. la voce di D. P. GRINT, *Liber de Temporibus*, in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*.

⁸⁴ ALBERTI MILIOLI *Liber de temporibus*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, XXXI, Hannoverae 1903, 369.

⁸⁵ *Ibid.*

i Franchi d'*Outremer*⁸⁶, nella *Cronique des Veniciens* riportò che i legati tartari ricevettero il battesimo ma sottolineò che l'aspetto più importante fu l'intesa stipulata fra Tartari, Latini e Greci «por recouvre Ierusalem»⁸⁷: un accordo che avrebbe sollecitato i Franchi a riprendere il progetto politico-militare per la risoluzione della questione crociata.

Naturalmente non tutte le voci erano concordi e ci fu chi guardò l'arrivo a Lione della legazione tartara con sospetto. Per esempio, Primat de Saint-Denis, abate dell'omonima abbazia, nella *Grandes Chroniques de France* riferisce che i Tartari «furent [...] baptiziez en sains fons»⁸⁸, ma subito dopo dichiara le sue perplessità commentando: «Dieu scet bien à quel intention il le firent»⁸⁹. Sebbene l'abate non chiarisca quali fossero le vere intenzioni dei Tartari, è possibile cogliere questo dato in altre opere coeve. Per esempio, il monaco Guglielmo di Nangis nel suo *Chronicon*, redatto sul finire del XIII secolo⁹⁰, annota che i legati battezzati erano in realtà degli «exploratores»⁹¹ inviati da Abāqā per spiare i progetti militari del papato e delle corti latine; a ciò aggiunge che questi non erano tartari, ma dei Georgiani i quali, seppur assoggettati all'ʾil-khān di Persia, erano già di fede cristiana e pertanto il loro battesimo sarebbe stato una farsa per accattivarsi la stima della sede apostolica⁹². E ancora, nei *Flores Historiarum*, redatti a più mani tra il XIII secolo e il primo decennio di quello successivo⁹³, si racconta che i legati che presero parte al concilio erano sedici Tartari Moal, i

⁸⁶ Per un quadro generale sull'autore e la composizione dell'opera è utile la voce di A. LIMENTANI, *Canal, Martino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XVII, Roma 1974 (on line).

⁸⁷ *La Chronique des Veniciens de Maistre Martin da Canal: Second Partie*, «Arch. stor. italiano», 8 (1945), 448-707, in part. 676.

⁸⁸ Di quest'opera rimane oggi la versione in francese di JEAN DU VIGNAY, *Chroniques de Primat*, in *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XXIII, éd. par. M. M. DE WAILLY, Paris 1894, 91.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ In proposito vd. la voce di W. DANIEL, *Guillaume de Nangis*, in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle* (on line).

⁹¹ GUILLELMI DE NANGIACO *Chronicon*, in *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XX, éd. par. M. BOUQUET, Paris 1811, 565.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Sulla composizione di questa opera vd. la voce di DAN, *Annales Sancti Pauli* (on line).

quali portarono con sé lettere del loro re e pronunciarono «*verbis pomposis potentia Moallorum*»⁹⁴: tuttavia «*non pro fide, se ut confederationem haberent cum Christianis venerunt*»⁹⁵. Il cronista sembra aver avuto contatti con la letteratura odepórica del XIII secolo, in quanto accanto al tipico appellativo occidentale ‘tartari’ specifica che i legati erano di etnia ‘Moal’, termine all’epoca ancora poco adoperato tra i Latini e che compare nei resoconti di viaggio di Giovanni da Pian del Carpine e di Guglielmo di Rubruck per indicare il popolo discendente da Gengis Khān e restio ad accettare la fede cristiana⁹⁶. Sulla base di questo particolare si potrebbe ipotizzare che lo scetticismo dell’autore inglese nei confronti del battesimo ricevuto dai legati tartari dipenda da quanto riferito nell’*Historia Mongalorum* e nell’*Itinerarium* ove più volte si sottolineano le abilità belliche dei Moal e la loro ostilità nei confronti del cristianesimo. Per di più, le osservazioni dell’autore potrebbero essere state confermate dalle preoccupanti notizie che in quegli anni giungevano in Inghilterra dal Levante crociato, secondo le quali Abāqā non sarebbe stato interessato alla fede cristiana ma piuttosto ad aiuti militari contro le truppe di Baybars⁹⁷.

Di fatto, all’interno della lettera che i legati tartari presentarono a Gregorio X, il tema principale era l’assistenza militare e i motivi che avrebbero dovuto spingere la sede apostolica a sostenere le loro

⁹⁴ *Flores Historiarum*, ed. by H. R. LUARD, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, XCV/3, London 1890, 43.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ In proposito GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, 252, racconta che gli Yeka Mongal erano il gruppo etnico dal quale proveniva Gengis Khān ed erano stanziati in una regione chiamata Mongal insieme ai Sumongal. Invece, GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, 80, riferisce che i Moal sono i Tartari non cristiani e racconta che prima di partire dal campo di Sartach, Coiac lo ammonì con queste parole: «*nolite dicere quod dominus noster sit christianus; non est enim christianus, sed Moal*».

⁹⁷ Nel 1275 Ugo de Revel e Guillaume de Beaujeu comunicavano a re Edoardo e ad altri corrispondenti in Inghilterra che i Tartari stavano conducendo una violenta guerra contro i Mamelucchi d’Egitto ed erano interessati solo ad accordi e a sostentamenti militari, tanto che avevano chiesto aiuto alla Grande Armenia e facevano gravare le spese di guerra sui Cristiani: Ch. KOHLER - Ch. V. LANGLOIS, *Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307)*, «*Bibliothèque de l’École de chartes*», 52 (1891), 46-63, in part. 54. In proposito vd. anche PAVIOT, *England and the Mongols*, 311-12.

richieste. In essa, infatti, si forniva un quadro sulla situazione geopolitica dell'Īlkhānato di Persia, un resoconto sulla guerra con i Mamelucchi d'Egitto e si comunicava al papa l'intenzione di Abāqā di spostare il suo esercito in «toto regno Ierusalem»⁹⁸. Inoltre, l'īlkhān prometteva che, conquistata la Terra Santa, avrebbe prima consegnato «civitatem sanctissimam [...] cum toto regno» nelle mani dei Franchi e dei religiosi latini d'*Outremer* e successivamente si sarebbe recato «ultra petram deserti»⁹⁹, ovvero verso la città di Petra, con l'intento di ripercorrere le tappe dell'Esodo¹⁰⁰. Infine, Abāqā dichiarava che suo desiderio era «confederacionem habere [...] et pacem firmam cum omnibus christianis sacrosancte ecclesie romane subiectis» e che a tale scopo sarebbe stato disposto a concedere la pace «omnibus christianis», esentando da ogni tributo «omnes viros ecclesiasticos in omnibus [...] regnis et provinciis [...], libertatem ecclesiis ubique concedendo»¹⁰¹.

Tuttavia, la sede apostolica e i sovrani occidentali furono più interessati all'aspetto religioso della legazione che a quello politico-militare. Infatti, come già accennato, Gregorio X nella lettera di risposta ad Abāqā, l'*Excellentiae tuae*, sottolineò la sua commozione per l'accettazione della fede cristiana da parte dei legati tartari e promise che presto avrebbe inviato missionari in quelle regioni per diffondere il Vangelo¹⁰², tanto che, nel settembre del 1274, consegnò al legato apostolico Simone di Santa Cecilia, in partenza per la Terra Santa, una lettera con la quale lo invitava a radunare un gruppo di frati dell'Ordine dei Minori e dei Predicatori per inviarli in Siria¹⁰³. Diversamente, Gregorio X non utilizzò lo stesso entusiasmo per la questione dell'assistenza armata, ma piuttosto si limitò a comunicare ad Abāqā di aver accolto le richieste esposte dai nunzi, di aver appreso con gioia la sua intenzione di muovere guerra contro i Saraceni, di rattristarsi per la complicata

⁹⁸ *Die Beziehungen der Päpste*, 228-29, in part. 229.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Interessante è l'interpretazione di AIGLE, *The Letters of Eljgidei, Hülegü, and Abaqa*, 152, la quale ritiene che Abāqā intendesse proporsi al papa come il 'nuovo Mosè'.

¹⁰¹ Le citazioni sono da *Die Beziehungen der Päpste*, 229.

¹⁰² *Ibid.*, 232.

¹⁰³ *Les registres de Grégoire X (1272-1276)*, 223.

situazione militare in cui versava il suo esercito, assicurando che «christiani exercitus ad transmarinas partes adventus disposuimus»¹⁰⁴. Su questo punto, tuttavia, la lettera restò sul piano di una semplice promessa: Gregorio X, infatti, non diede alcuna indicazione precisa su come avrebbe concretizzato il progetto e concluse invitando Abāqā ad attendere gli ambasciatori papali che gli avrebbero comunicato gli sviluppi delle operazioni militari¹⁰⁵. Anche Edoardo I d'Inghilterra, che ricevette la legazione nell'inverno tra il 1274 e il 1275, rispose con riluttanza alle richieste dell'īl-khān; il sovrano inglese, infatti, manifestò l'ammirazione per il progetto presentato al concilio, ma allo stesso tempo dichiarò di non potere organizzare una spedizione armata: «de aventu vero nostro ad terram praedictam et de termino passagii Christianorum, vobis ad praesens non potuimus scribere veritatem»¹⁰⁶.

Conclusioni

Le risposte approssimative del papa e del sovrano inglese all'īl-khān di Persia sull'organizzazione di una nuova spedizione armata

¹⁰⁴ *Die Beziehungen der Päpste*, 232.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 104. La risposta di Gregorio X potrebbe dipendere da due motivi: da una parte vi erano coloro, come Umberto di Romans e Ruggero Bacone, che nei loro dossier sconsigliavano la crociata contro i Saraceni e proponevano, almeno inizialmente, un approccio più pacifico (il punto di vista del primo è riportato nel sesto capitolo dell'*Opus tripartitum*, in *Sacrorum Conciliorum*, XXIV, 111-12; mentre per il secondo vd. *The Opus Majus of Roger Bacon*, ed. by BRIDGES, II, 164, 221, 391); dall'altra, invece, vi erano i cardinali che si aspettavano dal papa l'organizzazione di una spedizione armata; del resto, una delle ragioni principali dell'elezione di Gregorio X era stata la speranza che questi facesse tutto quanto fosse in suo potere per salvare la Terra Santa (in proposito: P. V. LAURENT, *La croisade et la question d'Orient sous le pontificat de Grégoire X*, «Revue historique du sud-est européen», 22, 1945, 105-37, in part. 107-10). Per un quadro generale sui diversi orientamenti riguardo alla crociata maturati in occasione del secondo concilio di Lione vd. B. Z. KEDAR, *Crociata e missione: l'Europa incontro a l'Islam*, Roma 2014, 216-30. Vd. anche la prima parte della recente pubblicazione di A. MUSARRA, *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Bologna 2022, 78-91, in part. 82-85.

¹⁰⁶ *Foedera, conventiones*, I, 520. Sulla riluttanza di Edoardo alle richieste di Abāqā vd. almeno lo studio di BĀRĀNY, *The Last 'rex cruce signatus'*, 210-15.

nel Levante e il diffuso rifiuto nei confronti della ‘decima lionese’ che, prima ancora di essere proclamata dal concilio, incontrò forti opposizioni in Inghilterra, in Scozia, in Francia e in Germania¹⁰⁷, fecero sì che la proposta di Abāqā non avesse una concreta attuazione. A queste problematiche interne si aggiunse, secondo Jean Richard e Roberg Burkhard, lo scarso entusiasmo dei Latini nelle relazioni con i Tartari, i quali fino a questo momento furono quasi sempre gli unici promotori¹⁰⁸. Tuttavia, la più recente analisi compiuta da Attila Bányai ha messo in luce sia alcuni tentativi di collaborazione alla costruzione dell’asse diplomatico-militare anche da parte dei sovrani occidentali, soprattutto nell’ultima decade del Duecento, sia l’impossibilità economica dei Latini di attuare concretamente questo progetto¹⁰⁹.

Secondo lo storico Devin DeWeese l’apertura dell’Occidente alle relazioni con i Tartari fu possibile grazie al maturare tra il 1260 e il 1290 del ‘grande sogno cristiano dell’Estremo Oriente’¹¹⁰. Alla luce dell’analisi condotta in questo lavoro si può ritenere che l’apice del processo culturale a cui fa riferimento DeWeese sia la legazione tartara al secondo concilio di Lione, la quale segnò una svolta sia nelle relazioni tra le due parti sia nella rappresentazione del mondo tartaro. Le fonti analizzate, infatti, dimostrano la formulazione di tre

¹⁰⁷ Già SCHEIN, *Fideles Crucis*, 31-62. Sulla difficile organizzazione di una nuova spedizione armata nel Levante durante gli anni Settanta del Duecento vd. gli studi, seppur di non recente pubblicazione, di P. A. THROOP, *Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam 1940, in part. 15-68 e ID., *Criticism of Papal Crusade Policy in Old French and Provençal*, «Speculum», 13 (1938), 379-412. Si deve a Throop l’aver messo in luce le reazioni del popolo contro la ‘decima lionese’: per es. in Inghilterra si invocò l’esonazione dalla raccolta, in Scozia si chiese la riduzione della decima, in Francia si reclamò contro la violenza degli esattori e in Germania si proibì totalmente la raccolta delle decime (THROOP, *Criticism of the Crusade*, 237-41). Su questo argomento vd. anche lo studio, seppur datato, di W. E. LUNT, *Papal Taxation in England in the Reign of Edward I*, «The English Historical Review», 30 (1915), 398-417.

¹⁰⁸ J. RICHARD, *Les missions chez les Mongols au XIII^e et XIV^e siècle*, in *Histoire universelle des missions catholiques: les missions des origines au XIV^e siècle*, I, Paris 1956, 173-95, in part. 191 e BURKHARD, *Die Tartaren*, 277.

¹⁰⁹ BĀRĀNY, *The Last ‘rex cruce signatus’*, 219-23 e A. MUSARRA, *Il crepuscolo della crociata*, 15-48.

¹¹⁰ DEWEESE, *The Influence of the Mongols*, 60-62.

orientamenti diversi e difficilmente rintracciabili nella letteratura precedente agli anni Settanta del Duecento.

Il primo riguarda l'ambito ecclesiologico: la legazione di Abāqā fece sì che in Occidente si abbandonasse la concezione negativa del popolo della steppa, che aveva caratterizzato le testimonianze di Matteo Paris, Ruggero Bacone, Bruno di Olmüz e Umberto di Romans, per una positiva¹¹¹; esemplare in tal senso è la testimonianza riportata negli *Annales Polonorum*¹¹². Inoltre, il cambiamento rappresentativo del popolo della steppa in seguito al concilio del 1274 portò i Latini a vedere i Tartari come il nuovo popolo verso cui estendere l'attività di evangelizzazione¹¹³.

Il secondo orientamento che si andò delineando fu di carattere politico e militare. La legazione di Abāqā fece acquisire ai Latini maggiore coscienza sul loro rapporto con i Tartari che, come sottolineavano Riccobaldo da Ferrara, Alberto Milioli e Martino da Canal, si sarebbe dovuto basare sull'unico obiettivo di comune interesse: la lotta contro i Saraceni.

Tuttavia, all'interno di questa prospettiva maturò un terzo orientamento documentato nei *Flores Historiarum* e nei testi di Primat de Saint-Denis e Guglielmo di Nangis: da queste testimonianze emerge, infatti, sebbene in modalità lontane dai toni utilizzati nelle cronache della prima metà del XIII secolo, un atteggiamento critico e diffidente nel considerare i Tartari cristiani e amici dei Latini¹¹⁴.

In conclusione, restano aperte ancora interessanti problematiche parallele o consequenziali a quanto finora trattato e che ci si augura possano essere affrontate in futuro. Tra queste, la prima è la questione della legazione tartara del 1276, sulla quale l'unico tentativo di indagine risale all'inizio del XX secolo da parte di Giuseppe Soranzo¹¹⁵.

¹¹¹ Vd. *supra*, 13-14 e 24-25.

¹¹² Vd. *supra*, 26-27.

¹¹³ Per un quadro generale su questo argomento: RICHARD, *La Papauté*, 85-144 e 103-45; SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, 409-14 e 500-55.

¹¹⁴ Vd. *supra*, 29-30.

¹¹⁵ SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, 230-34: questi ritiene che l'ambasceria del 1276 sia legata a quella giunta al concilio di Lione due anni prima e ipotizza che venne condotta dagli stessi protagonisti.

Inoltre, la scelta di selezionare per questa ricerca solo il materiale documentario redatto negli anni immediatamente successivi al concilio non ha permesso di estendere l'indagine né alla letteratura cronistica¹¹⁶ né alle opere storiografiche degli Ordini dei Frati Minori e Predicatori composte nei secoli XIV e XV¹¹⁷: l'analisi delle modalità nelle quali fu descritta e interpretata la legazione tartara del 1274 in un contesto culturale, politico ed ecclesiastico diverso da quello del Duecento potrebbe dare un importante contributo al dibattito sulle relazioni tartaro-latine. E ancora, nella parte introduttiva di questo saggio si è fatto accenno ai sinodi provinciali di Ravenna, Magonza e Roma¹¹⁸: ciò dimostrerebbe che la questione tartara non fu una prerogativa dei due concili di Lione (quello del 1245 e quello del 1274), ma anche di altri sinodi locali che nella seconda metà del XIII secolo affrontarono la stessa tematica. Sarebbe necessario tentare di individuare altri concili provinciali o regionali che discussero della questione tartara e chiedersi quali furono le osservazioni avanzate in tali occasioni sul

¹¹⁶ Come, per esempio, la *Cronica Reinhardsbrunnensis*, a cura di O. HOLDER-EGGER, in *Monumenta Germaniae Historica. SS in folio*, a cura di G. H. PERTZ, XXX, Hannoverae 1896, 627; JOHANNIS IPERII *Chronicon Sancti Bertini*, in *Thesaurus novus anecdotorum* [...], a cura di E. MARTÈNE - U. DURAND, III, Lutetiae Parisiorum 1717 (rist. 1968), 752-54, in part. 753, e infine l'opera di THOMAS EBENDORFER, *Chronica pontificum Romanorum*, 425.

¹¹⁷ I quali discussero su chi avesse guidato la legazione tartara e poi battezzato gli ambasciatori. Vd., per es., il frate predicatore THOLOMEI LUCENSIS *Annales*, a cura di B. SCHMEIDLER, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum, serie Nova*, VIII, Berlin 1930, 173, il quale annotava che era merito dei frati dell'Ordine dei Predicatori se i Tartari avessero partecipato alla celebrazione del concilio di Lione, accettando la fede cristiana e ricevendo il battesimo. Sul fronte dell'Ordine minoritico vd., per es., Giovanni Elemosina, il quale riteneva che la conversione dei Tartari fosse frutto del lavoro dei Frati Minori più rigoristi (*Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese* [addenda al Sec. XIII, e fonti per Sec. XIV], a cura di G. GOLUBOVICH, Firenze, 1913, I/2, 103-54). Ancora alla fine del XIV secolo la storiografia dei due Ordini discuteva su chi avesse battezzato i Tartari: i Predicatori vantavano che a celebrare il sacramento fosse stato il confratello Pierre de Tarantaise, mentre i Minori davano questo merito a Bonaventura da Bagnoregio. Su quest'ultimo argomento: G. BUFFON, *Khambaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*, Roma 2014.

¹¹⁸ Vd. *supra*, 13-14.

popolo della steppa, se queste furono in continuità o in discontinuità con le posizioni assunte durante i due concili generali e, anche in questo caso, quali furono le impressioni dei testimoni contemporanei.

Negli anni successivi all'invasione tartara dell'Europa, in Occidente si diffuse una concezione negativa dei Tartari; tuttavia, alla fine del XIII sec., questi cominciarono a essere considerati cristiani e alleati contro i Saraceni. Il presente saggio prende in esame alcune cronache della seconda metà del XIII sec. per concentrarsi sulla legazione tartara inviata da Abāqā īl-khān di Persia al secondo concilio di Lione (1274) e chiarire quale ruolo ebbe questo evento nelle relazioni tra Franchi e Tartari e nella rappresentazione culturale del mondo tartaro.

In the years following the Tatar invasion of Europe, a negative conception of the Tartars spread in the West; however, at the end of the 13th century, they began to be considered Christians and allies against the Saracens. This essay examines some chronicles of the second half of the 13th century to focus on the Tatar legation sent by Abāqā īl-khān of Persia to the second council of Lyons (1274) and to clarify what role this event had in the relations between Franks and Tartars and in the cultural representation of the Tatar world.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.

© 2022 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 VII, 1 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3472

DANIELA BELLANTONE

STORIOGRAFIA E CULTURA A VENEZIA NEL DUECENTO.
IN MARGINE ALL'INEDITA *CRONACA DI MARCO*:
II. IL PROLOGO E L'AUTORE

Il prologo con il quale si apre la cosiddetta *Marci Chronica Universalis* o *Cronaca di Marco*¹ ha già conosciuto edizioni integrali a partire dalla seconda metà del XIX secolo, benché solo in funzione dello studio delle fonti cui Marco ha attinto². Il primo a pubblicarlo fu Angelo Zon, editore delle *Estoires de Venise* di Martin da Canal nel 1845³, seguito a distanza di qualche decennio da Henry Simonsfeld, che ne offrì un'edizione pressoché invariata nelle pagine introduttive ai suoi studi sul coacervo di brani storiografici veneti noto come *Chronicon Altinate*⁴. Infine, in anni più recenti, lo ha riproposto Alberto Limentani, sempre a corredo delle oitaniche *Estoires*⁵. Se ne

¹ Il presente articolo fa seguito al precedente D. BELLANTONE, *Storiografia e cultura a Venezia nel Duecento. In margine all'inedita Cronaca di Marco. I. La tradizione (il Marciano It. XI 124 = 6802)*, «Peloro» 6, 2 (2021), 81-118 (d'ora in avanti citato come BELLANTONE, *Storiografia e cultura a Venezia I*).

² Sulle vicende che portarono all'individuazione, già a partire dai pionieristici studi ottocenteschi, delle due fonti principali di Marco vd. BELLANTONE, *Storiografia e cultura a Venezia I*, 82-83.

³ A. ZON, *Osservazioni sulla Cronaca del Maestro Martin da Canal con alcuni estratti di altra antica cronaca veneziana scritta in lingua latina*, «Arch. storico italiano», 8 (1845), 257-58

⁴ H. SIMONSFELD, *Venetianische Studien. I. Das Chronicon Altinate*, München 1878 = *La Cronica Altinate*, trad. italiana a cura di C. S. ROSADA, «Arch. veneto», 19 (1880), 56.

⁵ MARTIN DA CANAL, *Les Estoires de Venise. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275*, a cura di A. LIMENTANI, Firenze 1972, CCCX.

presenta di seguito una nuova edizione effettuata con trascrizione diretta dall'unico testimone dell'opera, il manoscritto di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. XI 124 (= 6802; d'ora in avanti **M**), c. 31v⁶:

Prologus. 1 Quoniam memoriale officium temporis transcurso dilabitur nec antiquorum gesta egregia mortalibus occursibus possent iuxta merita comendari nisi humanis antecederet speculum scripturarum, cuius claritate de precedentibus humana consencia imperita postreme plenius edocetur, **2** ego utique⁷ Marcus, perlegens quasdam veteres ac recentes ystorias que, quamvis sermone galico scripte forent, tamen paucis in voluminibus compilate de facili a memoria prolabi potuissent, nec non in mentis profunditate considerans⁸ quod literalibus atestacionibus fides pocius quam vulgaribus asercionibus adybetur, quedam pauca, prout inferius videri poterit, de his que ad hedificacionem Vene-

Prologo. 1 Dal momento che l'ufficio della memoria si dissolve con il trascorrere del tempo e le gesta egregie degli antichi non potrebbero essere eternate secondo i meriti a causa degli accidenti mortali se lo specchio delle scritture non andasse avanti agli umani, grazie alla cui luminosità l'imperfetta conoscenza umana riguardo alle vicende progressive risulti alla fine più pienamente edotta, **2** allora io Marco, leggendo attentamente alcune storie antiche e recenti che, sebbene scritte in lingua francese, per quanto compilate in pochi volumi facilmente avrebbero potuto cadere dalla memoria, e riflettendo sul fatto che è attribuita fiducia alla letteratura in latino piuttosto che alle

⁶ Il codice è datato 1503: vd. la descrizione fornita in BELLANTONE, *Storiografia e cultura a Venezia I*, in part. 88 e sgg. Qui e più avanti, nel riprodurre il testo tradito da **M**, unisco o separo le parole, sciolgo le abbreviazioni, introduco punteggiatura e maiuscole secondo l'uso odierno, segnalo con i consueti segni diacritici eventuali integrazioni ed espunzioni. Nel caso di evidenti errori che potrebbero ostacolare la comprensione, intervengo utilizzando il corsivo e spiegando di volta in volta le ragioni in nota. Quando non diversamente esplicitato, i testi riportati sono inediti. Nel caso di testi già editi, come per esempio il Prologo, segnalerò sempre in nota eventuali interventi o lezioni diverse dei precedenti editori. Le traduzioni in italiano, inedite, devono intendersi come traduzioni di servizio: la scelta è stata quella di mantenermi il più possibile fedele al testo latino. Mia anche la suddivisione del prologo e dei capitoli della Cronaca in paragrafi.

⁷ utique **M**] frater *Simonsfeld*.

⁸ considerans **M**] considerare *Zon Limentani*.

ciarum pertine(n)t et eius gestis, ano millesimo ducentesimo nonagesimo secundo, mense marcio, quinta indicione, literali calamo⁹, ad futuram posterorum memoriam compilavi.

espressioni in volgare, ho compilato alcune poche cose, come si potrà vedere oltre, fra quelle che riguardano l'edificazione di Venezia e le sue imprese, nell'anno 1292, nel mese di marzo, nella quinta indizione, in latino per la memoria futura dei posteri.

In ogni opera, non solo storiografica, il prologo è la sede programmatica per presentare sia gli obiettivi perseguiti dall'autore sia le fonti, a garanzia della qualità del lavoro. Per il caso di Marco le due cose sembrerebbero coincidere: dalle sue parole può ricavarsi che il suo intento fosse anzitutto negare all'oblio del tempo «quasdam veteres ac recentes ystorias», le seconde delle quali, attentamente lette ed esaminate («perlegens») dal cronista, facilmente avrebbero potuto «a memoria prolabi» benché «sermone galico scripte» e «paucis in voluminibus compilate» (con riferimento implicito, dunque, ad alcune fonti in particolare); ma anche registrare fatti storici selezionati «de his que ad hedificacionem Veneciarum pertine(n)t et eius gestis».

A partire dalle pionieristiche indagini ottocentesche, nelle «ystorie veteres ac recentes» furono ravvisati rispettivamente il *Chronicon Altinate* e le *Estoires de Venise* di Martin da Canal¹⁰. Tali identificazioni, tuttavia, paiono oggi da riconsiderare e precisare: se infatti l'opera del da Canal è effettivamente *recens* in quanto vergata solo qualche decennio prima (cioè a partire dal 1265) rispetto alla Cronaca di Marco, e per giunta in francese, l'Altinate non è certamente da considerarsi *vetus*, poiché compilato a più riprese fra il IX-X e il XIII secolo.

Al fine di comprendere cosa intenda Marco con quel «veteres ac recentes» potrebbe però giovare la successiva precisazione «de his que ad hedificacionem Veneciarum pertine(n)t et eius gestis»: qui il

⁹ L'espressione *literalis calamo* viene qui tradotta «in latino» perché considerata nel senso «secondo il calamo delle *litterae*», cioè della letteratura, vergata appunto in latino.

¹⁰ Vd. *supra*, n. 2.

cronista dichiara di volersi occupare della storia più remota della Serenissima, a partire dalla sua edificazione. E, al riguardo, era il solo Altinate a offrire a Marco la narrazione delle antiche origini di Venezia, argomento che invece era stato appena lambito dal da Canal. Pertanto, una prima possibilità è che la dichiarazione di Marco relativa ai modelli possa riguardare non la cronologia compositiva degli scritti consultati, come finora inteso, ma i loro stessi contenuti, la loro materia: in sostanza, «*ystoriae veteres*» l'Altinate, collettore di vetuste notizie; «*ystorie recentes*» le *Estoires*, serbatoio d'informazioni storiografiche moderne.

A questa ipotesi, tuttavia, se ne può forse aggiungere un'altra. La distinzione fra *veteres ac recentes ystorie* potrebbe ricalcare più semplicemente un'espressione ereditata dalle sole *Estoires*, rispetto alle quali la stretta dipendenza testuale può ravvisarsi non solo in più punti della cronaca, ma a ben vedere anche nello stesso *Prologus*. Per meglio chiarire la questione riporto il doppio prologo delle *Estoires*¹¹ (qui e altrove utilizzo il corsivo nelle parti sulle quali intendo richiamare l'attenzione):

I. En l'enor de nostre seignor Jesu Crist et de sa douce Mere, nostre dame sainte Marie, et dou precios evangeliste monseignor saint Marc et de tos autres sains et saintes, et por l'enor de mesire Renier li noble dus de Venise et por honor de cele noble cité que l'en apelle Venise et por honor de la gentillesse et dou peuple venesiens, *je Martin da Canal* sui entremis *de translater de latin en franceis* les honorees victoires que ont eües les Veneciens au

II. Por honorer la tres noble cité que l'en apelle Venise et por honor de mesire Ranier Gen, li haut dus de cele belle cité, *je maistre Martin da Canal, que ai leües et parleües les ancienes estoires, me sui entremis de translater de latin en franceis les euvres des Venisiens qui furent faites au tens de monseignor Ranier Gen et les euvres qui furent faites par les Venisiens au tens des autres dus qui furent devant lui, porce que je vueil que il soit en remembrance a tosjors*

¹¹ L'opera del da Canal presenta, secondo un disegno d'autore, due prefazioni a introduzione delle rispettive parti in cui si divide: la prima riguarda la storia di Venezia dalle origini, tangenzialmente lambite, fino al 1267; la seconda è invece deputata agli eventi del dogado contemporaneo (quello di Ranieri Zeno, al quale l'opera è dedicata) fino al 1275.

servise de sainte Yglise et au servise de sa noble cité. *Et por ce me sui je entremis de ceste euvre, que je veul que elle ne soit onques mais obliee et que il soit en remembrance a tosjors mais a tos ciaux qui sont orendroit au siecle a tos ciaux qui doivent avenir: porce que li un meurent et li autre naissent, si ne les porroit savoir se il ne les trovoient en escrit.* Et porce que langue franceise cort parmi le monde et est la plus delitable a lire et a oïr que nule autre, *me sui je entremis de translater l'anciene estoire des Veneciens de latin en franceis, et les euvres et le proeces que il ont faites et que il font [...]*¹²

mes les euvres d'iaus [...]. Et porce que au tens de l'incarnacion de nostre seignor Jesu Crist de .m.ccc. et .lxxvij. ans, et devant et après, estoit monseignor Ranier Gen dus de Venise, que je translatai cestui livre de latin en franceis, vos conterai ge les euvres et les proeces des Veneciens, que furent faites por aus au tens de lui, ensi con je vos ai contés les euvres de lor ancestres: *porce que multes gens sont ou siecle que desirent savoir tous, la quel chose ne peut pas estre, car li un sont mort et li autre meurent et li autre naissent, si ne pevent pas conter a toz ce que a lor tens estoit fait, se il ne nos fait a savoir par escrit ou par peintures. Escritures et peintures voient les gens a zeus, que quant l'en voit peinte une estoire ou l'en oit conter une bataille, ou de mere ou de terre, ou l'en lit en un livre ce que ont fait nos ancestre, si nos est avis que nos somes present ou les batailles sont faites. Et puisque par peintures et*

¹² DA CANAL, *Estoires* I, I, 1-6, LIMENTANI, *Les Estoires*, 2 (traduz., *ibid.*, 3: «In onore di nostro signor Gesù Cristo e della sua dolce Madre, nostra signora santa Maria, e del prezioso evangelista messer san Marco e di tutti gli altri santi e sante, e per onore di messer Ranieri, il nobile doge di Venezia, e per onore di quella nobile città che è chiamata Venezia e per onore della nobiltà e del popolo veneziano, io, Martino da Canal, ho intrapreso di tradurre dal latino al francese le gloriose vittorie che i Veneziani hanno conseguito al servizio della santa Chiesa e al servizio della loro nobile città. E ho intrapreso quest'opera perché voglio che quelle vittorie non siano mai dimenticate e permangano sempre nella memoria di tutti coloro che sono ora al mondo e di tutti coloro che vi devono venire: per il fatto che gli uni muoiono e gli altri nascono, non sarebbe possibile conoscerle se non le si trovasse messe per iscritto. E poichè la lingua francese è diffusa in tutto il mondo ed è più piacevole da leggere e da udire di ogni altra, ho intrapreso di tradurre l'antica storia dei Veneziani dal latino al francese, e le opere e le imprese che essi hanno compiuto e compiono [...])»).

por oïr conter et por lir est la chose
 present, me sui ge entremis as eu-
 vres des Veneciens que il ont faites
 au servise de sainte Iglise et que por
 henor de sa noble cité. [...] ¹³

Già a una prima lettura affiora subito, come parzialmente rilevato da Limentani, una certa affinità dell'attacco del prologo di Marco con quello di Martin relativamente al concetto della storiografia che ripara all'inevitabile cancellarsi dei grandi eventi della memoria¹⁴. Inoltre si può osservare come Marco si presenti con il sintagma «ego utique Marcus» analogamente al suo precursore, che si nomina «je Martin da Canal» o, nel secondo prologo, «je maistre Martin da Canal».

Eppure, a ben vedere, nessuna di queste osservazioni sembra deporre per una dipendenza diretta perché, se l'obiettivo di preservare la memoria passata è certamente tipico di tutto il genere storiografico, tipico è a ben vedere anche il modo di presentarsi al lettore con la formula 'pron. pers. I persona s. + nome proprio (talvolta preceduto da una qualifica) + (eventualmente) cognome', pratica assai comune

¹³ DA CANAL, *Estoires* II, I, 1-4; 7-12, LIMENTANI, *Les Estoires*, 154 (traduz., *ibid.*, 155: «Per far onore alla nobilissima città chiamata Venezia e per onore di messer Ranieri Zeno, l'alto doge di quella bella città, io, maestro Martino da Canal, che ho letto e riletto le storie antiche, ho intrapreso di tradurre dal latino al francese le opere compiute dai Veneziani al tempo di messer Ranieri Zeno e le opere compiute ai tempi dei dogi che lo precedettero, perché voglio che le loro opere siano sempre nella memoria [...] E poiché nell'anno 1267 dall'incarnazione di nostro signore Gesù Cristo, prima e dopo, anno in cui io tradussi questo libro dal latino al francese, era doge di Venezia messer Ranieri Zeno, vi racconterò le opere e le imprese che i Veneziani compirono ai suoi giorni, così come vi ho raccontato le opere dei suoi antenati: perché vi è al mondo molta gente che vorrebbe saper tutto, e questo non può essere, perché un primo è morto, un secondo muore e un terzo nasce, e così non si può raccontare a tutti ciò che vien fatto al proprio tempo, se non lo si fa sapere per mezzo di scritti o di pitture. Scritti e pitture si vedono con gli occhi, poiché quando si vede dipinta una storia o si sente raccontare una battaglia navale o campale, o si leggono in un libro i fatti degli antenati, sembra di essere presenti sul luogo della battaglia. E poiché gli eventi vivono grazie alle pitture e ai racconti e alle letture, ho intrapreso di occuparmi delle opere che i Veneziani hanno compiute al servizio della santa Chiesa e in onore della loro nobile città [...]»).

¹⁴ LIMENTANI, *Les Estoires*, LXV.

e diffusa nei prologhi di opere storiche, latine e volgari, del XII-XIII secolo¹⁵.

Ben più significativa, invece, sembra la dipendenza, finora mai rilevata, fra il passo del da Canal «[...] je maistre Martin da Canal, *que ai leües et parleües les ancienes estoires* [...]» (*Prol.* II) e la più concisa espressione marciana «ego utique Marcus, perlegens quasdam veteres [...] ystorias [...]», in cui viene persino utilizzato il medesimo verbo, *perlegere*, in francese *parlire*¹⁶, con il significato di ‘leggere attentamente’ o ‘esaminare fino in fondo’ le antiche storie.

A questo si aggiunge un ulteriore dato. Il passo poco prima riportato del secondo prologo del da Canal prosegue:

[...] me sui entremis de translater de latin en franceis *les euvres des Venisiens qui furent faites au tens de monseignor Ranier Gen et les euvres qui furent faites par les Venisiens au tens des autres dus qui furent devant lui.* [...]

il che potrebbe portare a considerare l’espressione di Marco ‘storie antiche e recenti’ come la condensata ripresa del passo oitanico: «*les euvres des Venisiens qui furent faites au tens de monseignor Ranier Gen*» potrebbero essere infatti le opere recenti; quelle «*faites par les Venisiens au tens des autres dus qui furent devant lui*» le antiche. Tutto dipende, chiaramente, dal significato che si dà al termine antico francese *euvres*, che può valere sia ‘opere’ (nel senso di ‘gesta’, ‘imprese’) che ‘opere scritte’. Posto però che nel passo francese si fa riferimento a *euvres* da «*translater de latin en franceis*», sembrerebbe più probabile la seconda accezione¹⁷; e così Marco avrebbe potuto intenderla, riprendendo in forma *brevior* il da Canal e compendian-dolo nell’antinomica aggettivazione *veteres ac recentes*.

¹⁵ Al riguardo, vd. lo studio che dei prologhi, latini e oitanici del XII-XIII secolo, fa C. MARCHELLO-NIZIA, *L'historien et son prologue: forme littéraire et stratégies discursives*, in *La chronique et l'histoire au Moyen-Âge*, a cura di D. POIRION, Paris 1984, 13-25.

¹⁶ Vd. *ThLL* VII 2-297; *Gdf* 5, 775b; *FEW* 5, 243b.

¹⁷ Più ambigua è l’accezione del termine *euvres* se si considera il prologo della prima parte delle *Estoires*, in cui si legge: «me sui je entremis de translater l’anciene estoire des Veneciens de latin en franceis, et les euvres et le proeces que il ont faites et que il font».

Altri sono poi i punti del prologo di Marco che riprenderebbero allusivamente la prefazione alle *Estoires*. Anche nel sintagma «mortalibus occursibus», che ho reso in traduzione come ‘a causa degli accidenti mortali’, Marco potrebbe aver recuperato una formula più prolissa del da Canal. Nel passo del primo prologo canaliano già sopra riportato si legge:

[...] Et por ce me sui je entremis de ceste euvre, que je veul que elle ne soit onques mais obliee et que il soit en remembrance a tosjours mais a tos ciaux qui sont orendroit au siecle a tos ciaux qui doivent avenir: porce que li un meurent et li autre naissent, si ne les poroit savoir se il ne les trovoient en escrit [...];

e nel secondo prologo:

[...] porce que multes gens sont ou siecle que desirent savoir tous, la quel chose ne peut pas estre, car li un sont mort et li autre meurent et li autre naissent, si ne pevent pas conter a toz ce que a lor tens estoit fait, se il ne nos fait a savoir par escrit ou par peintures [...].

Tali ‘accidenti mortali’, pertanto, potrebbero essere intesi, pur considerando la locuzione topica del genere storiografico, come i limiti naturali degli uomini (la nascita, la morte e l’oggettiva impossibilità di conoscere ogni cosa), che non consentono ai mortali di tramandare opportunamente i fatti del passato e del presente oltre la durata circoscritta dell’esistenza se non per il tramite dello «speculum scripturarum» o, come aggiunge il cronista delle *Estoires* nel suo secondo prologo, delle *paintures*¹⁸. Gli scritti e le pitture, del resto, hanno il vantaggio di rendere «la chose present», reale e visibile con gli occhi («escritures et peintures voient les gens a zeus»); e forse dietro l’espressione, anche questa topica, di Marco «speculum scripturarum, cuius claritate de precedentibus humana consientia imperita postreme

¹⁸ Del rapporto fra Martin da Canal e le arti figurative si è occupato A. LIMENTANI, *Martino da Canal, la basilica di San Marco e le arti figurative*, in *Mélanges offerts à René Crozet à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*, a cura di P. GALLAIS - Y.-F. RIOU, Poitiers 1966, I, 1177-90.

plenius edocetur», potrebbe velatamente celarsi una metaforica allusione a questa immagine di chiarezza nonché, fra le righe, di ‘sensorialità visiva’ formativa ed esemplare delle scritture già adoperata dal cronista oitanico.

Ma, rispetto all’autore delle *Estoires*, diverso è il mezzo espressivo utilizzato: il francese per il da Canal, il latino per Marco. Già Limentani ha riscontrato che il timore che la precedente cronaca fosse destinata a scomparire ‘nonostante l’uso del francese’ in quanto *paucis in voluminibus compilata* possa alludere all’apprezzamento della *lengue franceise* espresso da Martin¹⁹. Tuttavia, più che alludere al da Canal, Marco sembra discostarsene. Infatti, se l’autore delle *Estoires* sceglie di utilizzare per la sua cronaca veneziana l’oitanico «[...] porce que lengue franceise cort parmi le monde et est la plus delitable a lire et a oïr que nule autre», all’opposto Marco, riflettendo «in mentis profunditate» sul fatto che «literalibus atestacionibus fides pocius quam vulgaribus asercionibus adybetur», mette in atto l’operazione inversa, preferendo di fatto il latino, il *literalis calamus*, al volgare: la dicotomia tra «literalibus atestacionibus» e «vulgaribus asercionibus» lascia trasparire, del resto, il differente valore che Marco attribuisce alla letteratura in latino rispetto a quella in volgare, strumento espressivo al quale evidentemente egli non riconosce pari dignità²⁰.

Pertanto, paventando la perdita di una cronaca volgare che ha ben presente e che reputa comunque pregevole, per quanto in effetti poco fortunata²¹, Marco progetta fin dal principio di recuperarla, di renderla fruibile e di accrescerla con gli argomenti – specie quelli relativi all’edificazione di Venezia – che, taciuti o accennati solo *en passant*

¹⁹ LIMENTANI, *Les Estoires*, LXV.

²⁰ Diversamente, gli studiosi Arnaldi e Capo ritengono che tali storie rischiassero di andare perdute «nonostante il prestigio della lingua in cui erano state composte (‘quamvis sermone galico scripte forent’), solo perché ‘paucis in voluminibus compilate’»: vd. G. ARNALDI - L. CAPO, *I cronisti di Venezia e della marca trevigiana*, in *Storia della cultura veneta*, I.1, *Dalle origini al Trecento*, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, Vicenza 1976, 398.

²¹ Si ricordi che le *Estoires* sono pervenute in codice unico, tra l’altro posteriore di circa una trentina d’anni rispetto alla loro effettiva composizione: prova materiale della loro scarsa fortuna.

dal da Canal, egli trovava precipuamente nell'Altinate e nelle sue altre fonti. Le *Estoires*, dunque, si configurano subito modello imprescindibile di Marco, sprone e punto di partenza per il cronista esordiente nel suo progetto di scrivere una nuova storia di Venezia a *primordiis*, a integrazione e sostituzione della precedente.

Non è la consultazione delle *Estoires* un dettaglio secondario. Se infatti, come sostiene Limentani, la circolazione di quest'opera si limitò esclusivamente agli ambienti diplomatici²², proprio qui, in questi privati locali, Marco poté conoscerla e consultarla: l'autore della Cronaca, in sostanza, sul quale troppo poco sappiamo, dovette avervi accesso diretto, privilegio di cui non tutti a Venezia potevano godere²³. Si presenta così l'ipotesi di un'appartenenza del cronista Marco all'*entourage* diplomatico del *Comune Veneciarum* o, almeno, l'idea di un qualche legame con la classe dirigente della Serenissima. Altri, del resto, sarebbero gli elementi che potrebbero avallare tale ipotesi. Fra questi, la presenza nel terzo e ultimo libro della Cronaca di due brani che costituiscono copie fedeli di importanti documenti politici conservati presso gli inaccessibili archivi della città lagunare²⁴. Si tratta dei capp. III, 37, XXXVII. *Iste sunt convenciones quas rex Baldovinus fecit beato Marco et domino Dominico Michaeli duci Veneciarum*, riproduzione letterale del privilegio stipulato ad Aciri fra il doge di Venezia Domenico Michiel, re Baldovino II di Gerusalemme e il patriarca Veremondo di Gerusalemme nel 1125; e III, 51, LI. *Incipit pactum et concordiam factam inter dominum Enricum Dandulum, dux Veneciarum, cum principibus anno Domini MCCIII*, trascrizione integrale della *Partitio Romaniae* del 1204, trattato con cui i Veneziani, nella persona dell'allora doge Enrico Dandolo (in carica dal 1192 al 1205), presero accordi

²² LIMENTANI, *Les Estoires, Introduzione*, LXVI.

²³ A Venezia l'attività storiografica era perentoriamente soggetta al controllo delle autorità governative (vd. G. FASOLI, *La Cronique de Veniciens di Martino da Canale*, «Studi medievali», 2, 1961, 42-74); pertanto, l'accesso ai documenti di Stato era garantito solo a personalità interne al sistema o comunque di fiducia.

²⁴ Per l'indice completo della Cronaca faccio riferimento a BELLANTONE, *Storiografia e cultura a Venezia I*, 101-09. All'illustrazione dettagliata delle fonti di Marco dedicherò un prossimo contributo.

relativamente alla spartizione della Romània in seguito alla conquista latina di Costantinopoli sul finire della IV Crociata (1202-1204)²⁵. Tutto, insomma, farebbe pensare che Marco abbia avuto accesso diretto agli archivi diplomatici, sebbene per l'ultimo documento non si possa del tutto escludere che il testo si conoscesse e circolasse successivamente, a un secolo di distanza²⁶.

Tuttavia, nel solco già tracciato da Simonsfeld, non è da scartare *a priori* neanche l'ipotesi dell'appartenenza di Marco al clero, come parrebbe provare l'indiscutibile competenza biblica del cronista in alcune parti del suo lavoro, nonché la *verve* retorica impregnata di toni profetici che traspare nei capitoli di storia universale posti a introduzione del I e II libro. Infatti, pur ammettendo che per le parti di storia biblica Marco abbia utilizzato degli *excerpta*, come consueto al suo tempo, non si può negare una sua approfondita preparazione di base che gli consente di utilizzare con mano certa e piegare ai propri fini la materia sacra. E sebbene la conoscenza delle Scritture fosse, a quell'altezza cronologica, abbastanza comune e diffusa, è tuttavia possibile individuare nella Cronaca la presenza di alcune tracce sparse che celano, fra le righe, *Leitmotiven* dai più larghi orizzonti, strettamente connessi al contesto culturale religioso della fine del XIII - inizio del XIV.

Nel II libro, per esempio, si segnala un capitolo che potrebbe costituire una breve dissertazione di Marco in merito alla nota *quaestio* della 'povertà apostolica'²⁷. Così scrive il cronista (M, II, 8; 60r-60v)²⁸:

²⁵ Il documento, noto anche come *Pacta inter Henricum Dandolum et Crucesignatos inita*, è stato edito più volte: vd. G. L. F. TAFEL - G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, I, Wien 1856, docc. CXIX-CXX, 444-52; MIGNE, *PL* 215, 517-19.

²⁶ Al riguardo vd. A. CARILE, *La Partitio Terrarum Imperii Romanie del 1204 nella tradizione storica dei Veneziani*, «Riv. di studi bizantini e neoellenici», 2-3 (1965-1966), 167-79, in part. 177; e Id., *La cronachistica veneziana*, 184-85.

²⁷ Sulla questione, ampiamente nota e dibattuta, mi limito a rinviare a M. D. LAMBERT, *Povertà francescana: la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'ordine francescano: 1210-1323*, Milano 1995.

²⁸ Il brano è stato pubblicato anche da SIMONSFELD, *La Cronica Altinate* (1881), 199.

VI: Qualiter ecclesia post mortem Apostolorum in magna paupertate erat

1 Post mortem Apostolorum, ecclesia in paupertate vivebat, eundem modum servando quem Christus docuerat et Apostolli servabant universi; **2** et hoc usque ad tempus beati Silvestri pape, qui a beato Petro Apostolo triginta annis²⁹ ecclesiam rexit catholicam universam. **3** Ante cuius regimen multi in Sancta Ecclesia, tam apostolici quam alii clerici ac layci, pro Christi nomine coronam martirii susceperunt. **4** In tempore cuius ecclesia doctata fuit a Constantino, imperatore catholico, ut non solum spiritualia, sed etiam temporalia, que minora sunt [...] **8** De precepto Constantini imperatoris diversorum Sanctorum, tam Apostolorum quam aliorum fideles, in multis mundi partibus ecclesias construxerunt. **9** Et fuit in pace multa ecclesia a temporibus beati Silvestri usque ad tempus beati Gregorii pape, qui fuit a beato Silvestro tricessimus primus. **10** In quo tempore licet non per martyrium, tamen multi, tam apostolici quam alii gloriosi confessores Christi, facti in pace cum Domino quieverunt. **11** In cuius venerabilis Gregorii tempore, tam ipse quam beatus Hieronymus, Ambrosius, Augustinus,

VI: Come la chiesa, dopo la morte degli Apostoli, viveva in grande povertà

1 Dopo la morte degli Apostoli, la chiesa viveva in povertà, osservando ciò che Cristo aveva insegnato e che tutti gli Apostoli rispettavano; **2** e ciò fino al tempo del beato Silvestro papa, che dopo il beato Pietro per trent'anni resse la chiesa cattolica universale. **3** Prima del suo pontificato molti nella Santa Chiesa, tanto vescovi quanto altri chierici e laici, ricevettero la corona del martirio per il nome di Cristo. **4** Al suo tempo la chiesa fu arricchita da Costantino, imperatore cattolico, in modo che fossero amministrati non solo i beni spirituali ma anche temporali, che sono meno importanti [...] **8** Per ordine dell'imperatore Costantino i fedeli costruirono chiese dedicate a diversi santi, tanto apostoli quanto altri, in molte parti del mondo. **9** E la chiesa godette di molta pace dai tempi del beato Silvestro fino al tempo del beato Gregorio papa, che fu il trentunesimo papa dal beato Silvestro. **10** In quel tempo, sebbene non per il martirio, molti, tanto vescovi quanto altri gloriosi confessori di Cristo, riposarono in pace con il Signore. **11** Al tempo del venerabile Gregorio, tanto lui quanto il beato Gerolamo, Ambrogio, Agostino, illuminati dallo

²⁹ In realtà Silvestro fu papa dal 314 al 335, quindi per 21 anni.

Spiritu Sancto illuminati Scripturam Sanctam, que obscura multis erat, manifestam fecerunt enucleacius [enuchacius M]³⁰ exponendo. **12** Infra hec fuerunt quidam in Oriente, idest beatus Antonius, beatus Macharius, beatus Basilius et multi alli qui, heremitice vivendo, se ad modum paupertatis pristinum cohartarunt. **13** In Occidente vero Benedictus, monachorum nigrorum quidam pater et primus, multas possessione(s) in comuni habendo communiter vivere et castitatem servare semper³¹ proprio et in hoberdencia ordinavit. **14** Ex quibus iterum anno Domini millesimo vigesimo octavo exierunt arciozem vitam petentes et monestarium in Burgundia, in loco qui dicitur Cistellus³², dicte sancti Benedicti regule construxerunt, habitum album sumentes pro nigro. **15** Et sic ordo, per orbem difusus, tam in temporalibus quam in spiritualibus ditatus perseverat.

Spirito Santo resero chiara la Santa Scrittura, che era oscura a molti, esponendola più comprensibilmente per punti. **12** Oltre a questi, ci furono alcuni in Oriente, come il beato Antonio, il beato Macario, il beato Basilio e molti altri che, vivendo da eremiti, obbligarono se stessi nel modo della povertà di un tempo. **13** In Occidente Benedetto, padre e guida dei monaci neri [*sc.* vestiti di nero], ordinò di vivere in comunità possedendo molti beni in comune e di preservare sempre la castità per se stessi e nell'obbedienza. **14** Da questi tuttavia, nell'anno 1028, alcuni si trassero fuori alla ricerca di una vita più rigorosa e costruirono il monastero della cosiddetta regola di san Benedetto in Burgundia, nel luogo detto *Cistellum*, indossando l'abito bianco al posto di quello nero. **15** E così l'ordine, diffusosi per il mondo, perdura arricchendosi tanto nelle cose temporali quanto in quelle spirituali.

Nell'ambito della controversia, attualissima nei tempi in cui Marco scriveva (1292-1304 ca.), egli, pur aderendo in prima istanza alla tesi della povertà di Cristo, degli Apostoli e, quindi, della chiesa primitiva, riconosce implicitamente la possibilità per i chierici di usufruire

³⁰ L'emendamento è già in Simonsfeld.

³¹ In **M** si legge *sm*, che Simonsfeld intende come *sine*.

³² Nel 1098 venti monaci guidati da Roberto di Molesme, spinti dal desiderio di maggiore austerità e di ritornare alla stretta osservanza della regola di san Benedetto e al lavoro manuale, ottennero l'autorizzazione a lasciare l'abbazia di Molesme e fondarne una nuova in un luogo donato da Raynald (o Renard), visconte di Beaune, con il beneplacito del duca Oddone I di Borgogna, chiamato *Cistellum*, da cui il nome di Cîteaux. È l'atto di nascita dell'Ordine Cistercense.

dei beni terreni, posto il monito «que minora sunt», in modo parsimonioso e in comunità, sull'esempio dei Benedettini; o, meglio ancora, secondo il giusto equilibrio fra spiritualità e mondanità abbracciato dall'ordine Cistercense che, separatosi dai frati di san Benedetto alla ricerca di un maggiore rigore e diffusosi per il mondo, persevera – sostiene il cronista – nell'arricchirsi «tam in temporalibus quam in spiritualibus».

È lecito pertanto ipotizzare che l'autore fosse sufficientemente implicato nella contemporanea diatriba in merito alla disputa sulla povertà apostolica, sebbene di fatto non totalmente aderente al pauperismo minorita più ortodosso: egli, con ogni evidenza, prospetta e sostiene le medesime soluzioni di compromesso vicine alle posizioni ufficiali della Curia Romana ai tempi del contemporaneo papato di Bonifacio VIII (1294-1303), per nulla refrattarie al possesso di beni e di ricchezze e orientate alla repressione violenta del movimento apostolico³³.

Proprio verso la Curia Romana, impersonata dall'allora papa Bonifacio, emerge nella Cronaca una certa vicinanza. Lo lascia credere la presenza di peculiari documenti stilati durante il pontificato del Caetani, fra cui l'importante bolla *Antiquorum habet fida relatio* emessa il 22 febbraio 1300, con la quale si istituì la prima indulgenza plenaria giubilare nella storia della Chiesa. Marco la riporta al cap. III, 42, XLII. *De indulgentia magna centum annorum*, con poche divergenze rispetto all'originale³⁴, con il quale si mette a confronto relativamente a qualche passaggio (M, III, 42; 102r-103r):

³³ Si pensi, per fare un solo esempio, al caso di condanna al rogo del fondatore del movimento apostolico Gherardo Segalelli (o Segarelli) a Parma il 18 luglio 1300, sul quale si tornerà *infra*.

³⁴ L'originale è oggi custodito presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. del Capitolo di San Pietro, Caps. I, fasc. 1, n. 8. Traggio il testo da A. MERCATI, *La lettera dello scrittore pontificio Silvestro sul Giubileo del 1300*, in *Saggi di storia e letteratura*, II, Roma 1983, 187-200, in part. 197-98. Va detto, comunque, che il testo ebbe anche circolazione indipendente. Fu infatti trascritto in altre opere, specie d'argomento storico-cronachistico: vd. almeno *Annales Caesenates*, a cura di E. ANGIOLINI, Roma 2003, cap. 163 - *De indulgentia quibuslibet concessas centenis*, 64. Il medesimo documento degli *Annales Caesenates* è stato edito anche in *RIS*, 14, Mediolani 1729, coll. 1085-1186; 1118-19.

XLII. De indulgentia magna centum annorum

1 Bonifacius episcopus, servuus servorum Dei, ad certitudinem presentium et memoriam futurorum.

2 Antiquorum habet fida relatio quod accedentibus ad honorabilem «Basilicam»³⁵ principis Apostolorum de Urbe concessae sunt remissiones magne et indulgentie peccatorum. **3** Nos igitur, qui iuxta officii nostri debitum salutem appetimus et procuramus singulorum, **4** huiusmodi indulgentias et remissiones omnes et singulas ratas et gratas habentes, ipsas auctoritate apostolica confirmamus, aprobamus et eciam innovamus et presentis scripti patrocinio commonimus [*sc.* communimus]. [...] **6** nos de Omnipotentis Dei misericordia et eorundem apostolorum meritis et auctoritate confissi, de fratrum nostrorum consilio et apostolice plenitudine potestatis, omnibus in presenti anno millesimo trecentesimo, a festo Nativitatis Domini nostri Iesu Christi proxime preterito inchoato et quolibet anno centesimo secuturo, ad basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere confessis et penitentibus, vel qui vere confitebuntur, in huiusmodi presenti et in quolibet centesimo secuturo annis, non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium suorum concedimus veniam peccatorum.

BONIFACIUS EPISCOPUS, SERVUUS SERVORUM DEI, AD CERTITUDINEM PRESENCIUM ET MEMORIAM FUTURORUM.

Antiquorum habet fida relatio, quod accedentibus ad honorabilem Basilicam principis Apostolorum de Urbe concessae sunt magnae remissiones, et Indulgentiae peccatorum. Nos igitur qui iuxta officij nostri debitum salutem appetemus, et procuramus libentius singulorum, huiusmodi remissionem, et Indulgentias omnes, et singulas, ratas, et gratas habentes, ipsas auctoritate Apostolica Confirmamus, et approbamus. [...] Nos de Omnipotentis Dei misericordia, et eorundem Apostolorum eius meritis, et auctoritate consisi, de Fratrum nostrorum consilio, et Apostolicae plenitudine potestatis, omnibus in praesenti anno millesimo trecentesimo a Festo Nativitatis Domini Nostri Iesu Christi praeterito proxime inchorato, et in quolibet anno centesimo secuturo, ad Basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere poenitentibus, et Confessis, vel qui vere poenitebunt, et consistebuntur, in huiusmodi praesenti, et quolibet centesimo secuturo annis, non solum plenam, et largiorem immo plenissimam omnium suorum concedemus, et concedimus veniam

³⁵ Integro sulla base del documento ufficiale.

7 Statuentes ut qui voluerint huiusmodi indulgentie a nobis concessae fore participes, si fuerint Romani, ad minus triginta diebus continuis vel interpolatis et saltem semel in die; si vero peregrini fuerint aut forenses, modo simili diebus quindecim ad basilicas easdem accedant. [...] **10** Siquis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli se noverit incursum [corr. ex et- M].

11 Data: Rome apud Sanctum Petrum, octavo kalende marcii, pontificatus nostri anno sexto³⁶.

peccatorum. Statuentes, ut qui voluerint huiusmodi Indulgentiae a nobis concessae fieri participes, si fuerint Romani, ad minus triginta diebus continuis, seu interpolatis, et saltem semel in die, si vero Peregrini fuerint, aut Forenses, simili modo diebus quindecim, ad Basilicas easdem accedant. [...] Siquis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursum. Datum Romae apud Sanctum Petrum VIII Kal martij Pontificatus nostri anno sexto.

³⁶ Così in italiano: «**XLII. La grande indulgenza del centenario.** **1** Il vescovo Bonifacio, servo dei servi di Dio, per la garanzia dei presenti e la memoria dei posteri. **2** Una relazione fededegna degli antichi riferisce che a quelli che accedono presso l'onorabile Basilica del principe degli Apostoli dell'Urbe sono state concesse grandi remissioni e indulgenze dei peccati. **3** Noi, dunque, che per dovere del nostro ufficio aspiriamo e provvediamo alla salvezza di ciascuno, **4** e provvediamo approvando con piacere tutte e singole tali indulgenze e remissioni, noi confermiamo le stesse per l'autorità apostolica, le approviamo e rinnoviamo con il patrocinio del presente scritto. [...] **6** noi, fiduciosi nella misericordia di Dio onnipotente e nei meriti e autorità di questi apostoli, nel consiglio dei nostri fratelli e nella pienezza della potestà apostolica, nel corrente anno 1300, a partire dalla festività della Natività di nostro Signore Gesù Cristo, di recente trascorsa, e in qualunque anno centesimo che seguirà concediamo a tutti coloro che accederanno a questa basilica con reverenza, contritamente confessati e penitenti, ovvero a quelli che si confesseranno con sincerità nel presente e in qualunque anno centesimo che seguirà, concediamo non solo la piena e più ampia, ma addirittura la plenaria remissione di tutti i loro peccati. **7** Stabiliamo che coloro che vorranno partecipare a questa indulgenza da noi concessa dovranno visitare le stesse basiliche un minimo di una volta al giorno per trenta giorni, continui o intervallati, se saranno romani, se invece saranno pellegrini o forestieri per quindici giorni alle stesse condizioni. [...] **10** Se qualcuno, dunque, avrà la presunzione di attentarvi, sia a conoscenza che incorrerà nell'indignazione di Dio onnipotente e dei beati apostoli Pietro e Paolo. **11** Data: Roma presso San Pietro, 22 febbraio, anno sesto del nostro pontificato».

Non si può escludere che Marco abbia desunto il testo della bolla direttamente dagli archivi pontifici; ma è più verosimile che egli ne abbia ricavato il testo da altre opere storiografiche consimili. Tuttavia la presenza nel capitolo subito successivo della Cronaca di una lettera del cancelliere papale Silvestro (Silvester de Adria?), esortazione ad abbracciare senza remore le disposizioni di papa Bonifacio VIII intessuta di citazioni bibliche³⁷, indurrebbe quantomeno a credere che Marco fosse interessato alla diffusione e alla divulgazione di tale documento, schierandosi dalla parte dei sostenitori di papa Caetani. Così la lettera dello *scriptor* pontificio prende avvio al cap. III, 43, XLIII. *De eodem* (M, 103r) della Cronaca e così prosegue, con toni enfatici volti a persuadere i fedeli della magnanimità papale e a esaltare l'eccezionalità dello stato di grazia contingente (M, III, 43, 103r-103v):

1 Qua ex re cuncte fidelium nationes exultare debent in Domino eo grandiori cumulo gaudiorum quo ex hoc se consequi maiora persenciant [...]

6 Eya ergo vocati, accingite lumbos vestros³⁸, pelite verecundiam, evacuate moras, tollite moras, accelerate cursum penitentiam agentes, in orationibus vigilate! **7** Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis!³⁹ [...]

1 Perciò tutte le nazioni dei fedeli devono esultare nel Signore per questo accrescimento di gioie più grande dal quale comprendono che conseguiranno beni maggiori [...]

6 Orsù, dunque, voi che siete stati chiamati, cingete i vostri fianchi, bandite la timidezza, annullate gli indugi, distruggete gli indugi, accelerate il percorso facendo penitenza, vegliate nella preghiera! **7** Ecco, ora, il tempo gradito, ecco adesso il giorno della salvezza! [...]

Inoltre, sempre nell'ambito della vicinanza di Marco alla Curia di Roma, anche rispetto alla controversa figura di Bonifacio VIII non

³⁷ Per la quale vd. sempre MERCATI, *La lettera dello scrittore pontificio Silvestro*, 194-96. Il documento di Silvestro de Adria è stato recentemente esposto a Cortona in occasione del settecentenario della morte di Dante Alighieri: <https://cortonamaec.org/it/la-commedia-e-cortona-nel-tempo-di-dante-2/>

³⁸ Vd. Isaia 37, 11.

³⁹ Vd. Lettera di San Paolo ai Corinzi 2, 6, 2.

mancano parole di stima ed elogio. Nella Cronaca sono infatti presenti alcuni versi che non solo, già secondo Simonsfeld, provengono da Marco stesso e «[...] lo dimostrano maggiore di un mero e semplice copista»⁴⁰, ma che rendono molto plausibile una certa simpatia del cronista per papa Caetani (**M**, III, 44; 103v)⁴¹:

- 1 Celitus indulta magnalia magna fue-re
 A patribus sanctis his pergere qui volue-re
 Ad templum Petri protoprincipis eclesia-rum
 Clavigeris Christi, veri pastoris ea-rum
- 5 Successor cuius presul Bonifacius ext-at
 Sumus et octavus qui modo gaudia prest-at
 Sa<n>cit ut eclesias dignus qui visitat orb-is
 Sanctorum Petri et Pauli, ter quinque forens-is,
 Incolla ter decies centeno quilibet an-no
- 10 Omnibus a culpis purgatur munere mag-no
- 1 Dal cielo furono accordate grandi meraviglie
 Dai santi padri a quelli che avessero voluto dirigersi
 Al tempio di Pietro protoprincipe delle chiese,
 Clavigero di Cristo, loro vero pastore,
- 5 Del quale è successore il vescovo Bonifacio,
 Sommo e ottavo, che produce ora gioie,
 Sancisce che chi, meritevole, visita le chiese
 dei santi Pietro e Paolo, quindici volte il forestiero,
 Trenta volte il cittadino [*sc.* di Roma] nell'anno centenario,
 10 sarà purificato da tutte le colpe con grande beneficio.

Alla luce di quanto fin qui emerso sembrerebbe che Marco, ottimo conoscitore delle Sacre Scritture, simpatizzante di Bonifacio VIII e

⁴⁰ SIMONSFELD, *La Cronica Altinate* (1880), 57 (che pubblica i versi).

⁴¹ I versi, esametri regolari, sono accoppiati a due a due; l'ultima sillaba, identica per ogni distico, è unica per ogni due versi e unita a essi da tratti obliqui in **M**. Si obbedisce anche a uno schema: vd. iniziali dei versi 1-8, qui evidenziate in neretto.

anche personalità di fiducia con accesso sia ai documenti archivistici del *Comune veneciarum* tardo-duecentesco che a quelli pontifici, facesse parte di quella classe di preti-notai attivi a Venezia a cavallo fra i secc. XIII-XIV e con particolari interessi verso la storiografia di cui Marino Zabbia ha tracciato un interessante profilo⁴².

Ma una lettura attenta della Cronaca offre anche altri taciti indizi che consentono di definire ulteriormente la fisionomia culturale di Marco. Egli infatti sembra mostrare una vivida compartecipazione ad alcune ideologie religiose del suo tempo, che tra l'altro ci riportano alla già sopra menzionata disputa sulla povertà apostolica. Al riguardo era intervenuto fra gli altri il frate minorita Salimbene de Adam da Parma, autore di una *Cronica*⁴³ che, entro un arco cronologico che abbraccia gli anni dal 1168 al 1287, introiettava suggestioni e attese escatologiche del gioachimismo⁴⁴, orientamento della spiritualità tardo-medievale ispirato dall'opera esegetica dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore (ca. 1135-1202) particolarmente diffuso negli ambienti francescani della seconda metà del XIII secolo. Proprio il Parmense costituisce un modello di raffronto utile per meglio comprendere alcuni orientamenti spirituali di Marco visibili in filigrana nella sua opera.

Che Salimbene non nutrisse particolare stima verso gli Apostolici lo prova una sua lunga invettiva contro il fondatore della setta, frate Gherardo Segalelli (o Segarelli) – arso sul rogo, come s'è già accennato, per volere di Bonifacio VIII il 18 luglio 1300 –, nonché tutta

⁴² M. ZABBIA, *I notai e la cronachistica cittadina italiana nel Trecento*, Roma 1999.

⁴³ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, Turnhout 1998-1999, rist. con traduzione a cura di B. ROSSI, Parma 2007, da cui si cita.

⁴⁴ Vastissima è la letteratura sul minorita parmense e sugli elementi gioachimiti della sua opera. Rimando almeno, per l'utilità delle informazioni e per gli aggiornati riferimenti bibliografici, al recente contributo di M. MONTESANO, «*Prophetie [...] que non cognoscuntur; nisi cum fuerint iam complete*». *Rivelazioni e profezie nella Cronica*, in *Salimbene de Adam e la Cronica*. Atti del LIV Convegno storico internazionale (Todi, 8-10 ottobre 2017), Spoleto 2018, 305-19. Interessante anche il lavoro di S. BORDINI, *Una selva di citazioni. La Cronica di Salimbene tra storia e autobiografia intellettuale*, «Parole Rubate. Rivista Internazionale di Studi sulla Citazione/Purloined Letters. An International Journal of Quotation Studies», 3 (2011), 3-26.

una serie di stoccate e offese all'«*illitteratus*» frate, «*ydiota et stultus*»⁴⁵. Indicativo è che all'invettiva contro il Segalelli Salimbene faccia seguire, nella sua *Cronica*, la seconda delle tre profezie sulla nascita degli ordini francescano e domenicano, già preannunciata nelle Sacre Scritture interpretate da Gioacchino⁴⁶. Si tratta, a ben vedere, di uno di quei *tòpoi* divinatori proliferati in seno all'erudizione storiografica di aspettative millenaristiche e recuperati, sebbene in un dilagare di interpretazioni, dall'esegesi di Gioacchino.

Anche Marco inserisce nella Cronaca qualcosa di analogo, ovvero una lunga dissertazione, forse persino sua, in cui si rievoca la fondazione dei *duo luminaria magna*, l'ordine dei Predicatori, a opera di san Domenico di Guzmán, e dei Minori, a opera di san Francesco d'Assisi, ai tempi di papa Innocenzo III (M, II, 132; 74r-75r):

De ordine fratrum Predicatorum et Minorum

L'ordine dei frati Predicatori e Minori

LXXXVIII. 1 Post hec omnia, tempore domini Innocencii pape tercii, cum autem ecclesia foret diviciis et possessionibus nimis impinguata et prelati ecclesiarum circa predicacionem et instructionem proximorum tepefacti et ob hoc magis invalesceret moribus heretice pravitatis, **2**

LXXXVIII. 1 In seguito a tutto ciò, al tempo del signore papa Innocenzo III, quando la chiesa era troppo arricchita da averi e possedimenti e i prelati delle chiese intiepiditi riguardo alla predicazione e all'istruzione del prossimo e per questo sempre più la chiesa si raf-

⁴⁵ Su Salimbene e Gherardo Segalelli vd. la voce di M. BENEDETTI, *Gherardo Segalelli*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XCI, Roma 2018, consultabile al link: https://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-segarelli_%28Dizionario-Biografico%29/

⁴⁶ In Salimbene, il tema della fondazione dei due ordini già presagita nelle Scritture interpretate da Gioacchino torna per tre volte: in *Cronica*, 28 (SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 52): «his temporibus [sc. di Innocenzo III] duo Ordines orti sunt, scilicet fratrum Minorum et fratrum Predicatorum. De quibus abbas Ioachym sub multis figuris predixerat, que tam in Veteri Testamento quam in Novo evidentissime continentur [...]»; 327 (*ibid.*, 740): «quod de duobus Ordinibus iam predictis, scilicet Minorum et Predicatorum, exponit Ioachym abbas. Que omnia dicit complenda tempore Antichristi»; e 420 (*ibid.*, 808): «[...] isti duo ordines qui prefigurati in Ieremia fuerunt [...], sicut abbas Iachym dilucidavit aperte».

qui, deridentes prelatos, dicebant non per talem modum beatum Petrum et Apostolos alios ecclesiam convertisse (ut videlicet in pompam equorum et familie et deliciis corporis duceret vitam suam) ac per huiusmodi obprobria irrisiones, quibus heretici clericis insultabant, recedebant ab eis tamquam canes muti non valentes latrare.

3 Videns igitur benignus sponsus ecclesie Iesus Christi quod per prelatos ecclesiarum non sufficienter heretica pravitas extirpari et quod potius suo pravo exemplo vitam fidelium corrumpebant, statuit ad illuminationem ecclesie duo luminaria magna, ordinem videlicet fratrum Predicatorum, quem sanctus Dominicus, vir vite venerabilis, divina inspiracione in Yspania instituit tempore domini Innocencii pape tercii, currente anno Domini MCCXV; **4** qui beatus Dominicus a predicto domino Innocencio papa III peccit in concilio generali ut ei et sociis ordinis confirmaret, qui 'Ordo Predicatorum' diceretur, et esset; **5** et non obtinuit tunc, sed monitus a iudice [sc. antea dicto] propria Tholosam rediit ad conferendum cum sociis de regula eligenda. **6** Deinde, currente anno Domini MCCXVI, a domino Honorio papa, successore domini Innocencii, ordo Predicatorum confirmatus est. **7** Hoc intendens, ipse beatus Dominicus, fundator ipsius ordinis [corr. ex hordinis M], ut fratres ipsius ordinis deberent suam salutem principaliter procurare,

forzava nei costumi della depravazione eretica, **2** quelli che, deridendo i prelati, dicevano che il beato Pietro e gli altri Apostoli non avevano convertito la chiesa in questo modo (affinché, cioè, la chiesa conducesse la sua vita nello sfarzo dei cavalli e della famiglia e nei piaceri del corpo) e attraverso tali infamie e irrisioni, con le quali gli eretici ingiuriavano i chierici, questi si allontanavano da loro come cani muti che non avevano forza di abbaiare.

3 Allora, il benevolo sposo della chiesa Gesù Cristo, vedendo che per mezzo dei prelati delle chiese l'eretica pravità non poteva essere estirpata a sufficienza e che, anzi, questi fuorviavano la vita dei fedeli con il loro pravo esempio, dispose due grandi astri ad illuminare la chiesa, cioè l'ordine dei frati Predicatori, che san Domenico, uomo dalla vita venerabile, istituì per ispirazione divina in Spagna al tempo del signore papa Innocenzo III corrente l'anno del Signore 1215; **4** il quale beato Domenico chiese al predetto signore papa Innocenzo III di confermare nel concilio generale a lui e ai suoi compagni dell'ordine che quello fosse chiamato 'Ordine dei Predicatori' e che lo fosse realmente; **5** ma allora non lo ottenne e, ammonito, il succitato rientrò nella sua Tolosa per discutere con i confratelli sulla scelta della regola. **6** In seguito, corrente l'anno del Signore 1216, l'ordine dei Predicatori fu confermato

deinde per predicacionem et bonum exemplum instruere fidelium vitam ac per disputacionem et vitam sanctam comffortare et destruere hereticam pravitatem.

8 Erectus est etiam paulo post eodem tempore ordo fratrum Minorum, quem sanctus Franciscus, qui fuit de ducatu Spolentino, in eiusdem partibus ipsum ordinem, corrente anno Domini MCCXVI, instituit et fundavit.

9 Hiis duobus ordinibus, tamquam duobus luminaribus, tota illuminatur ecclesia et vivunt sine proprio et sine possessione iuxta formam ecclesie primitivae. **10** Licet autem heretici insultent clericis de possessionibus et divitiis, tamen multi in ecclesia fuerunt semper, et ante Christum et post Christum, qui habuerunt possessiones et tamen fuerunt et sunt sancti viri.

dal signore papa Onorio, successore del signore Innocenzo. **7** San Domenico, fondatore dell'ordine, mirava a questo, che i confratelli del suo ordine dovessero principalmente curare la loro salvezza, poi istruire attraverso la predicazione e il buon esempio la vita dei fedeli e confortare attraverso il dialogo e la vita santa e distruggere l'eretica pravità.

8 Poco dopo tempo fu fondato anche l'ordine dei frati Minori, che san Francesco – il quale fu del ducato di Spoleto – istituì e fondò in quelle stesse zone corrente l'anno del Signore 1216.

9 Per mezzo di questi due ordini, come da due astri, tutta la chiesa fu illuminata e questi vivono senza proprietà e senza terra secondo il modello primitivo della chiesa. **10** Sebbene infatti gli eretici insultino i chierici riguardo a possedimenti e ricchezze, tuttavia sempre molti furono quelli che nella chiesa, sia prima di Cristo che dopo Cristo, ebbero possedimenti e ciononostante furono e sono uomini santi.

Si riconferma, in sostanza, che «[...] multi in ecclesia fuerunt semper, et ante Christum et post Christum, qui habuerunt possessiones et tamen fuerunt et sunt sancti viri»; in altri termini, che il possedimento di beni terreni, pur nella giusta misura, non è da ostacolo alla santità chiericale: esattamente come già nel capitolo della Cronaca II, 8, VI. *Qualiter ecclesia post mortem apostolorum in magna paupertate erat*⁴⁷.

⁴⁷ Per il quale vd. *supra*.

Ma, oltre al tema profetico della nascita dei due ordini, altri sono i temi cari alla coeva storiografia gioachimita che ricorrono nella Cronaca di Marco, come quello relativo alla morte dell'imperatore Federico II di Svevia, che potrebbe rivelare un possibile legame del cronista – in positivo o in negativo – alla corte dello *Stupor Mundi*.

Al riguardo, si segnala anzitutto il cap. 29, XXIX. *Incipit vita Anticristi*, fedele e integrale trascrizione del libello *De Antichristo*, circolato nel Medioevo in diverse versioni in più lingue, fra cui quella latina di Adso da Montier-en-Der dal titolo *De ortu et tempore Antichristi*⁴⁸, e anche quella precedente già attribuita ad Agostino e intitolata *Sermo de Antichristo*⁴⁹. Di seguito la versione di Marco (M, III, 29; 81r-81v; 83r) confrontata con quelle di Agostino e Adso:

Marco: <i>Incipit vita Anticristi</i>	Agostino, <i>De Antichristo</i>, 1-11; 71-88 (VERHELST 1976, 98; 100)	Adso, <i>De ortu et tempore Antichr.</i>, 1-12; 74-89 (VERHELST 1976, 22)
--	--	--

XXVIII. 1 De Antichristo scire volens, primo notabitur quare sic vocatus est. **2** Ideo scilicet quia Christo in cunctis contraria facit: Christus venit humilis, ille superbus [superbis M]; Christus venit humiles regere et iustificare, ille e contra deiciet humiles et magnificabit peccatores, impios exaltabit et vicia, que

Antichristus dicitur, quia Christo in cunctis contrarius erit et Christo contraria faciet. Christus venit humilis, ille superbus. Christus peccatores et humiles iustificabit, ille peccatores et impios exaltabit semperque vitia, que virtutibus contraria sunt, docebit, legem evangelicam dissipabit, demonum curam in

Ergo, de Antichristo scire volentes, primo notabitis, quare sic vocatus sit. Ideo scilicet, quia Christo in cunctis contrarius erit et Christo contraria faciet. Christus venit humilis, ille venturus est superbus. Christus venit humiles erigere, peccatores iustificare, ille e contra humiles eiciet, peccatores magni-

⁴⁸ ADSO DE MONTIER-EN-DER, *De ortu et tempore Antichristi*, a cura di D. VERHELST, «Corpus Christianorum Continuatio Medievalis», LXV, Turnhout 1976, 22-30; ma vd. anche *PL*, 101, coll. 1289-93.

⁴⁹ Sempre in VERHELST, «Corpus Christianorum». Nello stesso volume sono raccolte molte altre versioni del trattato.

sunt contraria virtuti, docebit; legem evangelicam disputabit; demonum culturam in mundo revocabit, vanam gloriam queret et omnipotentem Deum se nominabit. **3** Hic itaque Antichristus multos habebit sue malignitati ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero et Domicianus. [...]

12 Nam quando talia et tanta signa vident etiam illi qui perfecti et electi Dei sunt dubitabunt utrumque Christe esse qui in fine mundi venturus est an non. **13**⁵⁰ Hec autem omnia miracula falsa erunt omnibus modis per incantaciones diabolicas, sed peccatoribus incredulis [in crudelis M] videbuntur vera.

14 Excitabit quidem in persecucionem *sub omni celo* [amborum celi M] in christianos et omnes electos. **15** Eriget se [quinque mo-

mundum revocabit, gloriam vanam queret et omnipotentem Deum se nominabit. Hic Antichristus itaque multos habet sue malignitatis ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domicianus.

[...] Nam quando tanta ac talia signa viderint etiam illi, qui perfecti et electi Dei sunt, dubitabunt, utrum ipse sit Christus, qui in fine mundi secundum scripturas venturus est, annon. Hec autem miracula omnia omnibus modis esse per incantaciones diabolicas notum est, sed peccatoribus et incredulis videbuntur esse vera.

Excitabit vero persecutionem in christianos et in omnes electos sub omni Celo. Eriget itaque se contra fideles tribus modis, hoc est, terrore, muneribus, miraculis. Dabit creditibus in se quasi ha-

ficabit, impios exaltabit semper que vicia, que sunt contraria virtutibus, docebit, legem evangelicam dissipabit, demonum culturam in mundo revocabit, gloriam propriam queret et omnipotentem Deum se nominabit. Hic itaque Antichristus multos habet sue malignitatis ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domicianus.

[...] Nam quando tanta ac talia signa viderint etiam illi, qui perfecti et electi Dei sunt, dubitabunt, utrum sit ipse Christus, qui in fine mundi secundum Scripturas venturus est, annon.

Excitabit vero persecutionem sub omni Celo supra christianos et omnes electos. Eriget itaque se contra fideles tribus modis, id est, terrore, muneribus, miraculis. Dabit in se creditibus auri et ar-

⁵⁰ In questo punto Marco segue la linea del *De Antichristo* di Agostino; il par. 13 di Marco manca in Adso.

dis] tribus modis contra fideles, sed terrore[m], miraculis, muneribus. **16** Dabit enim credentibus in se habundanciam auri et argenti; quos non poterit muneribus superare, superabit terrorem; quos tradere non poterit, signis et miraculis temptabit; quos nec signis illudere poterit in conspectu omnium mirabili morte neccabit. [...]⁵¹

bundantiam auri et argenti. Quos vero non poterit decipere muneribus, superabit terrore. Quos per terrorem non poterit vincere, signis et miraculis temptabit seducere. Quos signis non poterit illudere, in conspectu omnium miserabili morte necabit. [...]

genti. Quos uero non poterit muneribus corrumpere, superabit terrore. Quos autem terrore non poterit, signis et miraculis seducere temptabit. Quos nec signis poterit, in conspectu omnium miserabili morte cruciatos crudeliter necabit⁵¹. [...]

Se l'incipit del brano di Marco corrisponde a quello di Adso, procedendo nella lettura si trovano elementi che mancano in Adso e sono invece presenti in Agostino (vd. par. 13): si potrebbe dunque ipotiz-

⁵¹ «**Inizia la vita dell'Anticristo. XXVIII. 1** Chi voglia conoscere l'Anticristo, per prima cosa consideri perché è chiamato così. **2** Ciò perché egli in ogni cosa fa l'opposto di Cristo: Cristo venne umile, lui superbo; Cristo venne a governare e ad assolvere gli umili, lui – per contro – atterrerà gli umili e magnificherà i peccatori, esalterà gli empi e insegnerà i vizi, che sono contrari alla virtù; polemizzerà sulla legge evangelica; rievocherà nel mondo la cultura dei demoni, cercherà la vanagloria e chiamerà sé stesso Dio onnipotente. **3** Questo Anticristo, dunque, avrà per la sua malvagità molti ministri, fra i quali molti sono già venuti in precedenza nel mondo, quali Antioco [sc. Antioco IV Epifane], Nerone e Domiziano [...]. **12** Infatti, quando tali e tanti segni vedranno quelli che sono perfetti ed eletti da Dio, persino loro saranno in dubbio su chi dei due sia il Cristo che verrà alla fine del mondo o no. **13** Tutti questi miracoli, invero, saranno ad ogni modo falsi in quanto mistificazioni diaboliche, ma ai peccatori *increduli* sembreranno reali. **14** Egli [sc. l'Anticristo] aizzerà inoltre alla persecuzione *sotto ogni cielo*, contro i cristiani e tutti gli eletti. **15** Ergerà sé stesso in tre modi contro i fedeli, dunque con il terrore, con i miracoli, con i doni. **16** Darà infatti a coloro che credono in lui abbondanza di oro e di argento; quelli che non potrà vincere con i doni, li vincerà il terrore; quelli che non potrà far capitolare, li tenerà con segni e miracoli; quelli che non potrà illudere con i segni, al cospetto di tutti li ucciderà con morte mirabile [sc. miserabile; vd. Agostino e Adso] [...].»

zare che Marco non abbia seguito direttamente né l'uno né l'altro, bensì un'ulteriore versione. Ma ciò che in questa sede conta rilevare è la presenza nella Cronaca di un brano consimile perché esso, con ogni verisimiglianza, si pone in stretta continuità con la notizia della morte di Federico II riportata nel III libro solo pochi capitoli prima (M, III, 27; 81r):

Quando imperator Federicus obiit Quando l'imperatore Federico morì

XXVII. Millesimo ducentesimo quinquagesimo, in die festivitatis sancte Lucie, obiit serenissimus vir dominus Fredericus Secundus, Romanorum imperator.

XXVII. Nel 1250, nel giorno della festa di santa Lucia, morì il serenissimo uomo signore Federico II, imperatore dei Romani.

Superfluo ricordare che proprio l'imperatore Hohenstaufen era stato associato dall'allora papa Gregorio IX (sul trono di Pietro dal 1227 al 1241) alla bestia del XIII capitolo dell'*Apocalisse* nell'epistola del 1239, *Ascendit de mari bestia*, e apertamente additato come 'Anticristo'⁵² nel manifesto *Convenerunt in unum* del 1240⁵³. Ciò sull'onda di una dilagante propaganda antifedericiana dai toni apocalittici e profetici d'ascendenza gioachimita o pseudo-gioachimita⁵⁴, nata

⁵² Un interessante studio sulla figura dell'Anticristo, spesso identificato con Federico II, e sulle sue ricadute nella società e mentalità medievali in B. MCGINN, *Anti-Christ: Two Thousand Years of the Human Fascination With Evil*, New York 1999.

⁵³ Sugli scritti di Gregorio IX contro l'imperatore svevo e sul ruolo di prim'ordine di questo pontefice e dei suoi successori nell'endemica diffusione della polemica antifedericiana vd. A. PIAZZA, *Anticristo/Messia*, in *Federico II. Enclopedia Federiciana*, I, Roma 2005, consultabile *on line*.

⁵⁴ Su Federico II in rapporto alla visione gioachimita-francescana vd. R. E. LERNER, *Frederick II, Alive, Aloft, and Allayed*, in *Franciscan-Joachite Eschatology*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, a cura di W. VERBEKE - D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN, Louvain 1988, 359-84. Sul valore della profezia, specie d'ascendenza gioachimita, nel XIII-XIV secolo vd. O. HOLDER-EGGER, *Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 15 (1890), 143-78; e 30 (1905), 323-86; e anche M. E. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages, a Study in Joachimism*, Oxford

già a partire dalla terza decade del Duecento negli ambienti francescani intrisi delle idee dell'abate fiorense, divenuta poi sempre più imperversante per l'adesione dell'*entourage* pontificio e culminata nel 1245 con la definitiva scomunica dello Svevo per volere del nuovo pontefice Innocenzo IV, pure implicato nella medesima visione fiorense⁵⁵.

Altri sono poi i testi trascritti da Marco nel III libro che si incanalano, a rigore, in quel filone nato dal fervore francescano per l'abate calabrese e nutrito di risposte profetiche alle abiezioni del presente: nel cap. 30, XXX. *Incipiunt versus de Iudiciis mundi*, l'acrostico cristologico di antica matrice greca comunemente noto come 'Acrostico della Sibilla Eritrea'⁵⁶, riportato fra gli altri dal vescovo di Ippona nel *De civitate Dei* in una approssimativa versione latina a lui attribuita⁵⁷; nel cap. 40, XL. *Incipiunt versi Michaelis Scoti*, i versi sulla distruzione di molte città italiane tradizionalmente assegnati all'astrologo federiciano Michele Scoto; e ai capp. 52-53, LII. *Incipit propheta de Constantinopolim inventa in quodam paragrafo*⁵⁸, triade profetica sull'imminente caduta di Costantinopoli, cui seguono – al

1969; R. E. LERNER, *Medieval Prophecy and Religious Dissent*, «Past & Present», 72 (1976), 3-24; e ID., *Scrutare il futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Roma 2008.

⁵⁵ Vd. E. PISPISA, *Per una storia di Federico II: i problemi aperti*, in *Federico II: cultura, istituzioni, arti*. Atti del seminario di studio (Reggio Calabria, 20-21 maggio 1994), a cura di E. BENTIVOGLIO, Soveria Mannelli 1995, 25-34.

⁵⁶ Uno studio completo sulla cospicua tradizione orientale e occidentale di questo oracolo in N. BROCCA, *Lattanzio, Agostino e la Sibilla maga: ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Roma 2011, in part. 181-295. Il medesimo acrostico, attribuito ad Agostino, si trova anche in BENZO D'ALESSANDRIA, *Chronicon*, XXIV, 96-124 (M. PETOLETTI, *Il Chronicon di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: De moribus et vita philosophorum*, Milano 2000, 226-27).

⁵⁷ AGOSTINO, *De civ. Dei* 18, 23 (CSEL 40, 2, 297 s.). Secondo P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, 177, tale versione latinizzata è da attribuirsi ad Agostino. B. BISCHOFF, *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitung aus dem Oracula Sybillina*, in *Mélange J. De Ghellinck*, I, Gembloix 1951, 121-47, in part. 126, per contro, sostiene che Agostino abbia soltanto rimaneggiato una versione latina già esistente.

⁵⁸ Già esaminate da Agostino Pertusi, che vi ha ravvisato un possibile ascendente bizantino individuando un parallelo negli *Oracula Leonis*: A. PERTUSI, *Le profezie*

cap. 54 – alcuni versi *Profecie Merlini*, connessi alla prospera letteratura medievale dei cosiddetti *Dicta Merlini*⁵⁹. Tutti testi, a ben vedere, che godettero di ampia fortuna e proliferazione nella storiografia d'ascendenza gioachimita-francescana, variamente ripresi, riutilizzati, all'evenienza riadattati da larga schiera di scrittori, chierici e laici, fra cui il già citato frate minorita Salimbene de Adam da Parma: quest'ultimo, d'altro canto, mostrò interesse per gli oracoli sibillini⁶⁰; riportò nella sua opera i versi attribuiti a Michele Scoto sotto il titolo *Futura presagia Lombardie, Tuscie, Romagnole et aliarum partium per magistrum Michaelem Scotum declarata*⁶¹; subì certamente l'ascendente delle profezie di Merlino e, verisimilmente, conobbe e riutilizzò anche le profezie sulla caduta di Costantinopoli⁶².

sulla presa di Costantinopoli (1204) nel cronista veneziano Marco (c. 1292) e le loro fonti bizantine (Pseudo-Costantino Magno, Pseudo-Daniele, Pseudo-Leone il Saggio), «Studi veneziani», 3 (1979), 13-46 (poi in Id., *Saggi veneto-bizantini*, raccolti a cura di G. B. PARENTE, Firenze 1990, 315-48). Tali profezie della Cronaca potrebbero derivare non tanto da modelli greci, quanto più probabilmente da versioni già tradotte in latino: nel XIII secolo, infatti, di questi oracoli fu eseguita una traduzione latina, i *Vaticinia Pontificum*, attribuita all'abate calabrese Gioacchino da Fiore. Riguardo agli *Oracula Leonis* vd. ancora A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, edizione postuma cura di E. MORINI, Roma 1988. Sull'originale greco degli *Oracula Leonis*: A. RIGO, *Oracula Leonis. Tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore bizantino Leone il Saggio*, Padova 1988.

⁵⁹ Sul Merlino profeta vd. P. ZUMTHOR, *Merlin le prophète*, Genève 2000; C. DANIEL, *L'audience des prophéties de Merlin: entre rumeurs populaires et textes savants*, in *Langages politiques, XIIIe-XVe siècle*, a cura di P. A. MAIREY, Paris 2009, 33-51; M. KAUP, *Merlin, ein politischer Prophet: Genese, Funktion und Auslegung merlinischer Prophetie im Spiegel zweier unedierter Kommentare des 12. und 13. Jahrhundert*, «Cristianesimo nella storia», 20 (1999), 545-78; C. THÉVENAZ MODESTIN, *Les écrits prophétiques attribués à Merlin*, in J. DE ROQUETAILLADE, *Liber Ostensor quod adesse festinant tempora*, éd. critique sous la direction d'A. VAUCHEZ, Roma 2005, 906-15.

⁶⁰ Su Gioacchino da Fiore e il suo interesse verso questa tipologia di testi vd. B. MCGINN, *Joachim and the Sibyl*, «Cîteaux», 34 (1973), 97-138.

⁶¹ Sebbene in una versione in parte dissimile da quella di Marco: vd. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 525-26. Ciò è comunque secondario: importa, infatti, che questi versi profetici afferiscano alla corrente gioachimita.

⁶² Senza contare che forse a lui si deve la traduzione latina di queste antiche profezie di matrice greco-bizantina. I vaticini sulla caduta di Costantinopoli, ad ogni

Alla luce della presenza nella Cronaca di questa tipologia di testi, sembra dunque che Marco si ponga perfettamente in linea con il gusto divinatorio del suo tempo e nel solco di un vivido interesse verso i temi topici dell'erudizione storiografica d'ascendenza millenaristico-gioachimita degli ordini mendicanti⁶³.

A tutto ciò si aggiunga il fatto che l'opera di Marco sembrerebbe celare estesamente un velato disegno gioachimita delle 'tre età del mondo', ravvisabile nella stessa ripartizione in tre libri e nella loro materia: se infatti al principio veterotestamentario del I libro (dal titolo *De creatione mundi et hominis ac de specialibus benefficiis Adae*) segue la trattazione della storia veneziana più antica (che potrebbe corrispondere, nell'ottica gioachimita, alla prima età del Padre), e al principio neotestamentario del II (*De flore Evangeliorum*) si accompagna poi – con qualche *impasse* – una parte di storia veneziana più recente (che, a sua volta, potrebbe collimare con la seconda età del Figlio), al III libro avrebbe potuto corrispondere la trattazione di un futuro in forma di profezia, espletamento della ventura età dello Spirito, secondo il pensiero dell'abate fiorentino, ma non solo, incipiente proprio con Federico II⁶⁴. Tutto ciò considerato,

modo, ebbero molta eco fra gli intellettuali d'ispirazione gioachimita: al riguardo vd. G. L. POTESTÀ, *L'uomo con la falce e la rosa. Dagli Oracula Leonis ai Vaticinia Pontificum della Biblioteca Estense*, in ID., *Profezie illustrate gioachimite alla corte degli Estensi*, Modena 2010, 129-79.

⁶³ Questo interesse, inoltre, non è circoscritto al III libro ma si scorge verticalmente anche in alcuni brani dei precedenti libri. Per esempio, in conclusione al I libro, sul solco di una fedele ripresa dell'Altinate, Marco si sofferma sull'antica ripartizione dell'Impero cristiano fra i due poteri, spirituale e temporale (cap. I, 56, *Qualiter divisum est Regnum Christianitatis inter summum pontificem et imperatorem*) e nel II libro sulla nota controversia fra i Francescani, Spirituali e Conventuali, accennando all'obliata povertà evangelica prima, al giusto compromesso fra spiritualità e mondanità operato dai Cistercensi poi (cap. II, 8, VI. *Qualiter ecclesia post mortem apostolorum in magna paupertate erat*). Ancora nel II libro, al cap. 132, LXXXVIII. *De ordine fratrum predicatorum et minorum*, si legge il passo sulla fondazione dei *duo luminaria magna*, uno dei principali temi dell'esperienza profetica minorita, specie di Salimbene, che più volte ricorda nella sua *Cronica* la predizione che ne fece Gioacchino (vd. MONTESANO, *Prophetie [...] que non cognoscuntur*, 312-13).

⁶⁴ Su Federico II, considerato iniziatore della terza età, vd. almeno E. KANTOROWICZ, *Federico II di Svevia*, Milano 1939, 289-90. Sulle possibili corrispondenze dei

il lavoro di Marco sembrerebbe ascrivere, per il suo ampio respiro universale e per alcuni dei temi toccati, alla storiografia d'impronta gioachimita.

Resta da valutare un eventuale legame di Marco alla corte federiciana. È possibile, infatti, che la sua sia la «ripetizione di una delle tante cronache dettate secondo lo spirito degli ordini mendicanti così sensibili al timore e, nello stesso tempo, al fascino dell'imperatore svevo»⁶⁵; ma permane il problema di spiegare la vicinanza allo *Stupor Mundi* di un'opera che poggia principalmente su fonti venete (*Altinate* e Martin da Canal *in primis*, ma altre se ne ravvisano) qual è quella di Marco. Al riguardo, alcuni brani compresi nel III libro sembrerebbero condurre verso un contatto: oltre ai già menzionati versi di Michele Scoto e alle varie profezie che accennano all'Anticristo, alla Sibilla, alla polemica tra gli ordini religiosi, nel III libro si ritrova – al cap. 31 – la fedele riproduzione del *corpus* di carmi *De balneis Puteolanis* di Pietro da Eboli (1150 ca. - 1220 ca.), autore tanto vicino alla corte sveva da dedicare le sue due opere note – questa e il *Liber ad honorem Augusti* – a Enrico VI, padre di Federico II; senza contare che proprio con Pietro da Eboli si avviò il processo di mitizzazione della figura dell'ultimo imperatore svevo⁶⁶.

Sempre nel campo della speculazione medico-scientifica d'ascendenza meridionale si situa, inoltre, il cap. III, 29, *De virtutibus rosmarini*, trattato in venticinque articoli seguiti da alcuni versi in cui si indicano le proprietà officinali e terapeutiche del rosmarino, nonché i suoi usi nell'economia domestica e nella cosmesi⁶⁷. Uno studio mo-

tre libri di Marco alle tre età gioachimite vd. anche E. PALADIN, *Osservazioni sulla inedita cronaca veneziana di Marco (sec. XIII ex. - XIV in.)*, «Atti dell'Ist. veneto di sc. lett. e arti», 128 (1969-70), 429-61, in part. 459.

⁶⁵ *Ibid.*, 460.

⁶⁶ Vd. F. DELLE DONNE, *Pietro da Eboli*, in *Enciclopedia Federiciana*, II, Roma 2005, consultabile *on line*.

⁶⁷ In questo trattato il rosmarino è considerato una panacea per malattie mortali come il cancro e la tubercolosi, ma anche per piccoli fastidi come la podagra, le carie, la tosse e il catarro, l'eccessiva sudorazione, l'inappetenza, il reflusso gastroesofageo. Nell'ambito domestico, la pianta aromatica serviva a scacciare scorpioni e serpenti, a evitare il processo di acidificazione del vino, a proteggere tessuti, libri e alimenti da tignole e tarli, a incrementare la rendita di orti e vigneti in termini di

derno di Françoise Féry-Hue⁶⁸ ha messo parzialmente in luce che di questo trattato sul rosmarino circolarono nel Medioevo almeno due versioni (ma forse più appropriato sarebbe parlare di ‘forme’) differenti fra loro non tanto nella fisionomia testuale, quanto nella successione degli articoli, variabili anche per numero: si va da un minimo di 13 a un massimo di 26. Una prima ‘forma’ in toscano, oggetto del citato studio, è documentata dal ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. LXXIII, 47 (cc. 100r-101v; d’ora in avanti F)⁶⁹, il più antico noto, datato 1310, e da almeno altri sei testimoni, tutti italiani; presenta molte affinità testuali con i due volgarizzamenti italiani pervenutici del *Régime du corps*, opera oitanica del medico Aldobrandino da Siena (n. ? - m. 1296?)⁷⁰. Una seconda ‘forma’, invece, comprende un numero al momento non precisabile

produttività. Il rosmarino trovava utilizzo anche nella cosmesi: per il viso è uno straordinario lenitivo; per i piedi un analgesico e rinvigorente. Infine, si credeva che la pianta aiutasse a rendere allegri e giocondi, a vivificare la memoria, a corroborare forze e ingegno e a mantenersi giovani e longevi.

⁶⁸ F. FÉRY-HUE, *Le romarin et ses propriétés. Un traité anonyme faussement attribué à Aldebrandin de Sienne*, «Romania», 115 (1997), 138-92.

⁶⁹ Il testo del trattato secondo F era già stato edito da R. CIASCA, *L’arte dei medici e degli speciali nella storia e nel commercio fiorentino dal secolo XII al secolo XV*, Firenze 1927, 754-58.

⁷⁰ L’opera del medico senese, per quanto in origine dedicata a una sola persona (la contessa Beatrice di Savoia), ebbe ampia eco nel Medioevo, come dimostra la sua nutrita tradizione manoscritta che conta 75 testimoni; ma su soli 4 manoscritti si fonda l’edizione di riferimento: *Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne*. Texte français du XIIIe siècle, publié pour la première fois d’après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la Bibliothèque de l’Arsenal par L. LANDOUZY e R. PÉPIN, Paris 1911 (rist. anast. Genève 1978). In Italia, il *Régime du corps* ebbe anche vasta fortuna: si conoscono 50 manoscritti contenenti due diversi volgarizzamenti in lingua fiorentina dell’opera; un volgarizzamento fu approntato dal medico-notaio fiorentino Zuccherò Bencivenni nel 1310 e va sotto il nome di *Sanità del corpo*: vd. R. BALDINI, *Zuccherò Bencivenni, La sanità del corpo, Volgarizzamento del Régime du corps di Aldobrandino da Siena (a. 1310) nella copia coeva di Lapo di Neri Corsini (Laur. Pl. LXXIII 47)*, «Studi di lessicografia italiana», 15 (1998), 21-300; l’altro volgarizzamento è invece considerato anonimo. Del *Régime* di Aldobrandino, tuttavia, esistono anche due trasposizioni latine prodotte dall’originale francese: vd. S. BISSON, *Le témoin géant. Une version latine du Régime du corps d’Aldebrandin de Sienne*, «Médiévales», 42 (2002), 117-30.

di testimoni (la ricognizione è parziale e da aggiornare) che riportano il trattato in una resa diversa dalla precedente (specie per l'ordine degli articoli), in latino e nelle lingue volgari romanze (italiano nella varietà toscana, siciliano, francese antico, castigliano e catalano) e germaniche (*Althochdeutsch* e *Middle English*). Fra questi si segnalano almeno: per il latino il ms. Berna, Burgerbibliothek, 594 (cc. 2-3v) del XIV secolo (d'ora in avanti **B**); per l'area italiana il ms. Yale, Yale University, Beinecke Libr. 327, cc. 57v-57 (d'ora in avanti **Y**), codice che tramanda anche il noto Zibaldone da Canal⁷¹ e contiene vari testi di possibile derivazione 'domestica'; il ms. Palermo, Biblioteca Comunale, 2 Qq E 22 (c. 38v) del XIV sec. (d'ora in avanti **S**), in cui il trattato è compreso in un volgarizzamento siciliano del *Thesaurus Pauperum* del medico catalano Arnaldo da Villanova⁷²; per il francese il ms. Parigi, Bibl. Nat. de France, fr. 19994 (cc. 157v-159), datato 1454 (d'ora in avanti **P**⁷³); e per il catalano il ms. Madrid, El Escorial, C-III-18 (cc. 11r-12r) del XIV sec. (inedito⁷⁴; d'ora in avanti **E**).

Dalle mie indagini, ancora in una fase iniziale⁷⁵, è emerso che la versione tràdita da **M** – non considerata da Féry-Hue – potrebbe essere ricondotta, considerata la disposizione dei suoi articoli, al secondo gruppo di codici. Riporto di seguito, a fine esemplificativo, il primo e il sesto articolo del trattato di **M** (III, 39; 98r), confrontati sia con la versione di **F** (rappresentante del primo gruppo) che con le versioni dei mss. citati del secondo gruppo (**B**, **Y**, **S**, **P**, **E**):

⁷¹ Vd. *Zibaldone da Canal. Manoscritto mercantile del XIV secolo*, a cura di A. STUSSI, Venezia 1967, in part. 95-97.

⁷² Vd. G. B. PALMA, *Il Thesaurus pauperum di Arnaldo di Villanova in dialetto siciliano, in un codice del sec. XIV*, «Aevum», 5 (1931), 401-78, in part. 472-73. Sul *Thesaurus Pauperum* e i suoi volgarizzamenti vd. però le più recenti acquisizioni di S. RAPI SARDA, *I volgarizzamenti del Thesaurus pauperum*, in *Actes du XXII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes* (Bruxelles, 23-29 juillet 1998), a cura di A. ENGELBERT *et al.*, Tübingen 2000, V, 107-21; e *Il Thesaurus pauperum in volgare siciliano*, a cura di S. RAPI SARDA, Palermo 2001.

⁷³ Si farà riferimento alla trascrizione di FÉRY-HUE, *Le romarin*, 180-81.

⁷⁴ I passi di **E** che si riporteranno *infra* sono una mia personale trascrizione del codice catalano.

⁷⁵ Sull'argomento ho avviato una più sistematica ricerca.

M [I]⁷⁶ In primis accipe florem rosmarini et in pano lineo mundo liga et fac bulire in aqua usque ad medium et bibe ex aqua illa: valet ad omnes infirmitates corporis infra⁷⁷ corpus existentes⁷⁸.

F (art. 19): S'alquno torrae i fiori de ramerino e leghili in panolino e faciali bollire in aqua tanto che l'aqua torni a mezo et usi di bere della detta aqua, si valle a ongni infermitade ch'avessi dentro dal corpo.

B (art. 1): Flores ejus recipe et liga in panno lineo, et bulliant in aqua usque ad medietatem, et bibat aquam illam, et curabit omnes infirmitates existentes intra corpus.

Y (art. 1): Tuo' lo flor de lo rosmarin e lligallo in un pano de lin e fa'-llo bollir in aqua per mitade e çova a tute infermitade del corpo dentro e bevilla quella aqua.

S (art. 1): Rosa marina pigla li frundi et ligali ad unu drappu et buglili cum aqua tantu ki lacqua torni per mitati, et bivindi ki vali atucta malitia ki sia intra lu corpu.

P (art. 1): La fleur du romarin liée en ung drapel et boullie jusques a moitié du degastement de l'eau, beue, vault a toutes maladies dedans le corps.

E (art. 1): Prin flor de romani et ligala en .I. drap de li et bulla en ayga fins que torn ala meytat et qui.n beura cura totes malalties et langors.

M [VI] Item comede flores eius ieiunio stomacho cum melle et pane de siligine, si habere poteris, sin autem cum allio pane et non insurgent tibi andre [sc. antrax⁷⁹] nec malabula⁸⁰.

F (art. 21): Se alquno torrae i fiori de rramerino e mangierali col mele o chon pane di seghale o con altro pane, non si leverae contra te neuna mala bestia.

B (art. 7): Item, comede flores ejus mane jejuno stomacho cum melle et pane siligineo vel triticeo, et non orietur in te antrax vel aliqua buba apostematis.

⁷⁶ L'indicazione del numero dell'articolo, in questo e nel successivo caso, è mia.

⁷⁷ *Infra* è probabilmente da intendersi *intra*: vd. la lezione degli altri mss (in questo e negli altri casi segnalata con il sottolineato).

⁷⁸ La mia traduzione: «Per prima cosa prendi il fiore del rosmarino e legalo in un panno di lino pulito e fa' bollire nell'acqua fino a metà e bevi di quest'acqua: serve per tutte le infermità del corpo presenti *dentro* al corpo».

⁷⁹ *Andre* è errore per *antrax* o *antras*: vd. la lezione degli altri mss., in part. di **B**.

⁸⁰ Anche per *malabula* vd. la lezione degli altri mss. Particolarmente affini la lezione siciliana di **S** («mali di impulla») e catalana di **E** («malabua»). Vd. CORONIMES, V, 387: «malabua: nom de algunes malalties (malabua, còlica, etc.)». Potrebbe trattarsi di tumescenze tumorali o di malattie che si manifestano con vesciche e bubboni (p. es. scabbia, peste ecc.). Così la mia traduzione del testo di **M**: «Ancora, mangia i suoi fiori a stomaco digiuno con miele e pane di segale, se potrai averlo, altrimenti con un altro pane e non insorgeranno tumore né tumescenze».

Y (art. 7): Item tuo' la fllor de lo rosmarin la maitinae mançallo cum miel e cum pane de segalla e nexuna vesiga non ge nasserà ria;

S (art. 7): Item li churi maniali adiunu cum meli cum pani, non aviray mali di impulla.

P (art. 6): Item, mengue les fleurs du romarin avecques miel et pain de segle, et il ne te vendra ne souldra nullez apostemez quelle qu'elle soit.

E (art. 7): Si menges en deju flors de romani ab mel e ab pa de seguel o de forment, no nachera (naissera) en tu buba ne malabua ne neguna apostema.

Rispetto a tutti i testimoni della seconda 'forma' che finora ho potuto controllare, **M** è l'unico a riportare, alla fine del trattato, alcuni versi preceduti dall'indicazione relativa a una possibile fonte. Si tratta di versi significativi, che potrebbero costituire un elemento in più sulla via della determinazione di una possibile vicinanza di Marco all'*entourage* dell'imperatore Federico II di Svevia. Così si legge in **M**, III, 39 (99v):

- 1 Iste virtutes, quas habemus ab antiquis medicis et doctoribus Saracenis, quas expertissimas arbitramur.
- 2 Si vis sanum vivere, versus debeas inferius sequere:
- 3 Temporibus veris | modice prandere iuberis⁸¹
 <S>e<d> calor estatis | dapibus nocet inmoderatis
 A<utumni>⁸² fructus | po[st]stremos dant tibi lutus
 Ad plenum sume | dimisso tempore brume⁸³.

Che dietro questi antichi «medici e dottori saraceni» possano celarsi i medici della Scuola Salernitana, che notoriamente ebbero il merito di ereditare e traghettare nel Medioevo scientifico latino le

⁸¹ Questo primo verso, trascritto continuativamente alla frase introduttiva (par. 2), è cassato e nuovamente ricopiato in **M**.

⁸² In **M** spazio bianco della lunghezza di qualche lettera. Si potrebbe facilmente integrare a senso, ma vd. il testo riportato *infra*.

⁸³ La mia traduzione: «1 Queste virtù, che ricaviamo da antichi medici e dottori saraceni, le riteniamo validissime. 2 Se vuoi vivere in salute, devi seguire i seguenti versi: 3 In primavera bada di mangiare sobriamente | Ma il caldo dell'estate nuoce nei banchetti esagerati | I frutti dell'autunno alla fine saranno causa di dolore | Mangia pure quanto vuoi nel tempo indulgente dell'inverno».

acquisizioni medico-sanitarie e terapeutiche della cultura araba, appare di primo acchito probabile se non altro perché è difficile pensare a fonti non latine. Ma dirimente è la presenza di questi stessi versi, con minime varianti, nel *Regimen Sanitatis Salernitanum*⁸⁴:

Temporibus veris modicum prandere iuberis;
sed calor aestatis dapibus nocet immoderatis.
Autumni fructus caveas, ne sint tibi luctus.
De mensa sume quantum vis tempore brumae⁸⁵.

Pertanto, considerato che la forma del trattato tramandata dal codice **M** si avvicina a una delle due redazioni che nel Medioevo circolarono di questo testo, quella in qualche modo connessa alla Scuola medica Salernitana, è lecito avanzare l'ipotesi che l'autore avesse qualche legame anche con il Meridione svevo.

Non è del tutto chiaro, però, come si ponesse Marco in relazione alla figura dello *Stupor Mundi*: se da un lato, infatti, il «serenissimus vir dominus Fredericus II, Romanorum imperator» (**M**, III, 27; 81r) sembra riservarsi per questa definizione la simpatia del cronista, come anche in positivo si colloca la presenza del *De balneis*, dall'altro la trascrizione del libello *De Antichristo* potrebbe smentire tale ipotesi.

Infine, un ulteriore spunto di riflessione viene da un passo del I libro nel quale Marco offre un'interessante indicazione cronologica. Passando in rassegna le sei età del mondo sul modello agostiniano-bediano, a proposito della sesta e ultima età egli inserisce una singolare osservazione (**M**, I, 6; 33v):

[...] Ab innicio igitur seculi usque ad mortem illustris regis domini Godefredi ellapsi sunt sex millia trecenti	[...] Dall'inizio del mondo, dunque, fino alla morte dell'illustre re e signore Goffredo, sono trascorsi 6317
--	---

⁸⁴ Tra l'altro lo stesso *Regimen* ricalcava un'altra grande opera medica araba: il *Canone* o *Urgiūzah* di Avicenna, riassunto in rima e circolato nel Medioevo arabo e latino sotto il nome di 'Cantica'.

⁸⁵ Vd. *Regimen Sanitatis Salernitanum*, cap. XIX. *De Temporibus anni*. Traggio il testo dal sito <http://www.accademiajr.it/bibvirt/regimen.html>, cui fa capo l'Accademia Jaufre Rudel di Studi medievali.

et decem et septem anni; et ab inde anni; e dalla morte di Goffredo può
 in antea cursus ellapsorum annorum essere compreso senza sforzo il
 usque a presencia et futura tempora corso degli anni passati fino ai tempi
 leviter sciri potest. [...] presenti e futuri.

Di tale riflessione, probabilmente dello stesso autore, già Simonsfeld riscontrò la rilevanza, identificando in *Gotofredus* Goffredo di Buglione (ca. 1060-1100), duca della Bassa Lorena e guida, secondo la tradizione storica e la leggenda, della prima crociata (1096-1099). In effetti, facendo un calcolo sulla base di un riferimento degli *Annales Augiensis brevissimi*⁸⁶ (uno dei tanti rintracciabili nelle opere storiografiche di taglio universale), se 6000 anni dall'inizio del mondo corrispondono all'anno 800, aggiungendo a questa cifra i 317 anni residui (Marco conta 6317 anni), aritmeticamente si ricava l'anno 1117. Posto il minimo scarto temporale risultato – Goffredo di Buglione morì solo 7 anni prima, nel 1110⁸⁷ – l'indicazione di Marco condurrebbe proprio al duca della Bassa Lorena, a partire dalla morte del quale, sostiene il cronista, «può essere compreso senza sforzo il corso degli anni passati fino ai tempi presenti e futuri».

L'ipotesi è che il riferimento di Marco alla 'facile interpretazione' (*leviter sciri potest*) degli anni passati, presenti e futuri a partire dalla morte di Goffredo sia un modo per mettere al centro della sua opera i tempi preclari, per l'Occidente cristiano e soprattutto per Venezia, del Regno di Gerusalemme e degli Stati Crociati d'Oriente. Il 1110 è, in effetti, un anno cruciale, la data che, oltre alla morte di Goffredo, segna anche l'inizio ufficiale del Regno di Gerusalemme in Oriente, rispetto al quale l'interesse profuso estesamente da Marco nella Cronaca è centrale. Si pensi al fatto stesso che Goffredo è il primo personaggio storico a comparire nella Cronaca; e che il suo nome ricorre anche nell'incipit del III libro, al capitolo I. *De captione Hierusalem*

⁸⁶ *Annales Augiensis Brevissimi* (PERTZ, *MGH*, SS. III, 136-37; 136f): «800. 6000 ab initio mundi. [...] A morte Gotofredi duces [*sic*] Alamannorum sunt anni 323».

⁸⁷ Che potrebbe scaturire da semplici divergenze computazionali fra gli *Annales* e Marco o, anche, da errori – di calcolo o di copia – nella cifra indicata in **M**, 6317, che avrebbe dovuto essere 6310.

et Antioquie, in cui si fa altresì esplicita menzione all'anno 1100 (M, III, 1; 79v):

I. De capcione Hierusalem et Antioquie

I Anno millesimo centesimo barones Francigene in societate Venetorum, cum duce Gotofredo, eo coronato in rege, ceperunt Ierusalem et Antiochiam.

I. La presa di Gerusalemme e Antiochia

I Nell'anno 1100 i baroni di Francia in alleanza dei Veneti, insieme al duca Goffredo, questi incoronato re, presero Gerusalemme e Antiochia.

È quindi possibile che dietro il «corso degli anni passati fino ai tempi presenti e futuri» da comprendere «senza sforzo» si celi un appassionato e nostalgico interesse di Marco verso i tempi gloriosi, per l'Occidente cristiano e soprattutto per Venezia, degli Stati d'*Outremer*; tempi che però si conclusero ufficialmente il 18 maggio 1291, con la presa di San Giovanni d'Acri e la definitiva caduta del Regno di Gerusalemme⁸⁸.

Poco dopo, nel marzo 1292 (data che chiude il Prologo), Marco avviò il suo progetto storiografico: un'opera della crisi, dunque, vergata in un'era di cambiamenti epocali, di sconvolgimenti, di disillusioni, di senso generale di amara disfatta per la Serenissima⁸⁹, di attese millenaristiche, di ansie apocalittiche. Dalla morte di Goffredo tutto sembra compiuto: Venezia, dal 1100 in poi, raggiungerà gradualmente l'acme della sua potenza; ma all'ascesa seguirà amaramente il declino e a Marco, spettatore disincantato del crepuscolo veneziano di fine Duecento, non resterà che rifugiarsi nella storia

⁸⁸ Sul drammatico assedio di Acri, sulle ripercussioni e sulla risonanza che esso ebbe in Occidente, vd. A. MUSARRA, *Acri 1291: la caduta degli stati crociati*, Bologna 2017.

⁸⁹ Si veda il quadro delineato da G. CRACCO, *Società e stato nel Medioevo veneziano (secoli XII-XIV)*, Firenze 1967, in part. 344-46; e soprattutto Id., *L'età del Comune*, in *Storia di Venezia. L'età del Comune*, Roma 1992. In relazione all'aristocrazia e alla classe dei magnati, vd. invece le precedenti riflessioni di G. RÖSCH, *Der Venetianische Adel bis zur Schliessung des Grössen Rats. Zur Genese einer Führungsschicht*, Sigmaringen 1989.

sacra, l'unica in grado di fornire risposte al dramma in atto, e in un futuro concretizzato nelle profezie del III libro, che lasciano sempre più presagire la venuta dell'Anticristo e l'imminente fine dei tempi.

Molteplici sono le linee di interesse che percorrono la Cronaca e molteplici sono pure le questioni aperte, i nodi insoluti, i punti controversi sulla personalità di un cronista di fine Duecento rimasto per secoli in un cono d'ombra insieme alla sua opera, trådita da un unico codice posteriore di due secoli rispetto all'effettiva composizione. Molteplici, inoltre, sono le tensioni, le attese, le inquietudini che si agitano fra le righe della Cronaca in modo non sempre coerente, anzi talmente discordo e problematico che negli anni passati se ne è attribuita la causa a una sensibilità inconsapevole di Marco per le cose del suo tempo, a un qualcosa che egli respira senza rendersene conto, impedendogli per qualche ragione a noi sconosciuta di prendere posizione⁹⁰. Ma forse le ragioni di una così forte enigmaticità del cronista e della sua opera riposano semplicemente nel fatto che la Cronaca di Marco è un'opera incompiuta.

Il contributo propone una nuova edizione del Prologo della *Marci Chronica Universalis* o *Cronaca di Marco* (1292) e ricostruisce la fisionomia dell'autore veneziano, del quale è noto soltanto il nome Marco, mettendo in rilievo le tensioni culturali, religiose e politiche che si agitano tra le righe del suo lavoro storiografico.

The essay proposes a new edition of the Prologue of the Marci Chronica Universalis or Cronaca di Marco (1292) and reconstructs the physiognomy of the Venetian author, of whom only the name Marco is known, highlighting the cultural, religious and political tensions that characterize the lines of his historiographical work.

⁹⁰ L'ipotesi è stata avanzata dalla PALADIN, *Osservazioni*, 460.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.
© 2022 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 VII, 1 - 2022
DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3473

SANDRO GORGONE

DAL SISTEMA TECNICO ALLA DECRESCITA.
JACQUES ELLUL E SERGE LATOUCHE

Nell'introduzione al suo *Breve trattato sulla decrescita serena*, Serge Latouche descrive in modo lapidario la convinzione che il sistema di sviluppo dominato dalle tecnoscienze e dall'economia di mercato tipico delle società occidentali ma assunto a modello planetario attraverso i processi di globalizzazione, sia condannato alla catastrofe: «siamo a bordo di un bolide senza pilota, senza marcia indietro e senza freni, che sta andando a fracassarsi contro i limiti del pianeta»¹. Che l'evoluzione delle società occidentali già dal secondo dopoguerra fosse governata da una parossistica accelerazione che non riconosceva limiti di alcuna natura né possibilità di regresso, lo aveva già intuito negli anni Settanta Jacques Ellul, maestro e amico di Latouche; nella sua trilogia sulle società tecnologiche², Ellul aveva descritto con lucidità profetica la cieca ed irreversibile corsa verso l'accrescimento delle risorse e il potenziamento degli strumenti di produzione e delle prestazioni tecniche in tutti i campi dell'attività umana.

¹ S. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. GRILLENZONI, Torino 2008, 11.

² J. ELLUL, *La tecnica. Rischio del secolo* (1954), tr. it. di C. PESCE, Milano 1969; ID., *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee* (1977), tr. it. di G. CARBONELLI, Milano 2009; ID., *Le Bluff technologique*, Paris 1988. Sulla filosofia elluliana della tecnica vd. J.-L. PORQUET, *Jacques Ellul. L'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*, tr. it. di G. CARBONELLI, Milano 2008; D. LOVEKIN, *Technique, Discourse and Consciousness. An Introduction to the Philosophy of Jacques Ellul*, Bethlehem (PA) 1991; *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, a cura di H. M. JERÓNIMO - J. L. GARCIA - C. MITCHAM, Dordrecht 2013. Sul sistema tecnico

1. *L'autonomia della tecnica e l'automatismo*

L'irreversibilità del processo di potenziamento tecnico e di crescita economica dipende, in primo luogo, dall'autonomia della tecnica; essa emerge per la prima volta in modo emblematico e determinante per l'immaginario europeo-occidentale con il divenire indipendente della macchina che progressivamente si sostituisce all'attività umana e inizia letteralmente a funzionare *da sola*. La sempre più efficace funzionalità della tecnica³ si pone come l'unico obiettivo del sistema tecnico stesso che assume, così, la forma di un 'organismo' autonomo: «tecnica autonoma significa che dipende ormai solo da se stessa, traccia il proprio cammino, è un fattore primario e non secondario, deve essere considerata come 'organismo' che tende a chiudersi, ad auto-determinarsi: rappresenta lo scopo di se stessa. L'autonomia è la condizione stessa dello sviluppo tecnico»⁴.

Non soltanto la tecnica non si presta a nessuna regolamentazione proveniente da ambiti ad essa esterni (la politica, l'economia, l'etica⁵); essa non tollera nemmeno alcun giudizio né alcun freno, dal momento che si presenta come il risultato di una *necessità* storica ineluttabile⁶.

in Ellul e sul rapporto tra Ellul e Latouche per quanto riguarda la concezione della tecnica mi sono recentemente soffermato nel mio *Il trionfo di Proteo. Tecnica e metamorfosi dell'umano*, Roma 2021, cap. II.

³ Secondo Baudrillard la funzionalità adatta gli oggetti e le procedure al sistema tecnico sottraendoli a qualunque finalità esterna: vd. J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti* (1968), tr. it. di S. ESPOSITO, Milano 2018.

⁴ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 154. Sull'autonomia della tecnica e sulla sua interpretazione come 'organismo chiuso' comprendente in sé le sue leggi e la sua finalità Ellul si era già soffermato in *La tecnica*, 134-49.

⁵ Vd. ELLUL, *Il sistema tecnico*, 159 sgg. «La politica è sempre più indotta dalla Tecnica ed è oggi incapace di dirigere la crescita tecnica in un senso o nell'altro» (*ibid.*, 158). Pur scrivendo in un'epoca di forte contrapposizione ideologica, Ellul è consapevole che la potenza tecnica costituisce la più efficace arma di affermazione politica: «l'imperialismo ideologico è una sciocchezza, la vera superiorità è data dalla tecnica» (*ibid.*, 167). Analogamente Ellul è convinto dell'indipendenza della tecnica dall'economia: «non è la legge economica a imporsi al fenomeno tecnico, è la legge del tecnico che ordina, subordina, orienta e modifica l'economia» (*ibid.*, 171).

⁶ Il carattere destinale della tecnica è stato per la prima volta dichiarato da O. SPENGLER in *L'uomo e la tecnica* (1931). *Contributo a una filosofia della vita*, tr. it. di G. GURISATTI, Parma 1992.

La stessa idea di autoaccrescimento del sistema tecnico a discapito della società dipende dall'autonomia della tecnica in quanto 'legge del proprio' di tipo organicistico. L'autonomia non è da intendersi, infatti, in linea con la tradizione filosofica moderna, come autodeterminazione ma come quella particolare *norma metabolica* che presiede al complesso funzionamento dei componenti del sistema tecnico e, in particolare, ne regola il rapporto osmotico con l'ambiente esterno. La funzionalità di un oggetto o di una procedura tecnica si determinano, pertanto, non più in base ai bisogni dell'individuo o della società ma in base alle esigenze di autopotenziamento del sistema stesso. Che il funzionalismo divenga l'unica legge del sistema significa, poi, che tutti i membri del sistema vengono ineluttabilmente assimilati al ruolo di suoi 'funzionari'.

Apparentemente, tuttavia, il sistema non sembra negare le libertà individuali che, al contrario, vengono riconosciute ed esaltate soprattutto nella forma, funzionale alla società dei consumi, della libertà di scelta⁷ ed in quella propriamente tecnica della *competenza* che consente all'uomo di muoversi liberamente, ovvero con destrezza e successo tra i diversi circuiti funzionali dell'apparato tecnico⁸. L'unico margine di libertà che resta all'uomo sembra essere, dunque, quello relativo alle modalità ed ai tempi dell'adattamento al sistema tecnico ed ai suoi automatismi. La resistenza in nome dei vecchi valori messi in discussione dal progresso tecnico, così come le varie forme di contestazione contro la società dei consumi, assumono necessariamente la forma di una semplice protesta contro un 'cattivo uso della tecnica' e non accedono mai a un livello di critica radicale del sistema. Le rivendicazioni libertarie e democratiche, allo stesso modo, non possono fare a meno di schierarsi, se pure implicitamente, a favore della tec-

⁷ «Bisogna dissipare il mito che la tecnica aumenti le possibilità di scelta: ovviamente l'uomo moderno può scegliere tra cento marche di auto e mille tessuti... cioè prodotti. [...] La scelta tra oggetti tecnici non è della stessa natura della scelta di un comportamento umano. Non c'è una categoria teorica della 'scelta' che esprima la libertà. La parola 'scelta' non ha alcun contenuto etico in sé, e non è attraverso la scelta di oggetti che si esprime la libertà» (ELLUL, *Il sistema tecnico*, 391).

⁸ Sulla virtù tipicamente tecnica della competenza vd. U. GALIMBERTI, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2000, 543 sgg.

nica, ovvero di un fenomeno totalizzante e potenzialmente totalitario⁹. La democrazia liberale, infatti, secondo Ellul, non può fare a meno della tecnica e tale sua dipendenza dal funzionamento del sistema, inevitabilmente, la trasforma in un'ideologia regressiva rispetto alla spinta progressista della tecnica:

c'è una resistenza ideologica in nome dei vecchi valori: democrazia, sovranità popolare, libertà tradotta dalle elezioni, ecc. Il popolo è attaccato a questa ideologia che gli sembra garantire la verità politica e la protezione contro le dittature. Ma lo stesso popolo si indigna quando lo Stato non è abbastanza efficiente, quando c'è disordine, quando le tecniche non permettono di risolvere un dato problema: il popolo è al contempo per il progresso tecnico e per il mantenimento della democrazia classica, e non si accorge dell'opposizione radicale tra i due¹⁰.

⁹ Come mostra Ellul, infatti, l'unità del sistema tecnico tende alla totalizzazione, nel senso che tutte le espressioni della vita umana diventano progressivamente tecniche e vengono integrate nel funzionamento del sistema: «la tecnica ha, nei confronti della società e dell'esistenza umana, un doppio effetto: da una parte disintegra e tende poco a poco a eliminare tutto ciò che non è tecnicizzabile [...], dall'altra tende a ricostituire l'intera società, così come l'intera esistenza, a partire dalla totalizzazione tecnica» (ELLUL, *Il sistema tecnico*, 246). La totalità tecnica produce, dunque, un'«integrazione di tipo nuovo di tutti i fattori umani, sociali, economici, politici, ecc. La società, l'uomo, [...] ricevono la propria unità dalla tecnica totalizzante» (*ibid.*). Già Anders aveva intuito il carattere totalitario della tecnica: vd. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*. II. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M. A. MORI, Torino 2007, 62. Per Anders il totalitarismo è primariamente un 'principio tecnico' e solo di conseguenza diviene una caratterizzazione di regimi politici. In una significativa nota al decisivo capitolo dedicato alle macchine del secondo volume del suo *L'uomo è antiquato*, Anders scrive: «qui si sostiene la tesi che la tendenza al totalitario fa parte dell'essenza della macchina e originariamente nasce dal regno della tecnica; che la tendenza, insita in ogni macchina in quanto tale, di sopraffare il mondo, di sfruttare in modo parassitario i pezzi di mondo che non ha sopraffatti, di concreocere con altre macchine e di funzionare insieme a esse come pezzi all'interno di un'unica macchina totale; che tale tendenza rappresenta il fatto fondamentale; e che il totalitarismo politico, pur sempre abominevole, rappresenta soltanto un effetto e una variante di questo fondamentale fatto tecnologico» (*ibid.*, 409, n. 2).

¹⁰ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 295. Il carattere rivoluzionario della tecnica consiste nella sistematica, seppure spesso inappariscente, distruzione/assimilazione di tutte le tradizioni, i riti, i costumi, i vincoli considerati un ostacolo reazionario da eliminare.

Il sistema tecnico è, peraltro, in grado di adattare l'uomo liberale e democratico alle proprie ferree dinamiche automatiche perché riesce ad escogitare efficaci strategie di compensazione tra cui l'organizzazione del tempo libero riveste un ruolo di primissimo piano: «l'automatismo sarebbe una legge molto dura se non ci fossero equilibri compensatori [...] Il tempo libero risulta innanzitutto come un fenomeno compensatorio del progresso automatico: l'uomo, privato del potere di decisione in questo campo, ha bisogno di un recupero *totale* in compenso. Il tempo libero [...] è innanzitutto *un* tempo libero dall'automatismo»¹¹. E tuttavia, proprio in quanto fenomeno compensatorio, il tempo libero non possiede alcuna autentica autonomia rispetto al sistema tecnico con le cui logiche è, invece, segretamente connivente¹². Per tale ragione non è possibile equiparare le attività con cui le società tecniche *riempiono* il tempo libero con «il gioco, la festa, le chiacchiere, l'ozio, il riposo delle società tradizionali»¹³ che, invece, rappresentavano attività squisitamente non-tecniche.

L'automatismo tecnico, privando l'uomo di ogni autentica libertà, lo condanna ad una condizione esistenziale di angoscia e di soffocamento che si manifesta soprattutto in un sentimento di pericolo incombente e di paura indefinita¹⁴: «l'automatismo tecnico, [...] escludendo la vera possibilità di scelta, rende la vita intollerabile e

¹¹ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 299.

¹² Già Ernst Jünger, pur riconoscendo l'importanza del tempo libero per le società tecniche, aveva sottolineato la sua riduzione ad un tempo lavorativo complementare con cui scongiurare lo smarrimento nella palude del tempo che separa un turno di lavoro dall'altro: l'industria dello spettacolo, dei divertimenti e del turismo si occupa di integrare anche questa rischiosa eccedenza di tempo nel tempo rassicurante del lavoro. Le vacanze divengono, così, un mero prolungamento del lavoro: vd. E. JÜNGER, *Il libro dell'orologio a polvere* (1954), tr. it. di A. LA ROCCA - G. RUSSO, Milano 1994, 220-21. Altra cosa è invece il 'tempo liberato' come riconciliazione dell'individuo con sé stesso di cui parla Latouche riferendosi allo studio di T. PAQUOT, *Petit manifeste pour une écologie existentielle*, Paris 2007.

¹³ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 299.

¹⁴ Per Jünger tale paura assume sempre di più la forma dell'incombere di una catastrofe propriamente tecnica la cui immagine emblematica ed archetipica per la cultura europea del Novecento sarebbe l'affondamento del Titanic: «qui luce e ombra entrano bruscamente in collisione: l'*hybris* del progresso si scontra con il panico, il massimo confort con la distruzione, l'automatismo con la catastrofe che prende

soffocante per l'uomo che non può accettare di non avere più potere decisionale: il tempo libero è la funzione respiratoria del sistema. È l'apertura attraverso la quale si inspira, la scappatoia che dà l'illusione di libertà»¹⁵.

Il sistema tecnico tende, pertanto, ad inglobare tutte le attività non tecniche pur preservando la loro possibilità al suo interno in modo tale, però, che esse non lo minaccino ma, anzi, lo presuppongano come nuova fonte di legittimazione. La tecnica, cioè, assume le vesti di un 'dittatore magnanimo'¹⁶ che permette qualche fantasia senza importanza ai propri sudditi mentre l'ordine razionale e funzionale dei suoi apparati regna sovrano e implacabile. In questo senso Ellul supera una convinzione diffusa nell'interpretazione classica della tecnica come dominio dell'uniformità¹⁷ e dell'omologazione, scorgendo proprio nella 'tolleranza' del sistema rispetto alla diversità la sua più efficace forza di assimilazione. Il sistema, infatti, lascia sopravvivere o, addirittura favorisce la permanenza e l'emergere di differenze culturali, sociali e di costume che, lungi dal mettere in discussione la so-

l'aspetto di un incidente stradale» (E. JÜNGER, *Il trattato del ribelle* [1951], tr. it. di F. BOVOLI, Milano 1990, 45).

¹⁵ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 299.

¹⁶ Vd. ELLUL, *Il sistema tecnico*, 302.

¹⁷ Nel 1934 Jünger, riferendosi alla maschera metallica del nuovo Tipo umano dell'*Arbeiter*, protagonista dell'era del dominio della tecnica come forma di vita totale, così descriveva il processo tecnico di cancellazione delle differenze individuali e perfino di quelle di genere: «il ruolo svolto dall'uniforme è oggi ancora più notevole di quanto non lo fosse all'epoca della coscrizione obbligatoria. L'omogeneità dell'abito si estende non solo a tutte le età ma travalica anche le differenze di sesso, e viene spontanea l'idea curiosa che alla scoperta dell'Operaio si accompagni la scoperta di un terzo sesso» (E. JÜNGER, *Sul dolore*, in ID., *Foglie e pietre*, tr. it. di F. CUNIBERTO, Milano 1997, 159). Dopo qualche anno Martin Heidegger faceva eco a queste parole sottolineando la centralità del concetto di uniformità per la modernità tecnica: «un uomo senza uni-forme oggi fa già l'impressione dell'irreale» (M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Milano 1976, 63). Con chiari accenti jüngeriani, Heidegger osservava ancora: «poiché la realtà consiste nell'uniformità del calcolo pianificabile, anche l'uomo deve necessariamente rientrare nell'uniformità, per mantenersi al livello del reale. L'essente che solo è ammesso nella volontà di volontà si distende in un'assenza di differenze che è regolata solo più da un processo di organizzazione dominato dal 'principio di prestazione'» (*ibid.*).

pravvivenza e il rigore del sistema, ne aumentano il fascino seduttivo. Le specificità autoctone e locali non vengono, infatti, necessariamente eliminate dal progresso tecnologico ma assimilate dal sistema nel senso soprattutto dello sfruttamento economico-turistico del folklore¹⁸.

2. *Il progresso tecnico*

L'autonomia della tecnica si spinge, inoltre, fino al punto da diventare autolegittimazione: la tecnica, cioè, non è soltanto accettata come un fatto o un destino ineluttabile, ma ogni elemento del sistema tecnico è legittimo in sé dal momento che non esiste alcuna fonte di legittimazione esterna ad esso. Essendo fondamento di sé, la tecnica diviene, peraltro, essa stessa la più potente forza di legittimazione della modernità; la legittimazione tecnica si realizza soprattutto attraverso un elemento che Ellul con grande acume individua come decisivo per le dinamiche di affermazione del sistema tecnico stesso, ovvero la pubblicità: «la pubblicità è una tecnica, indispensabile alla crescita tecnica e destinata a fornire al sistema legittimità»¹⁹.

È proprio attraverso la pubblicità, ovvero l'ostensione dell'oggetto ridotto a merce e l'esaltazione benjaminiana della sua fantasmagoria²⁰, che il sistema integra l'individuo nel processo tecnico e giustifica pienamente tale integrazione. Indipendente da ogni gerarchia valoriale esterna, la tecnica diventa nietzscheanamente una potenza creatrice di nuovi valori; essa produce una nuova morale: ciò che viene fatto in suo nome è automaticamente giusto. Si tratta di un'etica del comportamento vissuta nei diversi ambiti funzionali del sistema che si basa su determinate virtù non lontane dalla tradizione stoica e dalla disciplina di tipo religioso-cavalleresco²¹: la precisione, la se-

¹⁸ Vd. ELLUL, *Il sistema tecnico*, 226 sgg.

¹⁹ *Ibid.*, 180.

²⁰ Vd. W. BENJAMIN, *Parigi, la capitale del XIX secolo* (1935), tr. it. di R. SOLMI, in *Id.*, *Opere complete*, IX, I «passages» di Parigi, ed. it. a cura di E. GANNI, Torino 2000, 5-18.

²¹ Jünger aveva parlato di una 'disciplina del cuore e dei nervi' per cui diventano possibili «prove di suprema, disadorna, quasi metallica freddezza, da cui deriva una

rietà, il realismo, la disponibilità al sacrificio, la perseveranza e, soprattutto, la laboriosità. Tale etica tecnica del lavoro – i cui legami con l’etica protestante già Weber alle soglie del Novecento aveva individuato²² – ha l’enorme vantaggio di potersi fondare su giudizi di valore chiaramente verificabili attraverso la prova razionale dell’efficacia nella cornice di una sorta di neoutilitarismo tecnico che consente, peraltro, l’applicazione di sanzioni evidenti e ineluttabili derivanti automaticamente dal funzionamento del sistema stesso.

La massima suprema e indiscutibile di tale etica che presiede a tutti i processi tecnici è l’affermazione della necessità del progresso e della crescita, ovvero la fede razionale nella tecnica che nel nostro tempo sembra avere quasi completamente soppiantato o assorbito ogni fede religiosa²³. Il progresso tecnico deriva dalla convinzione tipica della modernità illuministica che l’evoluzione dell’uomo segua un andamento progressivo, indefinito e costantemente proteso verso un sempre più diffuso e duraturo benessere, sia individuale che collettivo²⁴. Con l’evolversi degli strumenti e delle procedure tecniche,

coscienza eroica in grado di maneggiare il corpo come un puro strumento e di strapargli, oltre i limiti dell’istinto di autoconservazione, ancora una serie di complicate prestazioni» (E. JÜNGER, *L’operaio. Dominio e forma* [1932], tr. it. di Q. PRINCIPE, Parma 1991, 101). Mentre nel mondo eroico-culturale delle civiltà tradizionali tale disponibilità al sacrificio era finalizzata all’elevazione spirituale e poteva realizzarsi solo in senso mistico-iniziatico, il nuovo ‘eroe’ dell’età della tecnica è disposto a sacrificarsi solo per la realizzazione di prestazioni, ossia per consentire il funzionamento del sistema tecnico.

²² M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. di E. SESTAN, Firenze 1972.

²³ Già Spengler notava come «la ‘fede nella tecnica’ diventa quasi una religione materialistica: la tecnica è eterna e immortale come Dio Padre; redime l’umanità come il Figlio; la illumina come lo Spirito Santo. Il suo adoratore è il filisteo del progresso dell’epoca moderna, da Lamettrie fino a Lenin» (SPENGLER, *L’uomo e la tecnica*, 86).

²⁴ Tale convinzione è stata dichiarata programmaticamente da Condorcet nel suo celeberrimo *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, pubblicato postumo nel 1795: «la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; che la perfettibilità dell’uomo è realmente indefinita; che i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato»

la spinta propulsiva del progresso tecnico oltrepassa anche i limiti naturalmente posti all'uomo dalla sua costituzione organica fino a teorizzare, attraverso le conquiste delle biotecnologie e degli studi sull'intelligenza artificiale, il potenziamento dell'uomo – il cosiddetto *Human Enhancement* –, il perfezionamento e persino l'integrazione e la sostituzione tecnica della sua struttura biologica²⁵.

Secondo Ellul, il progresso tecnico non è l'evoluzione della tecnica determinata da esigenze di adattamento provenienti dall'esterno del sistema – l'economia o la società – ma è un «prodotto diretto della tecnica»²⁶ che si impone nella sua assolutezza rispetto ad ogni finalità esterna. Il mezzo tecnico tende a rendersi sempre più autonomo rispetto al fine a cui era originariamente preposto in quanto la sua disponibilità costituisce il presupposto necessario di qualunque progettazione. In questa prospettiva l'unico fine ateleologico del fun-

(N. DE CONDORCET, *I progressi dello spirito umano* [1795], tr. it. di G. CALVI, Roma 2020, 50).

²⁵ Con l'etichetta di *Human Enhancement* (potenziamento umano) si tende a indicare un versante di ricerca particolarmente fecondo e controverso della galassia del postumanesimo che rientra nel filone del transumanesimo; esso caratterizza tutte le applicazioni di specifiche tecnologie – neurotecnologie, tecniche geniche, nanotecnologie, ecc. – rivolte a superare i limiti corporei e cognitivi dell'uomo e a selezionare o modificare attitudini umane e altre caratteristiche fenotipiche al fine di potenziare le prestazioni biologiche, psicologiche e cognitive della specie umana. Per una introduzione al transumanesimo: vd. C. WOLFE, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010. Per una ricognizione in ambito italiano del dibattito filosofico e bioetico su tale filone di ricerca. F. GIGLIO, *Human Enhancement. Status quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*, Portogruaro (Ve) 2014; *Migliorare l'uomo? La sfida dell'enhancement*, a cura di S. KAMPOWSKI - D. MOLTISANTI, Siena 2011; L. PALAZZANI, *Verso la salute perfetta. Enhancement tra bioetica e biodiritto*, Brescia 2014; M. SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Milano 2008.

²⁶ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 106. Riprendendo questo passaggio di Ellul, Latouche sottolinea l'interconnessione tra autonomia della tecnica e progresso tecnico: «diventata indipendente dalle macchine, la tecnica, costituita dai mezzi in assoluto più efficaci a un momento dato, è autodinamica. Poiché la tecnica è diventata l'ambiente dell'uomo moderno, è quest'ultimo che deve adattarsi a lei (e non lei a lui); essa costituisce il suo quadro di vita. Forma un sistema nel senso che produce il proprio cambiamento» (S. LATOUCHE, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso* [1995], tr. it. di A. SALSANO, Torino 2008, 62).

zionamento del sistema è la sempre maggiore disponibilità di mezzi tecnici che di per sé risultano del tutto equivalenti ed indifferenti rispetto allo scopo da raggiungere. Come ha notato Umberto Galimberti, il ribaltamento ontologico della priorità tradizionale del fine sui mezzi viene estremizzato a tal punto che per la tecnica moderna i fini si rivelano essere null'altro che «il prodotto meccanicistico dell'estensione dei mezzi»²⁷. I presunti 'fini' che il sistema propaga come obiettivi del progresso tecnico – il miglioramento delle condizioni di vita, l'emancipazione dalle fatiche e dalle sofferenze, ecc. – in realtà costituiscono anch'essi dei formidabili mezzi attraverso cui il sistema incrementa la propria potenza.

Per Ellul il progresso tecnico assume, dunque, la forma di un autoaccrescimento del sistema nel senso che «tutto avviene *come se* il sistema tecnico crescesse grazie a una forza interna, intrinseca e senza un intervento *decisivo* dell'uomo»²⁸. L'autoaccrescimento della tecnica significa che la tecnica diviene un centro di polarizzazione non soltanto dei progetti ma anche della volontà, delle fantasie e dei sogni dell'uomo, trasformando tutte le azioni umane in 'fattore tecnico'. La totale integrazione dell'uomo nel sistema si realizza grazie a questo parassitismo della tecnica nei confronti dell'agire umano per cui essa utilizza le finalità ed i valori dei singoli e dei gruppi per potenziare i suoi metodi e le sue procedure mostrando una straordinaria capacità al contempo mimetica e proteiforme: «c'è autoaccrescimento perché la tecnica induce ciascuno ad agire nella propria direzione, e il risultato è dato da una somma che nessuno ha coscientemente, chiaramente voluto. L'uomo tra le due cose appare il fattore necessario ma insieme strettamente necessitato»²⁹.

²⁷ GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 341. Per Galimberti un esempio emblematico di questo capovolgimento del mezzo in fine è la ricerca pura, «la quale non ha in vista tanto dei fini da realizzare, quanto un ampliamento infinito dei mezzi da cui i fini scaturiscono in modo meccanicistico. Ciò significa che l'uomo non sceglie più il fine in vista del quale operare, ma questo fine gli viene offerto come risultato della tecnica, se la sua attenzione si sarà rivolta per intero e avrà scelto come fine la maggior costruzione possibile di mezzi» (*ibid.*).

²⁸ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 251.

²⁹ *Ibid.*, 252.

I più recenti sviluppi della tecnica in senso ergonomico e probiotico³⁰ sembrerebbero contraddire queste considerazioni elluliane intorno al carattere potenzialmente disumanizzante della tecnica ed indicare, piuttosto, l'emergere di una tecnica 'dal volto umano' anche grazie agli straordinari progressi della robotica e degli studi sull'intelligenza artificiale. Tuttavia, già negli anni Settanta, Ellul poteva profeticamente affermare che la tecnica si umanizza non in quanto si piega a scopi ultimi 'umanistici', ma esclusivamente nella misura in cui assorbe in sé il 'fattore umano': «il sistema non ha alcuna intenzione né alcun obiettivo. Semplicemente si realizza così. E i suoi serventi sono convinti di agire per il bene dell'uomo. Sono animati dalle migliori intenzioni, il che fa sì che il sistema tecnico sia sempre più umanizzato, ma attraverso l'assorbimento dell'umano nella Tecnica»³¹.

La dinamica più caratteristica del processo di autoaccrescimento del sistema viene rinvenuta da Ellul nella capacità della tecnica di porre rimedio ai problemi ed alle storture che essa stessa genera: «la tecnica si alimenta [...] attraverso i propri fallimenti»³². Questi ultimi, infatti, non costituiscono quasi mai una battuta di arresto del progresso; per arrestare l'autoaccrescimento del sistema sarebbe necessaria una «indipendenza spirituale collettiva»³³ che è difficilmente

³⁰ Per una critica di matrice postumanistica di queste prospettive di sviluppo tecnico vd. R. MARCHESINI, *Tecnosfera. Proiezioni per un futuro postumano*, Roma 2018, 184-99.

³¹ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 145-46.

³² *Ibid.*, 268.

³³ *Ibid.*, 269. Tale indipendenza è, peraltro, possibile, secondo Ellul, a partire dall'atteggiamento etico-religioso di testimonianza di un Totalmente Altro in rapporto alla tecnicità che non si identifica necessariamente con Dio: «soltanto nella misura in cui la tecnica pretende di rendere conto di e di informare a sé la totalità delle attività umane, nella misura in cui essa distrugge i *fini* per istituire il regno assoluto, illimitato, dei mezzi, questo Totalmente Altro deve essere fuori dalle stesse possibilità della tecnica e apparire di conseguenza fuori da questo mondo, perché la tecnica assorbe questo mondo nella sua totalità. Così, non può che essere un ritorno al passato, che è inconcepibile, oppure a una natura permanente dell'uomo, la quale è messa in discussione sperimentalmente dalla tecnica» (J. ELLUL, *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, ed. it. di C. COCCIMIGLIO, Milano-Udine 2017, 66).

raggiungibile dal momento che l'esperienza dei fallimenti della tecnica ha anch'essa un carattere propriamente tecnico, nel senso che ci consegna a uno stato di emergenza in cui l'unica risposta possibile è unicamente una risposta tecnica.

3. *La Megamacchina e la sfida della decrescita*

Se, come afferma Ellul in conclusione de *Il sistema tecnico*, l'uomo, nel pensiero e nell'azione, non si rapporta più alla tecnica come ad un oggetto, ma si situa all'interno dell'ambiente tecnico e viene da esso plasmato, la sua condizione diviene sempre più inquietante nella misura in cui il sistema assume la forma di una Megamacchina che l'uomo è chiamato a servire³⁴. Che il concetto di Megamacchina non rimandi più ad un immaginario puramente meccanico ma si riferisca ad un sistema sociale completamente organizzato ed omologato secondo criteri e direttive tecnico-razionali è una convinzione che già Ellul esprime e che poi verrà ripresa nella metà degli anni Novanta da Serge Latouche³⁵. Riferendosi al fondamentale studio di Lewis Mumford sul mito della macchina³⁶, Ellul può infatti affermare che «questo tipo di organizzazione, grazie a una coordinazione totale, alla continua crescita dell'ordine, della potenza, della predittibilità, e soprattutto del controllo, ha ottenuto risultati tecnici quasi miracolosi presso le prime megamacchine, cioè la società egiziana e mesopotamica»³⁷.

Il dominio della razionalità tecnoscientifica ed economica conferisce alla Megamacchina un'ampiezza e una penetrazione inedita in

³⁴ «L'uomo che oggi si serve della tecnica è quindi *quello* che la serve. Reciprocamente, solo l'uomo che serve la tecnica è veramente adatto a servirsene» (ELLUL, *Il sistema tecnico*, 396, tr. it. mod.).

³⁵ Vd. LATOUCHE, *La Megamacchina*.

³⁶ Secondo Mumford è possibile parlare di 'megamacchina' anche in riferimento alle grandi organizzazioni sociali derivanti dal coordinarsi dei sistemi politico, militare e burocratico nelle monarchie di diritto divino dell'antichità e del Medioevo: vd. L. MUMFORD, *Il mito della macchina* (1967), tr. it. di E. CAPRIOLO, Milano 2011.

³⁷ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 33.

tutta la storia degli uomini. A differenza di quanto riteneva Ellul, secondo Latouche, il funzionamento della Megamacchina odierna è, tuttavia, minacciato da due pericoli che mettono in questione le aspirazioni totalizzanti del sistema tecnico: l'uno esterno al sistema, rappresentato dai 'limiti naturali' e dal conseguente porsi della questione ecologica; l'altro interno, costituito dal conflitto endemico tra logica tecnica, logica economia e logica politica³⁸.

Riguardo al primo pericolo, già Ellul negli anni Settanta si poneva la domanda sui limiti della crescita tecnica: «esistono limiti fisici alla prosecuzione dell'espansione demografica e industriale ai ritmi registrati negli ultimi vent'anni?»³⁹. Pur essendo consapevole delle inevitabili conseguenze negative dell'indefinita accelerazione del sistema tecnico derivanti soprattutto dalle difficoltà di adattamento dell'ambiente naturale, sociale, giuridico ed economico al progresso sempre più rapido della tecnica⁴⁰, per Ellul è inverosimile non soltanto una progressiva decelerazione dell'evoluzione del sistema ma anche l'instaurarsi di uno stato di equilibrio che equivarrebbe alla situazione di crescita zero⁴¹.

Latouche riporta tale convinzione alla fede tipicamente moderna e illuministica nella necessità razionale e al contempo naturale del progresso: già in Bacone e Cartesio⁴² e poi negli autori dell'Illuminismo,

³⁸ Secondo Latouche, infatti, la tecnicizzazione integrale del mondo, obiettivo intrinseco della Megamacchina non è, a differenza di quanto riteneva Ellul, un traguardo realistico del suo sviluppo. In questa prospettiva egli può prevedere un fallimento della Megamacchina: «il fallimento della Megamacchina, in questo senso, è più che probabile. Lo iato tra sistema tecnico e società può essere la fonte di disfunzioni tragiche, ma può essere anche l'occasione di una ripresa di controllo della tecnica da parte degli uomini per costruire un'autentica postmodernità, cioè una società che reincorporerebbe l'economia e la tecnica nel sociale, che incatenerrebbe di nuovo Prometeo, che rimetterebbe l'economia e la tecnica al posto subalterno che deve essere il loro piuttosto che affidare la soluzione di tutti i problemi umani a un dominio illimitato della natura e a una concorrenza generalizzata e cieca» (LATOUCHE, *La Megamacchina*, 132).

³⁹ ELLUL, *Il sistema tecnico*, 344.

⁴⁰ *Ibid.*, 357 sgg.

⁴¹ *Ibid.*, 344.

⁴² Vd. LATOUCHE, *La Megamacchina*, 158-60.

il progresso viene interpretato come *legge naturale* che la ragione umana ha il compito di riaffermare contro gli ostacoli dell'intolleranza religiosa, della superstizione, del dispotismo e del dogmatismo. Che il progresso sia divenuto un dogma indiscutibile delle nostre società – «una droga alla quale si è tutti abituati e alla quale è impossibile rinunciare spontaneamente»⁴³ – dipende soprattutto dal suo radicamento nella concretezza economica che tende ad assorbire la totalità dello spazio sociale. È la preminenza dell'economico che riduce il progresso a crescita e fa sparire la contrapposizione tra progresso materiale e progresso morale. Di conseguenza, «*ben-essere* e *ben-avere* sono identici. Il bello, il buono e il bene si fondono nell'utile. La massimizzazione del PIL è un obiettivo morale; è l'*obiettivo morale*»⁴⁴.

Dietro la potenza proteiforme del progresso che si afferma in modo incontrastato 'al di là del bene e del male', sta, secondo Ellul, la macchina tecnica creata dalla rivoluzione industriale e dalla mutazione tecnoeconomica tipica del mondo moderno⁴⁵ con cui si oltrepassa una soglia di portata geologica paragonabile a quella della rivoluzione neolitica. Il concetto fondamentale del progresso come avanzamento continuo verso il Bene – rappresentato dalla multiforme mitologia dell'«avvenire radioso» – è, infatti, identificabile con lo spirito che sta alla base dell'invenzione e dello sviluppo delle macchine tecniche.

L'aspirazione all'illimitatezza del funzionamento macchinale – il *perpetuum mobile* in cui già i monaci medievali intuivano il carattere demoniaco della tecnica – è un tratto tipico della cultura occidentale: attraverso la tecnica, l'uomo crede di potersi affrancare dalla fini-

⁴³ *Ibid.*, 166.

⁴⁴ *Ibid.*, 162.

⁴⁵ Sull'autocomprensione macchinica dell'uomo che dal trattato di Cartesio sull'uomo fino all'uomo-macchina di Lamettrie si afferma sempre più chiaramente nella modernità vd. C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino 2009; F. GRIGENTI, *Filosofia e tecnologia. La macchina I (Germania 1870-1960)*, Padova 2012; *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, a cura di N. RUSSO, Napoli 2007.

tezza e di poter produrre e consumare senza riguardo per la limitatezza delle risorse e delle energie naturali, proclamando la trasgressione del limite, anche in campo etico, come un diritto fondamentale se non come un dovere⁴⁶. La cultura moderna dell'illimitatezza – espressione paradossale dal momento che ogni cultura si definisce in base ai suoi limiti e alla relazione con altre culture – trova il suo modello fondamentale nell'economia della crescita illimitata per cui produzione e consumo si potenziano reciprocamente in un circolo vizioso di soddisfacimento sfrenato di desideri e creazione artificiale di bisogni:

la crescita diventa l'obiettivo primordiale, se non il solo, dell'economia e della vita. Non si tratta di crescere per soddisfare i bisogni normali, il che sarebbe una buona cosa, ma di crescere per crescere. Ma produrre di più implica necessariamente consumare di più, e per questo è necessario creare all'infinito nuovi bisogni. La società dei consumi è dunque l'esito naturale di una società della crescita⁴⁷.

L'assuefazione al consumo assume tratti patologici di vera e propria dipendenza⁴⁸ soprattutto grazie alla pubblicità che, come aveva già intuito Ellul, costituisce un fattore determinante del funzionamento della Megamacchina⁴⁹. Ma l'emergere sempre più minaccioso di crisi economico-finanziarie, scompensi sociali e danni ambientali irreversibili, mostra come la *hybris* tecno-scientifica si scontri inevitabilmente con la sussistenza di limiti invalicabili. Limitare l'illimitatezza e ritrovare il senso dei limiti diventa, pertanto, un imperativo non soltanto etico ma una sfida in cui è in gioco la stessa sopravvivenza dell'umanità.

⁴⁶ Vd. S. LATOUCHE, *Limite*, tr. it. di F. GRILLENZONI, Torino 2012, 15.

⁴⁷ *Ibid.*, 65.

⁴⁸ Latouche parla di una 'tossicodipendenza della crescita': vd. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 30.

⁴⁹ La pubblicità convince «continuamente le persone a spendere non solo il denaro che hanno, ma soprattutto quello che non hanno, per comprare cose di cui non hanno bisogno. Il consumo forsennato è diventato dunque una necessità assoluta, per evitare la catastrofe della crisi e della disoccupazione» (LATOUCHE, *Limite*, 69).

Il progetto della decrescita⁵⁰ che Ellul caratterizza, sulla scorta del pensiero di Ernst Bloch, come un'utopia concreta⁵¹, si pone, pertanto, non soltanto l'obiettivo di proporre modelli di sviluppo alternativi alla dismisura della crescita illimitata, ma anche di delineare una critica radicale del concetto stesso di sviluppo⁵² – compreso quello strumentalizzato dalla stessa economia della crescita di 'sviluppo sostenibile'⁵³ – ed indicare dinamiche e prospettive di autolimitazione e recupero di forme di vita ispirate alla sobrietà, al dono e alla convivialità.

Se l'obiettivo primario della decrescita è quello di ridurre l'impronta ecologica' della specie umana in termini di sfruttamento delle risorse e delle energie non rinnovabili in modo da rispettare i limiti della biosfera ed invertire il rapporto tra la velocità con cui l'uomo trasforma le risorse in rifiuti e la capacità con cui la terra riesce a trasformare questi ultimi in nuove risorse, a livello filosofico, la posta in gioco decisiva è quella di una critica all'umanesimo che, tuttavia, non indulga a visioni antispeciste conducendo di fatto ad una animalizzazione dell'umano, ma contemperi il diritto al ben-essere del-

⁵⁰ Latouche colloca Ellul tra i precursori della teoria della decrescita (vd. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 23) e mette in luce gli aspetti del suo pensiero che più si avvicinano alla prospettiva della decrescita in Jacques Ellul. *Contro il totalitarismo tecnico*, a cura di S. LATOUCHE, tr. it. di G. CARBONELLI, Milano 2014. Sulla teoria della decrescita delineata da Latouche vd. L. PETROCELLI, *La decrescita nel pensiero di Serge Latouche*, Lecce 2011.

⁵¹ Per Bloch l'utopia concreta è un'anticipazione progettuale sempre correlata alla tendenza reale di una data situazione storica e alla sua intrinseca processualità; è dunque mediata con le possibilità e con la dimensione di latenza del presente: «l'utopia concreta sta all'orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte» (E. BLOCH, *Il principio speranza*, tr. it. di E. DE ANGELIS - T. CAVALLO, Milano 1994, 262).

⁵² «Lo sviluppo è una parola tossica, quale che sia l'aggettivo che gli viene applicato» (LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 20). A rigore si dovrebbe parlare di a-crescita più che di de-crescita perché si tratta di «abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso e dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa» (*ibid.*, 18). Sulla critica dell'idea occidentale di sviluppo vd. anche S. LATOUCHE, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, tr. it. di F. GRILLENZONI, Torino 2005.

⁵³ Vd. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 19 sgg.

l'uomo – contrapposto al ben-avere dell'ideologia economico-utilitaristica – con il diritto alla sopravvivenza della biosfera e della sua multiforme ricchezza.

Rifiutando, dunque, le posizioni più estreme del pensiero ecologista, la teoria della decrescita si colloca piuttosto sul versante dell'ecologia profonda⁵⁴ e tende a una prospettiva di conciliazione tra ecocentrismo e antropocentrismo pur sostenendo una critica radicale all'umanismo occidentale reo di avere affermato una cultura universalistica soprattutto attraverso le dinamiche della globalizzazione economica ormai dominanti su scala planetaria: «il trionfo dell'immaginario della globalizzazione, forma parossistica della modernità, ha permesso e permette una straordinaria opera di delegittimazione del discorso relativista, anche il più moderato. Con i diritti dell'uomo, la democrazia e, ovviamente, l'economia [...], le invarianti transculturali hanno invaso la scena e non sono più contestabili. Assistiamo a un ritorno in forze dell'etnocentrismo occidentale, nella nuova forma di un'arrogante apoteosi del mercato globale»⁵⁵.

Il pensiero della decrescita si propone, pertanto, non soltanto di combattere l'imperialismo della crescita ma anche di sostituire l'ideologia universalista, contaminata da derive totalitarie, con il riconoscimento delle differenze culturali, sociali ed economiche al fine di prefigurare un 'pluriversalismo' necessariamente relativo, ovvero una vera 'democrazia delle culture'⁵⁶. Tale forma di democrazia non vuole essere, però, antiumanistica o antiuniversalistica ma si pone come antidoto delle estremizzazioni unilaterali e ideologiche dell'umanismo e dell'universalismo interpretato in base alle dinamiche della tecnoeconomia. La decrescita, dunque, indica una via interme-

⁵⁴ Per un manifesto teorico di questa prospettiva radicale di ecologismo per cui nessuna specie vivente può rivendicare diritti esclusivi o prioritari rispetto alle altre specie: A. NÆSS, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi* (1973), in *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. TALLACCHINI, Milano 1998, 143-49. Per una ricognizione di questo movimento ecologico vd. G. DALLA CASA, *L'Ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Milano - Udine 2011.

⁵⁵ LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 119.

⁵⁶ *Ibid.*, 121.

dia tra antropocentrismo ed ecocentrismo, universalismo e relativismo, umanismo ed animismo biocentrico: «tra l'antropocentrismo cieco o dogmatico della modernità occidentale e la sacralizzazione animista della natura, c'è spazio sicuramente per un ecoantropocentrismo»⁵⁷ che inserisca la questione ecologica al centro della vita sociale, politica, culturale e spirituale riconoscendo i diritti della natura (delle piante e degli animali) senza divenire seguaci di culti ecolatrici di matrice neopagana o sincretistica fiorenti nel grande calderone della *new age*.

Latouche ha spesso insistito, infine, nel difendere la prospettiva della decrescita dalle accuse di tradizionalismo e conservatorismo che la vorrebbero collocare in un ambito culturalmente e politicamente reazionario⁵⁸, ribadendo, piuttosto, il carattere sereno, profondamente gratificante e tutt'altro che risentito di questa prospettiva economica, culturale e più ampiamente esistenziale che è emblematicamente rappresentato dal tema della convivialità⁵⁹. La convivialità è l'antidoto che la cultura della decrescita utilizza per riannodare il legame sociale spezzato dallo sfruttamento e dall'usura delle relazioni interpersonali e del rapporto tra uomo e mondo all'interno della Megamacchina tecnico-economica. Infatti «la convivialità reintroduce lo spirito del dono nel commercio sociale, là dove vige la legge della giungla, e in questo modo riannoda la *philia* (l'amicizia) aristotelica»⁶⁰.

La realizzazione di una società della decrescita inaugura, dunque, un orizzonte culturale ed esistenziale segnato da sobrietà, parsimonia e serenità conviviale ma passa anche necessariamente per un 'rein-

⁵⁷ LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 122.

⁵⁸ Il riferimento sistematico alle otto R (Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Ridistribuire, Rilocalizzare, Ridurre, Riutilizzare, Riciclare), con cui Latouche delinea una sorta di manifesto della decrescita (*ibid.*, 44-54), è stato spesso interpretato come il segno di un pensiero reazionario e di una volontà nostalgica di un ritorno al passato. Latouche, invece, sottolinea a più riprese il potenziale rivoluzionario della decrescita e la sua conciliabilità con posizioni politiche riformiste: *ibid.*, 82.

⁵⁹ Latouche riprende il concetto di convivialità da I. ILLICH, *La convivialità*, tr. it. di M. CUCCHI, Milano 1978.

⁶⁰ LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 55.

canto⁶¹ primariamente artistico del mondo⁶² che ponga rimedio al disincanto prodotto non soltanto, come aveva visto Max Weber, dalla scienza moderna e dalla conseguente fuga degli dei, ma soprattutto dallo svanimento ontologico degli oggetti ridotti a meri prodotti, a semplici strumenti o addirittura a pezzi di riserva del tutto equivalenti e sostituibili⁶³ per il funzionamento della Megamacchina tecnico-economica. Per generare una tale reincanto è indispensabile esercitare una pratica di resistenza – è questa la «R» che si cela dietro le otto «R» della decrescita⁶⁴ – a livello sociale, etico ed interiore. Tale pratica di resistenza può essere accostata, a mio avviso, a quella di cui Ernst Jünger, il teorico della civiltà del lavoro come forma di vita totale, nel suo trattato del 1951 sul valore iniziatico e simbolico del passaggio al bosco [*Waldgang*]⁶⁵ individuava come l'unica possibile elusione del Leviatano tecnico:

i vincoli della tecnica si possono infrangere, e a farlo può essere proprio il singolo. [...] Nell'epoca del nichilismo, la nostra epoca, si è diffusa l'illusione ottica per cui il movimento sembra acquistare importanza a spese dell'immobilità. In realtà tutto il potere tecnico dispiegato oggi altro non è

⁶¹ È questa l'espressione che Latouche utilizza a conclusione del suo primo libro sistematico sulla decrescita: *La scommessa della decrescita* (2006), tr. it. di M. SCHIANCHI, Milano 2007.

⁶² Vd. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, 124.

⁶³ Già nel 1949, Martin Heidegger nella conferenza sulla tecnica intitolata *Das Gestell*, termine con cui egli indicava l'essenza della tecnica moderna, aveva illustrato il modo in cui anche l'uomo può essere ridotto a pezzo di riserva [*Bestandstück*]: «nell'evo del dominio della tecnica, l'uomo, a partire dalla propria essenza, è nell'essenza della tecnica, nell'impianto [*Gestell*], e ne è ordinato. A suo modo egli è 'pezzo di riserva' nel senso stretto delle parole 'riserva' [*Bestand*] e 'pezzo' [*Stück*]. [...] Il fatto che egli sia 'pezzo di riserva' rimane il presupposto perché possa diventare funzionario di un ordinare» (M. HEIDEGGER, *L'impianto*, tr. it. di G. GURISATTI, Milano 2002, 60). Con il termine *Bestand* Heidegger indica il carattere che il reale assume nell'epoca della tecnica perdendo anche la tradizionale valenza di oggetto per trasformarsi in un puro fondo di energia e risorse da impiegare: vd. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, tr. it. di G. VATTIMO, in *Saggi e discorsi*, 5-27.

⁶⁴ Vd. *supra*, n. 58.

⁶⁵ Con questa espressione Jünger indica la strategia di resistenza che il singolo può praticare anche nel mezzo dell'infuriare dell'attivismo tecnico: vd. JÜNGER, *Il trattato del Ribelle*.

che un effimero bagliore dei tesori dell'essere. L'uomo che riesce a penetrare nelle segrete dell'essere, anche solo per un fuggevole istante, acquisterà sicurezza: l'ordine temporale non soltanto perderà il suo aspetto minaccioso, ma gli apparirà dotato di senso. Chiamiamo questa svolta passaggio al bosco⁶⁶.

Il contributo intende analizzare alcuni aspetti della teorizzazione di Jacques Ellul del Sistema tecnico sviluppata negli anni Settanta: l'autonomia, l'automatismo, il carattere totalizzante e potenzialmente totalitario e, in particolare, la nozione di progresso tecnico. Tale prospettiva filosofica viene, poi, posta in relazione con la teoria della Megamacchina formulata da Serge Latouche negli anni Novanta e, soprattutto, con la sua critica del concetto di sviluppo economico e, più in generale, della razionalità tecno-scientifica e la conseguente proposta del modello economico, sociale e culturale della 'decrescita serena'.

The paper aims to analyze some aspects of Jacques Ellul's theorization of Technical System, that he develops in the Seventies: the autonomy, the all-embracing and potentially totalitarian character and, in particular, the notion of technical progress. This philosophical perspective will be connected with Serge Latouches's theory of Megamachine and, above all, with his critique of the concept of economical development and generally of the technical-scientific rationality and the resulting proposal of the economic, social and cultural model of a 'serene decrease'.

⁶⁶ JÜNGER, *Il trattato del Ribelle*, 52; 58.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.
© 2022 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 VII, 1 - 2022
DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3474

EMANUELA GIORGIANNI

DAL CONCETTO MONADE AL CONCETTO NOMADE.
IN CAMMINO VERSO LA TRANSDISCIPLINARITÀ TRA
ORTEGA, STENGERS E MORIN1. *Da Pico della Mirandola alla Scuola del Lutto*

«Il progresso inevitabile nella divisione del lavoro in campo culturale spinge in modo inarrestabile tutti i mestieri dell'uomo, soprattutto nel settore scientifico, a una sempre maggiore specializzazione. Alla fine di questo processo lo specialista, come dice così bene una battuta celebre, saprà sempre di più su sempre di meno, e alla fine saprà tutto su niente»¹.

Così scriveva l'etologo Konrad Lorenz.

L'idea di una conoscenza unitaria, ricca, complessiva dell'uomo e del mondo nel suo insieme, di una ricerca del sapere in tutte le sue forme, simbolo di un'epoca che ha dato alla luce figure come quella di Pico della Mirandola o Leonardo da Vinci, è scomparsa. Tale tipo di conoscenza è stata scomposta in infinite parti. Ed a farlo è stata la rivoluzione scientifica, colpevole della separazione tra le due culture, del dominio di una scienza che si attribuisce il primato assoluto della conoscenza ma relega le vere domande di senso al di fuori del suo campo di ricerca, lasciate allo studio dei non scienziati, «squalificati a priori»².

¹ K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, trad. di C. BELTRAMO CEPPI, Milano 1991 [ed. or. 1973], 68-69.

² E. MORIN, *Il metodo. 1. La natura della natura*, trad. di G. BOCCHI - A. SERRA, Milano 2017 [ed. or. 1977], 9.

La scienza moderna e i suoi protagonisti hanno, innegabilmente, contribuito al più grande cammino di sviluppo e progresso per l'umanità, con la loro analisi della realtà; con la loro ricerca di un sapere sempre più determinato; con le loro scoperte, dalla gravitazione al quanto di energia, dalla cellula al DNA. Allo stesso tempo, però, il loro conoscere riduzionista ha sancito l'incontrastato potere di un concetto monade: neutro, puro, assoluto. Ogni forma di conoscenza rimane sì determinata, ma anche isolata, separata, disgiunta, chiusa alla possibilità di comunicare non solo con le altre forme di conoscenza, ma addirittura con se stessa; uno dei tanti esempi è la fisica, distinta in infinite parti, microfisica, cosmofisica, ecc. Il concetto monade non apre finestre, ma erge muri, epistemologici³ e logici; scinde la triade fondamentale tra individuo, società e specie; allontana l'uomo dalla sua realtà, entrambi dissociati in mezzo a tale solitudine⁴.

³ Sull'idea di muro epistemologico il riferimento è a G. GIORDANO, *Abbatere muri epistemologici: transdisciplinarietà e confini tra i saperi* in *The Wall. Storie di muri tra passato e presente*. Atti delle Giornate internazionali di studio a trent'anni dalla caduta del muro di Berlino (Messina, 4-6 novembre 2019), a cura di V. CALABRÒ - D. NOVARESE, Napoli 2021.

⁴ Per un quadro più completo del percorso che a partire dal paradigma della scienza classica raggiunge nuovi paradigmi complessi rimando a: A. ANSELMO, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, pref. di E. MORIN, Soveria Mannelli 2005; *La sfida della complessità*, a cura di G. BOCCHI - M. CERUTI, Milano 2007 [ed. or. 1985]; F. CAPRA, *La rete della vita*, trad. di C. CAPARARO, Milano 2001 [ed. or. 1996]; M. CERUTI, *La fine dell'onniscienza*, Roma 2015; G. COTRONEO, *Il 'dileguare' della prima certezza*, in *Il mondo incerto*, a cura di M. PERA, Roma - Bari 1994; G. GEMBITTO - A. ANSELMO - G. GIORDANO, *Complessità e formazione*, Roma 2008; G. GEMBITTO - A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, Firenze 2017 [ed. or. 2013]; G. GEMBITTO - M. GALZIGNA, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Milano 1994; G. GEMBITTO, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Firenze 2009; G. GEMBITTO, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Firenze 2008; G. GIORDANO, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Soveria Mannelli 2006; ID., *Complessità. Interazioni e Diramazioni*, Messina 2020; ID., *Da Einstein a Morin. Filosofia e Scienza tra due paradigmi*, Soveria Manelli 2006; ID., *Storie di concetti. Fatti, teorie, metodo, scienza*, Firenze 2012; ID., *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Messina 2000; M. C. TAYLOR, *Il momento della complessità. L'emergere di una cultura a rete*, trad. di B. ANTONIELLI D'OULX, Torino 2005 [ed. or. 2001].

Cambia l'idea di conoscenza e il suo valore. Il soggetto conoscente non è più in alcun modo legato all'oggetto da lui conosciuto, quindi può tranquillamente manipolarlo, controllarlo e, anche, abiurarlo. Lo scienziato Galileo Galilei riesce, infatti, ad abiurare alle sue tesi (con il beneficio dell'«eppur si muove»), sfuggendo alla condanna del Sant'Uffizio. Il filosofo Giordano Bruno non riuscì mai a farlo, scelse piuttosto la morte sul rogo. Per lo scienziato e il filosofo, sebbene contemporanei, l'idea di conoscenza assume un valore diverso. Per Bruno esistere è credere nelle proprie idee, il senso del vivere sta nel proprio pensare, non potendo in alcun modo separare ciò che si conosce da chi lo conosce, o rinnegare l'uno per difendere l'altro. Galilei, invece, è l'emblema dell'uomo di scienza moderno, fautore di una nuova intelligenza:

intelligenza parcellare, compartimentata, meccanicista, disgiuntiva, riduzionista, spezza la complessità del mondo in frammenti disgiunti, fraziona i problemi, separa ciò che è collegato, unidimensionalizza il multidimensionale. È un'intelligenza contemporaneamente miope, presbite, daltonica, guercia; esse finisce nella maggior parte dei casi per essere cieca⁵.

Il sapiente si trasforma, così, dai Pico della Mirandola (simbolo di una profonda conoscenza di tutto lo scibile), passando per il genio di chi come Galilei «scopre e insieme occulta»⁶, fino allo Specialista, trionfo indiscusso di una «Scuola del Lutto»⁷.

⁵ E. MORIN, *Le vie della complessità*, in *La sfida della complessità*, 31.

⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. PACI, trad. di E. FILIPPINI [1961], Milano 2015 [ed. or. 1959], 89. Husserl definisce Galilei «genio che scopre e insieme occulta» perché «egli scopre, di fronte alla causalità universale del mondo intuitivo, ciò che da allora in poi si chiamerà senz'altro (in quanto sua forma invariante) legge causale, la 'forma a priori' del 'vero' mondo (idealizzato e matematico), la 'legge della legalità esatta', secondo la quale qualsiasi accadimento della 'natura' – della natura idealizzata – deve sottostare a leggi esatte. Tutto ciò è una scoperta e insieme un occultamento, anche se fino ad oggi l'abbiamo considerato una pura e semplice verità» (*ibid.*).

⁷ MORIN, *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, 7. Per approfondire la riflessione moriniana sulla conoscenza e la sua riforma del pensiero tramite un a-metodo il riferimento va, nella sua infinitamente prolifica attività, soprattutto ai sette volumi del Metodo: E. MORIN, *Il metodo*. 2. *La vita della vita*, trad. di G. BOCCHI - A. SERRA,

Fare ricerca nel nostro tempo vuol dire, secondo Edgar Morin, entrare nella Scuola del Lutto; diventare specialista ferratissimo di un solo frammento di realtà, incapace di comunicare con gli altri; convincersi che «l'epoca dei Pico della Mirandola è passata da tre secoli»⁸. La realtà scompare nella sua totalità, l'uomo si sbriciola, perdendo il suo senso di appartenenza. Questa Scuola del Lutto che separa il sapere, lo organizza in compartimenti stagni, volendo apprendere sempre di più su un solo e determinato argomento, finirà per realizzare quanto pensava Lorenz:

la conoscenza specializzata è una forma particolare di astrazione. La specializzazione «as-trae», ossia estrae un oggetto dal suo contesto e dal suo insieme, ne rifiuta i legami e le interconnessioni con l'ambiente, lo inserisce in un settore concettuale astratto che è quello della disciplina compartimentata, in cui le frontiere spezzano arbitrariamente la sistemicità (la relazione di una parte con il tutto) e la multidimensionalità dei fenomeni; conduce a un'astrazione matematica che opera con ciò stesso una scissione con il concreto, privilegiando tutto ciò che è calcolabile e formalizzabile⁹.

Questo tipo di sapere, secondo José Ortega y Gasset, non produce «in realtà cultura ma barbarie»¹⁰. È, infatti, proprio il filosofo spagnolo a definirlo la «barbarie dello specialismo».

Milano 2004 [ed. or. 1980]; ID., *Il metodo*. 3. *La conoscenza della conoscenza*, trad. di A. SERRA, Milano 2007 [ed. or. 1986]; ID., *Il metodo*. 4. *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, trad. di A. SERRA, Milano 2008 [ed. or. 1986]; ID., *Il metodo*. 5. *L'identità umana*, trad. di S. LAZZARI, Milano 2001; ID., *Il metodo*. 6. *Etica*, trad. di S. LAZZARI, Milano 2005; ID., *Il metodo*. 7. *Il metodo del metodo*, a cura di A. ANSELMO - G. GEMBILLO - F. RUSSO, trad. di R. RUSSO, Messina - Civitanova Marche 2021. In aggiunta, a riguardo della presa di posizione contro lo specialismo: E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. di S. LAZZARI, Milano 2001 [ed. or. 1999] e ID., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. di S. LAZZARI, Milano 2000 [ed. or. 1986].

⁸ MORIN, *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, 7.

⁹ MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, 41.

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, a cura di L. PELLICANI - A. CAVICCHIA SCALAMONTI, Milano 1988 [ed. or. 1930], 86. Per una completa presentazione del pensiero del filosofo rimando a F. GEMBILLO, *José Ortega y Gasset e la storia della filosofia*, pref. di G. GIORDANO, Messina - Civitanova Marche 2020; F. GEMBILLO - G. GIORDANO, *José Ortega y Gasset e Humberto Maturana. Dal loro punto*

2. La «barbarie dello specialismo»

«Si è incivile e barbaro nella misura con cui ciascuno non sente il rapporto reciproco con gli altri. La *barbarie* è soprattutto tendenza alla dissociazione. E così tutte le epoche barbare sono state epoche di dissipazione umana, un pullulare di piccoli gruppi separati e ostili»¹¹.

Secondo Ortega y Gasset, il nostro tempo è dominato dall'uomo-massa, «un tipo d'uomo fatto di fretta, montato su null'altro che su alcune esigue e povere astrazioni e che, per ciò stesso, è identico da un capo dell'Europa all'altro»; «più che un uomo, è soltanto 'una' carcassa d'uomo costituito di meri 'idola fori'; manca di un 'dentro', di una intimità sua, inesorabile e inalienabile, di un io che non si possa revocare»¹².

Per il filosofo, la ribellione sulla società di tale tipo di uomo, inetto già a governare la propria di esistenza, figuriamoci la società intera, ha inaspettatamente avuto la meglio, portandolo al pieno potere e causando l'indebolimento e la demoralizzazione dell'Europa, la crisi più profonda mai sofferta da popoli e nazioni. L'uomo massa non si rende conto della catastrofe da egli generata, non dubita mai di se stesso, si sente perfetto e odia il diverso, chi la pensa altrimenti, chi non si indentifica con la massa dominante. Ma questo uomo non è lo stolto o lo sprovveduto; il suo emblema, per Ortega y Gasset, è proprio l'uomo di scienza:

chi esercita oggi il potere sociale? Chi impone la struttura del proprio spirito all'epoca? Senza dubbio la borghesia. Chi, in seno a questa borghesia, è considerato come il gruppo superiore, come l'aristocrazia del presente? Senza dubbio il tecnico: ingegnere, medico, finanziere, professore eccetera. Chi, dentro a questo ambiente tecnico, lo rappresenta con maggiore altezza e purezza? Indubbiamente l'uomo di scienza. [...] L'attuale uomo di scienza è il prototipo dell'uomo-massa. E non per caso né per difetto personale di ciascun

di vista, Messina - Civitanova Marche 2020; L. INFANTINO, *Ortega y Gasset. Un'introduzione*, Roma 1990; L. PELLICANI, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Napoli 1978.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, 86.

¹² *Ibid.*, 26.

uomo di scienza, ma perché la scienza stessa – radice della civiltà – lo tramuta automaticamente nell'uomo-massa: cioè, fa di lui un primitivo, un barbaro moderno¹³.

E questo uomo di scienza cui fa riferimento altri non è che lo specialista. Diversamente dalla storia che avanza con una sua continuità dalla chiara direzione e non come serie scollegata di fatti unici, la scienza, in nome del suo progresso e del suo sviluppo, ha voluto che i suoi cultori si specializzassero sempre di più. L'errore, però, sta nel fatto che dovevano essere loro a specializzarsi, non la scienza stessa:

per progredire, alla scienza occorre che uomini di scienza si specializzassero: gli uomini di scienza, non essa stessa. La scienza non è mai specialista: altrimenti cesserebbe «ipso facto» d'essere vera. E nemmeno la scienza empirica, presa nella sua totalità, è vera, se la si separa dalla matematica, dalla logica, dalla filosofia. Però il lavoro in essa dev'essere – assolutamente – specializzato¹⁴.

Il sapere, per il filosofo spagnolo, un tempo era enciclopedico, voleva conoscere l'Universo intero e il posto dell'uomo in esso; una conoscenza circolare di cui ogni parte è fondamentale per la comprensione delle altre. Nel diciannovesimo secolo, l'uomo inizia già a specializzarsi, ma è ancora ben salda questa consapevolezza, è cosciente che una specializzazione del sapere può aver valore solo in dialogo con la realtà tutta, solo immersa all'interno di una più grande cultura integrale. È la generazione successiva a stravolgere le cose e far dimenticare il valore enciclopedico della conoscenza. Questo nuovo uomo di scienza raggiunge grandi scoperte, pur «nella ristrettezza del suo campo visivo», a tal punto che: «arriva a proclamare come una virtù questa sua carenza d'informazione per quanto rimane fuori dall'angusto paesaggio che coltiva particolarmente, e chiama dilettantismo [*in italiano nel testo*] la curiosità per l'insieme del sapere»¹⁵.

¹³ ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, 107.

¹⁴ *Ibid.*, 108.

¹⁵ *Ibid.*, 109.

Così si concretizza la ribellione delle masse, così l'uomo-massa, questa moltitudine di figure dimezzate, svilite ma fortemente auto-celebrative, prende il potere, e trionfa lo specialista.

Così, la maggior parte degli scienziati danno impulso al progresso generale della scienza, chiusi nella piccola cella del loro laboratorio, come l'ape nel suo favo. Ma tutto ciò finisce col produrre una casta d'uomini oltremodo strani. Il ricercatore che ha scoperto un nuovo fenomeno della Natura deve per forza sentire un'impressione di dominio e di sicurezza nella sua persona. Con una certa apparente giustizia si considererà come «un uomo che sa». E, in realtà, in lui esiste un frammento di qualcosa, che, insieme ad altri frammenti che non esistono in lui, costituisce veramente il sapere. Questa è la situazione intima dello specialista, che nei primi anni di questo secolo è giunto alla sua più frenetica esagerazione. Lo specialista «conosce» assai bene il suo minimo angolo d'universo; ma ignora radicalmente tutto il resto. Ecco qui un preciso esemplare di questo strano uomo nuovo che ho cercato di definire, mediante l'uno o l'altro dei suoi aspetti. Ho detto anche che è una configurazione umana senza pari in tutta la storia. Lo specialista ci serve per individuare con energica concretezza la specie e perché ci fa vedere tutto il radicalismo della sua novità. Perché prima gli uomini potevano dividersi, semplicemente, in sapienti e ignoranti in più o meno sapienti e più o meno ignoranti. E, invece, lo specialista non può essere compreso sotto nessuna di queste due categorie. Non è un sapiente, perché ignora formalmente quanto non entra nella sua specializzazione; ma neppure è un ignorante perché è «un uomo di scienza» e conosce benissimo la sua particella d'Universo. Dovremo concludere che è un sapiente-ignorante, cosa oltremodo grave, poiché significa che è un tipo il quale si comporterà, in tutte questioni che ignora, non già come un ignorante, bensì con tutta la petulanza di chi nei suoi problemi speciali è un sapiente¹⁶.

Le posizioni del filosofo contro lo specialismo sono molto dure, ma al di là del suo forte attacco alla figura dell'uomo di scienza, le sue opinioni permettono di riflettere sulla questione realmente significativa: non vanno eliminati gli specialisti, un percorso di ricerca rende inevitabile l'approfondimento di un aspetto della realtà rispetto all'altro, e l'era dei Pico della Mirandola è finita davvero, ma è la

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, 110-11.

scienza che non deve specializzarsi; è il sapere che deve mantenere la sua forma enciclopedica, senza pretese di superiorità di una sua forma sulle altre; è il concetto che da monade deve diventare nomade¹⁷; solo così quella che sembra essere «una catastrofe nel destino degli uomini» potrà, invece, «costituire un transito a una nuova e singolare organizzazione dell'umanità»¹⁸.

3. *Concetti nomadi*

Le monadi, scriveva Leibniz, «posseggono una certa perfezione (*échousi tò entelés*) ed una sufficienza a se stesse (*autárkeia*) che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automi incorporati»¹⁹. Le monadi sono perfette, autosufficienti, ma chiuse in se stesse; il rischio di una conoscenza caratterizzata da un'infinità di diversi concetti monade è quello che rivelava e condannava, già, Hegel: «i troppi particolari ostacoleranno la vista dell'insieme, i troppi alberi quella della foresta»²⁰.

Ogni individuo, per non perdere la foresta in mezzo agli alberi, ha l'obbligo di mantenere una visione d'insieme; per non perdere se stesso alla ricerca di uno specifico sapere, ha «l'obbligo di coltivarsi

¹⁷ Il riferimento è a *Da una scienza all'altra. Concetti nomadi*, dir. e coord. di I. STENGERS, trad. di S. ISOLA, Firenze 1988. Per approfondire il pensiero della filosofa, anche a riguardo dell'importanza di una propagazione di concetti, segnalo: I. STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris 1996-1997; *Cosmopolitiche*, trad. di F. MONTANARI - L. SPAZIANTE - M. TOMMASI - M. CUMBO - M. MENGA, Roma 2005; EAD., *Le politiche della ragione*, trad. di C. BIASINI - F. GIARDINI, Roma - Bari 1993; EAD., *Perché non può esserci un paradigma della complessità*, in *La sfida della complessità*, 37-59. Degno di nota, poi, I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. di P. D. NAPOLITANI, Torino 1993 [ed. or. 1981], l'importante testo al quale la filosofa e storica delle scienze collabora insieme al Premio Nobel per la Chimica Ilya Prigogine.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, 87.

¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, a cura di G. DE RUGGIERO [1937], Roma - Bari 1975 [ed. or. 1714], 121-22.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. CODIGNOLA - G. SANNA Firenze 1981 [ed. or. 1944], I, 14.

come uomo in universale»²¹. Seguendo il maestro Hegel nel percorso, è questo che sostiene Benedetto Croce:

il vero specialismo è l'universalismo, e il vero universalismo lo specialismo: l'universale non opera se non specificandosi, ma la specificazione non è davvero tale se non contiene in se l'universalità. Scissi i due termini, che sono per natura indivisibili, si ha o lo sterile generalizzare o lo stupido particolareggiare; e in quest'ultimo verso hanno peccato i tempi nostri, come altri tempi nel verso opposto. Tra i due peccati e i due squilibri, equilibrato è colui che conosce e adempie la sua propria individuale missione così perfettamente, da adempiere insieme, con essa e per essa, la missione universale dell'uomo²².

I concetti monade devono comprendere di non essere né perfetti né autosufficienti, ma parti di un tutto più grande, con cui interagiscono necessariamente in uno stesso orizzonte di senso. Devono aprirsi all'universo che li costituisce e di cui si ritengono specchio, per diventare nomadi in cammino alla ricerca della verità; in cammino alla ricerca dei vari alberi senza perdere la visione della foresta; in cammino verso una conoscenza più grande, ma mai più definitiva e determinata una volta per tutte; in cammino verso una transdisciplinarietà.

I concetti sono, per loro natura, nomadi, camminano tra le discipline arricchendosi di accezioni diverse, accogliendo differenze di significato e sfumature di senso. È quello che vuole dimostrare Isabelle Stengers, invitando il mondo della scienza a smettere «di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*»²³:

il concetto scientifico porta come prima definizione proprio quella di non lasciare indifferenti, di implicare e di imporre una presa di posizione. La formulazione di un concetto scientifico segnala in effetti un'operazione di molte facce: operazione di ridefinizione delle categorie e dei significati, operazioni sul campo fenomenico, operazione sul campo sociale. Un simile concetto ha infatti lo scopo di organizzare un insieme di fenomeni, di defi-

²¹ B. CROCE, *Filosofia della pratica, Economica ed etica*, a cura di M. TARANTINO, con nota al testo di G. SASSO, Napoli 1996 [ed. or. 1909], 173.

²² *Ibid.*, 173-74.

²³ PRIGOGINE - STENGERS, *La nuova alleanza*, 274.

nire le domande pertinenti a tale proposito e il senso delle osservazioni che possono venirvi effettuate²⁴.

Una formulazione di tale tipo comporta necessariamente una propagazione di concetti da un campo all'altro, e la filosofa lo dimostra nel suo, appena citato, lavoro. Il testo, tramite i contributi di diversi studiosi, tra scienziati, filosofi, matematici, riflette su concetti nomadi capaci di propagarsi da un campo all'altro; concetti come calcolo, ordine, comportamento, complessità. Una propagazione che Stengers definisce di tipo «epidemico»:

non si tratta del carattere temibile della nozione di epidemia, associato alle nozioni di contaminazione, di malattia e di morte, ma piuttosto di porsi dal punto di vista del successo del virus, di ciò che fa la loro potenza: ciascuno di loro può essere il centro di una nuova propagazione. Allo stesso modo, il tratto distintivo di un concetto scientifico [...] è che ogni regione 'infettata' potrà poi pretendere la sua autonomia, potrà diventare essa stessa una sorgente di altre operazioni di propagazione²⁵.

Ciascuna disciplina 'infettata' da un concetto estraneo potrà farlo proprio e renderlo autonomo. Non c'è un'aberrazione per lo specialismo, naturale percorso che il sapere intraprende, bensì la necessità di reinserirlo in un comune orizzonte di senso. I concetti nascono nomadi, sono le pratiche scientifiche stesse a volerli rendere monadi autosufficienti, cancellando o al contrario esasperando le divergenze, per renderli puri e assoluti. Così facendo, però, la scienza dimentica la sua storia, fatta di incontri, scontri, «congetture e confutazioni»²⁶,

²⁴ I. STENGERS, *Propagazione di concetti*, introd. a *Da una scienza all'altra*, 10-11.

²⁵ *Ibid.*, 18.

²⁶ Il riferimento è a K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad. di G. PANCALDI, Bologna 2000 [ed. or. 1962]. Anche per il filosofo del falsificazionismo (secondo il quale principio non è la verificabilità di una teoria a renderla davvero scientifica, ma solo la sua possibilità di essere confutata, dimostrata non veritiera, appunto, falsificata) lo specialismo è un pericolo per la ricerca del sapere, causa della svalutazione delle vere domande di senso. Popper allarga, però, la stessa accusa non soltanto agli scienziati, anche ai filosofi: «anche l'analisi della scienza – la 'filosofia della scienza' – sta minacciando di diventare moda, una specializzazione. E tuttavia

che hanno sempre e soltanto arricchito la sua identità che si reiventia continuamente, si ridefinisce, cresce e si trasforma.

Abbandonata la «boria de' dotti»²⁷, è possibile scoprire un cammino verso la transdisciplinarietà che ha già dimostrato di poter contribuire profondamente alla conoscenza.

4. *In cammino verso la transdisciplinarietà*

Il cammino verso un sapere transdisciplinare non è lo stesso di un cammino verso un sapere soltanto multidisciplinare o interdisciplinare; la transdisciplinarietà si compone di queste infinite sfaccettature ma le supera. Un sapere multidisciplinare si costituisce semplicemente della giustapposizione tra le conoscenze; affronta uno stesso problema sotto punti di vista specialistici diversi, che si incontrano ma non si integrano. Allo stesso modo, un sapere crossdisciplinare fa sì che discipline diverse possano attraversarsi, guardandosi l'una dalla prospettiva dell'altra, ma non porta ancora ad un vero e proprio superamento della parcellizzazione del sapere. La polidisciplinarietà, a sua volta, permette alla discipline specialistiche di associarsi per un progetto o un oggetto comune. L'interdisciplinarietà è un momento successivo, mette in dialogo discipline diverse, che non si pongono più le une accanto alle altre, ma si confrontano, cooperano. Questo offre loro la possibilità di diventare qualcosa di organico, offre loro la via d'accesso alla transdisciplinarietà.

Il termine *transdisciplinare* viene utilizzato per la prima volta nel 1970 da Jean Piaget, durante una conferenza internazionale in Francia. La definizione che ne dà lo psicologo evolutivo è quella di uno stadio superiore delle relazioni interdisciplinari, capace di indivi-

i filosofi non dovrebbero essere specialisti. Per parte mia, provo interesse per la scienza e la filosofia soltanto perché voglio imparare qualcosa sull'enigma del mondo in cui viviamo e sull'enigma della conoscenza che l'uomo ha di questo mondo» (*ibid.*, XLII).

²⁷ G. VICO, *La scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. ABBAGNANO, Torino 1976 [ed. or. 1952].

duarne i collegamenti e superarne i confini. Nel 1985, poi, il fisico teorico Basarab Nicolescu ne offre una descrizione più dettagliata, per impedire che tale concetto venga frainteso con quello di un sistema chiuso, una nuova super-disciplina. Transdisciplinare diviene, infatti, qualcosa che va oltre le discipline²⁸. La transdisciplinarità supera i confini tra le discipline, le separazioni dei paradigmi, l'isolamento dei saperi. Dall'incontro e la fusione tra le discipline si formano nuove possibilità, nascono nuove proprietà emergenti, nuove ipotesi e concetti.

Sono tanti gli esempi a dimostrarlo, uno fra tutti il caso di Erwin Schrödinger con il suo saggio *What is life?*. Il fisico portò dei concetti della fisica subatomica nel campo dei costituenti elementari della vita. Il suo famoso saggio ispirò scienziati come Erwin Chargaff, Francis Crick, Max Delbrück, Rosalind Franklin e James Watson nella loro scoperta del DNA, immaginando che anche la vita potesse costituirsi di *mattoncini* come le particelle subatomiche della fisica²⁹.

Edgar Morin compie un passo ancora più avanti e ci parla di *inter-poli-trans-disciplinarità*: «si tratta spesso di schemi cognitivi che possono attraversare le discipline, talvolta con una virulenza tale che le fa cadere in trance»³⁰. Morin ha una visione olistica e sistemica, l'inter-poli-trans-disciplinarità risponde a principi dialogici, ricorsivi, ologrammatici; ogni parte, quindi ogni sapere, è necessaria alle altre, è sia causa che effetto del processo di formazione delle altre, in una grande circolarità retroattiva. Come in un ologramma, in cui il tutto vive nella parte e la parte conserva il tutto. In tale inter-poli-trans-di-

²⁸ Vd. B. NICOLESCU, *Il Manifesto della transdisciplinarità*, a cura di E. BAMBARA, Messina - Civitanova Marche 2014.

²⁹ Vd. E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita*, trad. di M. AGENO, Milano 1995 [ed. or. 1944]. Per un approfondimento sul valore della transdisciplinarità rimando a: GEM-BILLO - ANSELMO - GIORDANO, *Complessità e formazione*; G. GIORDANO, *La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin*, in Id., *Da Einstein a Morin*; Id., *Transdisciplinarità e decima epistemologica. Intorno ad alcune riflessioni di Edgar Morin*, «Rassegna di Pedagogia - Pädagogische Umschau», 71, 3-4 (luglio - dicembre 2013); Id., *Complessità. Interazioni e Direzioni*.

³⁰ MORIN, *La testa ben fatta*, 123.

sciplinarietà ogni disciplina si alimenta delle altre, si conserva e trasforma nelle altre, con le altre vive simbioticamente:

le interrelazioni tra le discipline, come unità complesse, entrano in simbiosi per costituire un meta-sistema, devono costituire il tessuto di una meta-organizzazione scientifica, dove la disciplina certo rimane, ma si metamorfizza divenendo aperta, modificando i suoi concetti molari. Aprire una disciplina significa che essa deve essere capace di tradurre i concetti fondamentali di un'altra disciplina, che essa è capace di nutrirsi del suo ecosistema scientifico. Le discipline sono così nello stesso tempo conservate e metamorfizzate, integrate e superate in un tessuto scientifico che si costruisce proprio attraverso questo processo e costruisce organizzazionalmente l'unità della scienza³¹.

Non è una strada difficile da percorrere. Basta, semplicemente, che la scienza liberi i suoi concetti in questo cammino verso la transdisciplinarietà, o meglio ancora, verso l'inter-poli-trans-disciplinarietà; cammino che non è unico, ma si dirama in tanti percorsi diversi, anch'essi ricorsivi, intrecciati tra loro, in dialogo.

5. I percorsi della inter-poli-trans-disciplinarietà

Il nomadismo concettuale di Stengers è il primo percorso, permette di guardare la realtà con occhi sempre diversi; è l'idea che Morin chiama «sconfinamento e migrazione interdisciplinare»³², rompere le frontiere tra le discipline e permettere ai concetti di sconfinare da una all'altra, creare ibridi, costruire tale inter-poli-trans-disciplinarietà. Accanto ai concetti nomadi, poi, Edgar Morin suggerisce molte altre strade verso la sua transdisciplinarietà: la costruzione di punti di vista metadisciplinari, capaci di *ecologizzare* le discipline, cioè contestualizzarle, comprenderne la storia, l'ambiente, la natura; schemi cognitivi riorganizzatori intorno ad oggetti polidisciplinari, capaci di

³¹ MORIN, *Il metodo*. 7. *Il metodo del metodo*, 292.

³² MORIN, *La testa ben fatta*, 114.

organizzare i singoli domini conoscitivi in un sistema teorico comune³³; o ancora, l'occhio extradisciplinare:

accade anche che uno sguardo ingenuo da amatore, estraneo alla disciplina, o addirittura a ogni disciplina, risolva un problema la cui soluzione era invisibile in seno alla disciplina. Lo sguardo ingenuo, che evidentemente non conosce gli ostacoli che la teoria esistente oppone all'elaborazione di una nuova visione, può, spesso a torto, ma talvolta a ragione, permettersi questa visione³⁴.

Sono strade in cui le discipline possono finalmente aprirsi, incrociarsi e ritrovarsi. La parola *disciplina* nasce come termine riferito ad una piccola frusta che serviva ad autoflagellarsi. Adesso, secondo Edgar Morin, le discipline usano tale loro originaria identità per flagellare chi osa avventurarsi nel dominio di conoscenza proprietà esclusiva dello specialista³⁵, ma dovrebbero tornare, invece, al loro significato originario. Quell'idea di frusta che caratterizza l'origine del termine disciplina, interpretando metaforicamente il suo valore, dovrebbe servire allo specialista e alla disciplina stessa da promemoria verso la necessità di mettere in dubbio anche loro stessi, il loro operato, dovrebbe servire come autocritica. Un altro passo fondamentale, secondo Morin, per aprirsi alla transdisciplinarietà è introdurre, infatti, una decima epistemologica, un momento di autocritica: «si tratterebbe di istituire in tutte le Università e in tutte le facoltà una decima epistemologica o transdisciplinare, che preleverebbe il 10% del tempo dei corsi per un insegnamento comune che verta sui presupposti dei differenti saperi e sulla possibilità di farli comunicare»³⁶. Questa consisterebbe in tematiche su cui riflettere come:

- la conoscenza delle determinazioni e dei presupposti della conoscenza;
- la razionalità, la scientificità, l'obiettività;

³³ MORIN, *La testa ben fatta*, 118-24.

³⁴ *Ibid.*, 113.

³⁵ *Ibid.*, 112-13.

³⁶ *Ibid.*, 88.

- l'interpretazione;
- l'argomentazione;
- il pensiero matematico;
- la relazione tra il mondo umano, il mondo vivente, il mondo fisico-chimico, il cosmo stesso;
- l'interdipendenza e le comunicazioni fra le scienze [...];
- i problemi di complessità nei diversi tipi di conoscenza;
- la cultura umanistica e la cultura scientifica;
- la letteratura e le scienze umane;
- la scienza, l'etica, la politica ecc.³⁷

Il cammino verso la inter-poli-trans-disciplinarietà, in tutte le sue diramazioni, permette di affrontare i rischi di errore e di incertezza che ogni percorso di conoscenza incontra, senza negarli ma senza neanche abbandonarsi ad essi. Nel cammino verso l'inter-poli-trans-disciplinarietà, il concetto monade «da demone dostoevskiano che 'ci possiede'», accettando la sua natura nomade, ritorna «*daimon* socratico che ci guida e ci ispira»³⁸. Se il cammino verso l'inter-poli-trans-disciplinarietà non potrà farci ritornare al tempo di Pico della Mirandola, potrà tendere, però, di nuovo ad un sapere enciclopedico. Perché «i problemi essenziali non sono mai frammentari, e i problemi globali sono sempre più essenziali»³⁹. I problemi essenziali non sono mai monadi; sono problemi complessi, nomadi in cammino tra vari saperi, forme di conoscenze, discipline o contesti.

Rendere i concetti nomadi non vuol dire cancellarne le antinomie, ma rifiutare ogni semplificazione astratta, ogni percorso che ha una meta definitiva; significa mettere i concetti in circolo, «significa svelare la realtà fondamentale, che è la relazione di interdipendenza tra nozioni che la disgiunzione isola od oppone»⁴⁰. Così il perdersi sarà ogni volta un nuovo trovarsi, un riscoprirsi, e ogni punto d'arrivo una

³⁷ MORIN, *La testa ben fatta*.

³⁸ Vd. G. GEMBITTO, *La filosofia di Edgar Morin*, in E. MORIN - G. COTRONEO - G. GEMBITTO, *Un viandante della complessità, Morin filosofo a Messina*, a cura di A. ANSELMO, Messina 2003 [ed. or. 2002], 21.

³⁹ MORIN, *La testa ben fatta*, 6.

⁴⁰ ID., *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, 14.

partenza; la circolarità da viziosa diventa virtuosa, ed il conoscere si arricchisce di senso. Il vero valore dell'enciclopedismo non è, infatti, un senso *accumulativo* del sapere, bensì l'idea originaria di ἐγκύκλιος παιδεία, una conoscenza messa in circolo, in cui ogni parte è fondamentale per le altre, «en-ciclo-pedizzare, cioè imparare ad articolare i punti di vista disgiunti del sapere in un ciclo attivo»⁴¹.

Solo così potremo comprendere, come insegnano Prigogine e Stengers,

la ricchezza della realtà, che straripa da ogni possibile linguaggio, da ogni possibile struttura logica. Ogni linguaggio può esprimere solo una parte, anche se con successo. Così la musica non è esaurita da nessuno dei suoi stili, il mondo del suono è troppo più ricco di ogni linguaggio musicale, che sia la musica esquimese, quella di Bach o di Schönberg; ma ogni linguaggio è una scelta, un'esplorazione elettiva e in quanto tale possibilità di pienezza⁴².

Il sapere si divide in discipline separate, specialiste di un frammento unico della sua totalità. Fare ricerca vuol dire diventare specialisti del frammento di conoscenza che si sceglie di approfondire. Ma separare così la conoscenza in compartimenti stagni impedisce di averne una visione di insieme; ne spezza l'unità, ne cancella la complessità. Cercando di sapere sempre di più su sempre di meno si arriverà a sapere tutto su niente, come ritiene lo scienziato Konrad Lorenz.

Lo scritto si presenta come un cammino, il quale, guidato da pensatori quali Edgar Morin, José Ortega y Gasset ed Isabelle Stengers, vuole mostrare i concetti della conoscenza e le discipline stesse non più come monadi chiuse in se stesse ma come nomadi in cammino tra i saperi. Per riscoprire il valore, possibile e realizzabile, di una conoscenza trans-disciplinare.

Currently knowledge is divided into separate disciplines. Doing research means becoming a specialist in a chosen fragment of knowledge. But separating knowledge into sealed compartments impedes us from having an integrative view; it breaks its unity, it dissolves its complexity. The scientist Konrad Lorenz believes that if we try

⁴¹ MORIN, *Il metodo*. 1. *La natura della natura*, 15.

⁴² PRIGOGINE - STENGERS, *La nuova alleanza*, 228.

to know more and more about less and less, we will know everything about nothing. This article intends to be a path, led by the philosophers Edgar Morin, José Ortega y Gasset and Isabelle Stengers, to show concepts and disciplines no longer as closed monads, but as nomads walking through knowledge landscapes. The aim is to rediscover the possible and achievable value of trans-disciplinary knowledge.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.

© 2022 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 VII, 1 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3475

IRENE CALABRÒ

APRIRE IL QUADRO. POTERE, SAPERE
E IMMAGINAZIONE NELL'OPERA DI AGNÈS VARDA

Il quadro non è che una parte di ciò che nel quadro non c'è, il fuori quadro,
quello che viene prima, non solo nella durata ma anche nell'immagine.
Bisogna dare allo spettatore la possibilità di immaginare ciò che non vede.
Agnès Varda

1. *Tre volte Varda*

Louis Aragon è di fronte a uno specchio a tre ante: guarda la sua immagine riflessa nell'anta centrale; incrocia l'obiettivo della macchina da presa che da lontano scruta i movimenti dei suoi occhi. Mentre Jean Ferrat canta, in sottofondo, *Que serais-je sans toi*, una canzone composta a partire dal poema *Prose du bonheur et d'Elsa* di Aragon, il poeta sembra cercare con il suo sguardo l'immagine di Elsa Triolet, l'artista e la scrittrice, sua musa e moglie, di cui non possiede un'immagine fissa – un'immagine stabile e forse per questo reale –, ma unicamente le molteplici *immagini che immagina* da tutta una vita. Durante l'incontro di Aragon con la sua immagine triplicata, vediamo per qualche istante la fotografia di una giovane Elsa che si specchia: il suo sguardo è deciso; sembra catturare lei stessa – e non la macchina fotografica – la sua figura riflessa nello specchio. Dopo quell'istante, ritorniamo al poeta che si specchia, e alle cui spalle compare un'altra fotografia di Elsa: il contorno del suo volto non è nitido; la sua immagine sembra svanire alle spalle del marito, la cui vita – lui stesso lo riconosce – è letteralmente formata dalla figura evanescente della moglie, che sembra non avere persino un passato (Aragon, infatti, sembra dover immaginare anche il passato di Elsa).

Le sequenze fin qui descritte sono tratte dal cortometraggio *Elsa la rose* (1966) di Agnès Varda. Nel 1965, Aragon e Triolet chiedono a Varda e a Jacques Demy, compagno della regista, di realizzare due cortometraggi complementari: uno in cui Aragon racconta, cioè, immagina, l'infanzia e l'adolescenza di Triolet, e uno in cui, viceversa, Triolet racconta immaginando l'infanzia e l'adolescenza di Aragon. Di quel progetto, solo il cortometraggio su Elsa viene realizzato¹.

Gli anni Sessanta rappresentano un periodo prolifico nella vita artistica di Agnès Varda, che debutta nella fotografia. Inizialmente, Varda frequenta la scuola di conservazione del Louvre per poi passare alla fotografia: fotografa sculture, quadri, quartieri parigini, e dal 1947 inizia a lavorare come fotografa per la compagnia teatrale di Jean Vilar. Nel 1954, firma il suo primo lungometraggio, *La pointe courte*, che inaugura un nuovo modo di fare cinema, anticipatore del cinema della nascente *Nouvelle Vague*. Nonostante la vicinanza ai critici-registi della *Nouvelle Vague*, il primo periodo da regista/fotografa di Varda non può venire assimilato a quel fenomeno estetico-politico che maggiormente, già dalla metà degli anni Cinquanta, con i «Cahiers du cinéma», rinnova il cinema francese. Piuttosto, il cinema di Varda è canonicamente inserito nel raggruppamento della *rive gauche*, anch'esso fondamentale nel rinnovamento del cinema francese del secondo dopoguerra, ma che si distanzia dai giovani critici-registi per formazione e modalità espressive².

Differenti sono gli influssi di cui risente il lavoro di Varda: movimenti artistici e filosofie, che ritornano nei tre movimenti della sua vita artistica. Come la stessa regista ripete spesso – in particolare nei documentari più autobiografici come *Les Plages d'Agnès* (2008), *Agnès de ci de là Varda* (2011), *Varda par Agnès* (2019) –, Varda ha vissuto tre vite: una prima vita da fotografa, una da cineasta e l'ultima da 'giovane' *visual artist* (insomma, una 'vita-trittico'³).

¹ Vd. A. MASECCHIA, *Corti viaggi sentimentali con Agnès Varda*, «Arabeschi. Riv. internazionale di studi su letteratura e visualità», 16 (2020), 26.

² Vd. *Nouvelle Vague. Forme, motivi, questioni*, a cura di L. VENZI, Roma 2011, 15-16.

³ «Agnès Varda may claim that she as a photographer, a filmmaker and an artist has (had) 3 'lives (re)united into one neat package'. Yet one may not be quite certain

L'ambizione di questo contributo è di riflettere intorno all'opera di Varda, caratterizzata dal movimento di tre differenti modi di creare immagini – attraverso, cioè, la fotografia, il cinema e le installazioni – affidando in particolare alla nozione di *cadrage* il filo rosso che potrebbe tenere insieme queste tre tensioni creative diverse⁴. Si tratterà innanzitutto di mettere in luce le influenze surrealiste, declinate al femminile, che caratterizzano il tentativo di Varda di portare il *cadrage* fuori dai suoi bordi; in seguito, la questione del *cadrage* verrà pensata relativamente al trittico, forma compositiva di frequente realizzata dall'artista, in particolare durante l'ultimo periodo del suo lavoro, e che rivelerà il fuori campo quale nozione fondamentale della stessa *messa in quadro* vardiana⁵. Soffermarsi sulla nozione di fuori campo

if this self-portrait as an 'autobio-triptych' will be the last, or does not promise, rather than his, even much more»: *Agnès Varda Unlimited. Image, Music, Media*, ed. by M.-C BARNET, Cambridge 2016, 6.

⁴ «La regista ha costantemente ribadito la centralità per un cineasta dell'atto di selezionare porzioni di realtà, anche qualora questa realtà sia già predisposta per essere registrata e riprodotta, e di inserirle nei margini del quadro della macchina fotografica e della macchina da presa. [...] Non basta guardare bene, bisogna soprattutto imparare a eliminare dall'inquadratura porzioni di visibile, rinunciare a qualcosa e nascondere, secondo la stretta relazione tra *cadrer* e *acher* su cui aveva insistito André Bazin. [...] Proprio l'attenzione al rapporto tra rappresentazione (*mimesis*) e racconto (*diègesis*) è tradita dalla *mise en cadre* di Varda fin dalle prime fotografie: essa sembra infatti diretta a stabilire uno spazio della rappresentazione centripeto e centrifugo a un tempo, che rimanda a una logica narrativa interna e che iscrive in sé un'apertura al fuori campo, a quel qualcosa che dal quadro è stato escluso e che appartiene alla fenomenologia del reale»: A. MASECCHIA, *La materia dell'immaginazione: Agnès Varda tra fotografia e cinema*, «La Valle dell'Eden. Semestrale di cinema e visioni», 10 (2008), 230.

⁵ In ambito cinematografico, il rapporto tra immagine e quadro è una questione ampiamente dibattuta. Michel Chion sostiene che il quadro al cinema è, rispetto all'immagine, «non il contenuto ma il contenente. [...] Il quadro [...] resta percettibile, presente per lo spettatore, in quanto luogo di proiezione delimitato e visibile, con i suoi quattro lati. Il quadro viene così posto come contenente che preesiste alle immagini, che c'era prima di esse e potrà continuare a esistere una volta che esse saranno cancellate». Secondo Chion, è invece l'immagine sonora a non avere un quadro né un contenente preesistente: vd. M. CHION, *L'audiovisione. Suono e immagine nel cinema*, Torino 2017, 82-83. Dal momento che il nostro discorso sull'opera di Varda oscilla tra la fotografia, il cinema e le installazioni (e che si sofferma, in particolare, sulle installazioni, dove il sonoro è ridotto a labili fruscii e respiri, che

vorrà dire riflettere intorno al ruolo dello spettatore, il cui punto di vista onnisciente, rispetto a un'immagine che tradizionalmente tende a saturare il visibile per elidere l'invisibile, nell'opera di Varda viene destabilizzato da una composizione che si apre al vuoto del fuori campo stesso. Solo una potenza immaginativa, che si esercita nel vuoto della visione senza saturarlo, potrà 'riorientare' lo spettatore, che si troverà disorientato perché privato del potere sull'immagine tradizionalmente fondato su un sapere dell'*evidenza*.

2. *Il cadrage oltre i bordi: la rêverie e il femminile*

Ritorniamo a *Elsa la rose*. Occorre soffermarsi sul momento in cui Aragon guarda la sua immagine riflessa nello specchio a tre ante; quando, cioè, tenta di catturare la sua immagine e, insieme, quella della moglie, garanzia del suo stesso apparire. Ciò che Aragon non può sapere di sé, quello che, cioè, potrebbe essere o non essere senza la *presenza* della moglie, è affidato all'immagine sbiadita di Triolet alle sue spalle – canta Ferrat, infatti, riprendendo il poema di Aragon, «cosa sarei io senza te?». Imprendibile l'immagine del poeta, la cui *apparenza* è assicurata da un'immagine altrettanto imprendibile, ma solo immaginabile. D'altronde, è proprio l'immaginazione la garanzia reciproca del loro apparire. L'immagine di Triolet è allora una sorta di fuori campo incatturabile e inconoscibile dell'immagine di Aragon, e che però risulta il fondamento (senza fondo) della stessa immagine del poeta.

La sequenza di *Elsa la rose* non solo condensa le questioni fondamentali del sapere-potere delle immagini e dell'immaginazione, che il presente contributo tenta di indagare, ma lo fa a partire dal ritratto di uno dei fondatori del movimento surrealista e della moglie. Occorre,

diventano quasi impercettibili), preferiamo considerare il quadro non come mero contenitore dell'immagine ottica, bensì come sua parte essenziale, che sorge (o non sorge: possiamo pensare che, come avviene nell'opera di Varda, e in particolare nelle immagini 'materiali' delle installazioni, un'immagine ottica possa anche non avere più un quadro) con il sorgere dell'immagine.

dunque, innanzitutto indagare e seguire il lascito surrealista nell'opera di Varda relativamente alla questione del *cadrage*, che condurrà a una riflessione intorno al trittico e al fuori campo.

L'opera cinematografica di Varda risente ampiamente dell'influenza della lezione surrealista: dal cortometraggio *L'Opéra-Mouffe* (1958) a *Jane B. Par Agnès V.* (1988) fino a *Les Plages d'Agnès* (2008), la *flânerie* e la *rêverie* – di cui Aragon è uno dei primi maestri – sono termini che legano quel cinema al surrealismo⁶. È sufficiente a questo proposito ricordare che il camminare è 'un'azione' peculiare del cinema di Varda: con il già citato *La pointe courte* e con *Cléo de 5 à 7* (1962), Varda rende «il camminare il luogo di una questione tanto per il cinema quanto per la nascente modernità della Nouvelle Vague in un senso che ci rinvia alla *flânerie*», come nozione che comporta la rottura dell'ideale di prospettiva – che determina la centralità del punto di vista del soggetto – a favore di una continua mobilitazione dello sguardo⁷. Nonostante il cinema narrativo continui a saturare l'immagine per immobilizzare lo spettatore, un certo cinema moderno – tra cui rientra, appunto, quello di Varda – tenta costantemente di aprire il quadro e di decentrare lo spettatore, per risvegliare in lui «un'attitudine surrealista»⁸.

È la *rêverie*, però, che, nell'economia del nostro discorso, s'impone come il lascito surrealista quasi fondativo dell'opera di Varda. Nel bio-documentario *Les Plages d'Agnès*, il regista Chris Marker, in veste di gatto cartonato di nome Guillaume in Egitto, con la sua voce meccanica chiede alla regista il motivo del suo passaggio, durante la metà degli anni Cinquanta, dalla fotografia alla cinematografia. Varda

⁶ MASECCHIA, *La materia dell'immaginazione*, 233. In un'intervista rilasciata a Kelley Conway, Varda afferma: «I don't want to forget you about the surrealist writers, André Breton, Max Jacob, Lautrémont, they absolutely meant a lot to me - and René Char, a hidden poet. [...] I didn't love surrealist painting especially. But I loved Magritte, like all eight-year-old children. Because when he painted a pipe, he wrote 'this is not a pipe'. Max Ernst is another I love. It was the spirit of surrealists, their attitude, their choices (Duchamps was amazing) and their text that most affected me», in K. CONWAY, *Agnès Varda*, Urbana 2012, 138.

⁷ S. LIANDRAT-GUIGUES, *Il cinema della flânerie: verso un cubismo della percezione*, in *Nouvelle Vague*, 157-58.

⁸ *Ibid.*, 160.

confessa che aveva bisogno di accompagnare le immagini con le parole: mettere insieme immagini e parole significa, infatti, fare cinema. Non era una cinefila come i critici-registi della *Nouvelle Vague*, né aveva lavorato come assistente; piuttosto, ha immaginato e provato a fare cinema.

In seguito, dopo un intermezzo sulla sua ‘prima vita’ da fotografa e sull’incontro con l’amato Demy, Varda racconta il suo rapporto con gli uomini della *rive gauche* e della *Nouvelle Vague* attraverso una sorta di *détournement* del fotomontaggio *Je ne vois pas la (femme) cachée dans la forêt* (1929) di René Magritte. Il collage di Magritte, pubblicato nel numero 12 della rivista «La Revolution Surréaliste», presenta fototessere dei surrealisti a occhi chiusi, che fungono da cornice a un dipinto (posizionato in verticale) dello stesso Magritte, che rappresenta la frase che dà il titolo al fotomontaggio, dove però la parola *femme* è sostituita dalla raffigurazione di una donna nuda che distoglie lo sguardo dagli spettatori. Nel suo *détournement*, Varda colloca le fototessere degli uomini della *rive gauche* e della *Nouvelle Vague* intorno a una sua fotografia posizionata in orizzontale. In questo caso, però, gli uomini hanno gli occhi bene aperti, mentre il primo piano al centro della composizione presenta una matura Varda con gli occhi chiusi e un dito sulle labbra, quasi volesse suggerire una pratica del silenzio.

Come è stato suggerito⁹, per i surrealisti è la donna a divenire la musa, l’oggetto del desiderio che muove l’immaginazione degli artisti e poeti e che, però, deve mantenersi inconoscibile e immaginabile per permettere ai surrealisti stessi di accedere alla creazione; la donna deve in qualche modo *mancare* affinché si possa saturare il vuoto dell’inconoscibile con l’invenzione. Anche nel fotomontaggio vardiano è la regista – la donna – a occupare il posto centrale: ma la donna diviene qui *soggetto* del desiderio (e, contemporaneamente, *soggetta* al movimento del desiderio), ‘l’attante’ che può guidare, tramite la sua macchina da presa (o macchina fotografica, o installazione), la *réverie* dello spettatore, conducendolo (e conducendosi) al di là dei

⁹ Vd. R. J. DEROO, *Agnès Varda Between Film, Photography and Art*, Oakland 2018, 151-53.

limiti del visibile. Una *dynamis* che riacquisce il femminile come veicolo di quella *rêverie* che non conosce un soggetto fisso, né un oggetto da ricercare per colmare una mancanza: è una potenza immaginale che rompe i limiti del quadro, e che, così facendo, si abbandona al vuoto senza colmarlo¹⁰.

Il *cadrage* vardiano è, dunque, (al) femminile. Agnès Varda è stata infatti una «femminista felice ma arrabbiata», la cui lotta politica si riversa nella sua estetica. O, meglio, vi è una coincidenza di estetica e politica, laddove i due ambiti condividono lo statuto della visibilità.

Come sostiene Jacques Rancière, tanto la politica quanto l'estetica sono caratterizzate dalla *partizione* del sensibile¹¹. In particolare, Rancière definisce partizione (*partage*) del sensibile

quel sistema di evidenze sensibili che rendono contemporaneamente visibile l'esistenza di qualcosa di comune e le divisioni che, su tale comune, definiscono dei posti e delle rispettive parti. Una partizione del sensibile fissa, dunque, allo stesso tempo un comune condiviso e delle parti esclusive. Questa partizione delle parti e dei posti si fonda su una ripartizione (*partage*) degli spazi, dei tempi e delle forme di attività che determina il modo stesso in cui un comune si presta alla partecipazione e il modo in cui gli uni o gli altri avranno parte a questa partizione. [...] La partizione del sensibile rende visibile chi può avere parte al comune in funzione di ciò che fa, del tempo e dello spazio nel quale la sua attività si esercita. Avere questa o quella 'occupazione' definisce così delle competenze o delle incompetenze in relazione al comune. Il che definisce il fatto di essere o non essere

¹⁰ In uno studio dedicato all'iconografia di Charcot all'ospedale psichiatrico della Salpêtrière, Georges Didi-Huberman individua il rapporto tra sapere psichiatrico, potere dello sguardo maschile e rappresentazione – cioè *messa in quadro* – dei casi (soprattutto femminili) di isteria. Nel tentativo di catturare, cioè di rendere *evidenti*, gli istanti di follia di quei corpi indocili, la fotografia diviene mezzo di dominio maschile su un femminile metamorfico, che eccede i bordi del quadro della malattia. Fin dal suo avvento, dunque, la fotografia, con il suo potere di *messa in quadro*, si rivela il dispositivo fondamentale di cattura di un femminile che tende a strabordare nel caso delle isteriche, è il corpo indocile, messo in movimento da un utero incontrollabile, che diviene una via di fuga dal potere, tanto della medicina quanto della fotografia, di *messa in quadro del caso*. Vd. G. DIDI-HUBERMAN, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière*, Bologna 2020.

¹¹ J. RANCIÈRE, *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, Roma 2016.

visibile all'interno di uno spazio comune, di essere o non essere dotato di un linguaggio comune, ecc. Alla base della politica c'è dunque un'«estetica», che non ha niente a che vedere con quella «estetizzazione della politica» dell'«epoca delle masse» di cui parla Walter Benjamin. Questa estetica non è da intendersi come la cattura perversa della politica da parte di una volontà d'arte, da parte del pensiero del popolo come opera d'arte. Se vi è un'analogia, è in senso kantiano – eventualmente rivisitato da Foucault –, in quanto sistema delle forme *a priori* che determinano ciò che è dato da percepire¹².

Un senso analogo, estetico-politico, di *partage* in quanto partizione del visibile (e dunque dell'invisibile), lo ritroviamo forse anche nell'opera di Varda. Nel suo ultimo bio-documentario *Varda par Agnès*, la regista presenta il *partage* come una delle tre parole chiave del suo lavoro (le altre due sono ispirazione e creazione): nella sua opera è infatti in questione una condivisione che diviene contemporaneamente una 'partizione', ossia una resa 'pubblica' del (già) visibile e dell'invisibile da esso eliso. Ad esempio, Varda sceglie di far rientrare nella sua 'porzione di visibile', cioè nella sua messa in quadro, i soggetti che vivono ai margini della società o i *villages* ai margini delle grandi metropoli di cui perlopiù non conosciamo l'esistenza. Rendendo visibile quell'invisibile, però, Varda non opera una saturazione della visione (che soffocherebbe l'immaginazione); non costringe – catturandolo – l'invisibile ad adeguarsi al regime rappresentativo del già visibile; piuttosto, il suo tentativo sembra rendere visibile l'*invisible* ma *in quanto tale*.

La concezione vardiana del *cadrage* sembra allora far proprio leva, in realtà per sfuggirvi, sulla partizione del campo del visibile, ossia, potremmo dire, sulla delimitazione della messa in quadro.

Oltre che della lezione surrealista (declinata al femminile) del rifiuto delle regole della visione e della narrazione logiche e dunque evidenti, che seguono, cioè, le coordinate cartesiane, la concezione vardiana del *cadrage* risente anche dell'influsso di Gaston Bachelard, di cui l'artista segue le lezioni alla Sorbona, e sui cui concetti continua a riflettere lungo tutte le sue tre vite.

¹² RANCIÈRE, *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, 13-14.

Ancora in *Varda par Agnès*, dopo aver raccontato del suo lungometraggio *Sans toi ni loi* (1985), dove la protagonista, la vagabonda Mona, è una donna che non ha un passato e che dunque Varda fa nascere dal mare, la regista, presenta la spiaggia quale luogo di ispirazione; un «paesaggio mentale». È un paesaggio con tre elementi fondamentali: il cielo, la terra e il mare. Varda ricorda, allora, i concetti del maestro Bachelard: la *rêverie*, il riposo, la terra e la forza, tutto ciò che Agnès ama.

È nel libro intitolato *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* (1942) che Bachelard identifica l'acqua quale elemento delle transizioni, di mescolanze immaginative. Il carattere immaginativo dell'acqua (in cui, dunque, l'immaginazione stessa trova la sua componente materiale) è inoltre quasi sempre femminile¹³: «vedremo così la profonda *maternità* delle acque. L'acqua gonfia i germi e fa zampillare le fonti. L'acqua è una materia che ovunque vediamo nascere e crescere. La sorgente è una nascita irresistibile, una nascita *continua*. Immagini tanto vaste segnano per sempre l'inconscio che le ama, suscitano *rêveries* senza fine»¹⁴.

Nella spiaggia, secondo Varda, i tre elementi si confondono; il mare, forse, domina il paesaggio, perché innanzitutto lo modella, ma da materiale fondamentale di mescolanza, si mescola esso stesso con il cielo e la terra (la sabbia) – già Bachelard, richiamando Alphonse Lamartine, sottolinea la continuità materiale dell'acqua e del cielo quando ci troviamo in prossimità di un lago¹⁵.

La mescolanza dei tre elementi materiali, nel lavoro di Varda, è il segno della sua immagine (al) femminile e dell'apertura del quadro. Nelle immagini vardiane, dunque, è la materia femminile che, liberata dal fondamento naturalistico-biologico a cui storicamente è stata consegnata, diviene un segno dell'apertura del quadro. Da filosofa e pensatrice delle immagini quale potrebbe essere¹⁶, l'artista destituisce (almeno indirettamente) la concezione della materia passiva in quanto

¹³ G. BACHELARD, *Psicoanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, Milano 2006, 21.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 150.

¹⁶ *Pianeta Varda*, a cura di A. MASECCHIA - L. MAVALASI, Pisa 2022.

femminile, modellata dalla forma maschile, legata all'idea aristotelica di natura¹⁷, che è il fondamento della maniera tradizionale di concepire l'immagine o, meglio, la rappresentazione – s'intende, anche politica¹⁸.

La materialità femminile vardiana, potenza che apre il quadro, potrebbe richiamare l'idea di natura di Giordano Bruno, che vede in Diana in quanto materia, femminile *naturale*, la *dynamis* che destituisce la concezione dicotomica del maschile in quanto attivo e del femminile in quanto passivo, e, che, forse, potrebbe divenire il luogo teorico per un ripensamento naturalistico, ma 'senza fondamento', della materia-femminile. Diana è *dynamis* distruttiva¹⁹; la sua azione e creazione – così come avviene nella celebre immagine della trasformazione di Atteone in *De gli eroici furori*²⁰ – non edificano una forma, piuttosto, la creano facendola naufragare.

Nelle immagini vardiane, la mescolanza (femminile) di cielo, terra e mare attesta una rottura dei limiti del quadro: i quattro lati si fanno soglie che destituiscono persino la distinzione tra il dentro e il fuori quadro. In *Varda par Agnès*, mostrando le immagini di un'installazione, ossia una sorta di trittico posizionato in verticale che presenta in alto l'immagine fissa del mare, al centro l'immagine in movimento delle onde, e infine un'immagine 'materiale', ossia la sabbia che troviamo materialmente nell'installazione, Varda spiega allo spettatore che il paesaggio della spiaggia, che rompe i bordi, può anche diventare un muro²¹, quando è un'immagine fissa. Ma l'immagine fissa è forse una virtualità dell'immagine in movimento e dell'immagine 'materiale':

¹⁷ ARISTOTELE, *La vita*, a cura di D. LANZA - M. VEGETTI, Milano 2018.

¹⁸ Su questo vd. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano 2013.

¹⁹ W. BENJAMIN, *Il carattere distruttivo* (1931), in Id., *Scritti 1930-1931. Opere Complete IV*, Torino 2002, 522-26.

²⁰ G. BRUNO, *Gli eroici furori*, Milano 1999, 454-55.

²¹ Ancora in *Varda par Agnès*, descrivendo i motivi che la conducono a divenire una *visual artist*, Varda racconta dell'installazione *La chambre occupée* (2012). Nella camera di un edificio in demolizione a Nantes, l'artista incastra degli schermi in un letto, in un frigorifero, in una stufa a legna, in un forno a microonde, nel tentativo di immaginare «cos'è la vita per gli occupanti abusivi che non hanno niente e vengono sfrattati senza cerimonie». Dopo aver raccolto le testimonianze degli sfrattati, che non possono più recuperare i loro pochi averi perché la polizia mura le

non è, infatti, un muro invalicabile, una finestra aperta su una realtà serrata; piuttosto, è il cominciamento di una 'progressiva' apertura del quadro.

Aprire il quadro: per non saturare il reale né la visione dello spettatore; per non cedere, dunque, alla volontà di dominare l'immagine. Piuttosto, aprire un vuoto della visione – che renda gli occhi aperti al di là dei confini della realtà e della sua rappresentazione; per aprire, infine, all'immaginazione.

3. Oltre il cadrage: sul trittico

In *Varda par Agnès*, la descrizione di quel 'trittico verticale' conduce Varda a spiegare il suo lavoro da *visual artist*, che si situa tra la fotografia e il cinema. L'installazione, infatti, è la forma d'arte che le permette di mettere insieme la realtà e la sua rappresentazione, e di pensare la differenza tra immagine fissa e immagine in movimento. Varda conduce quella riflessione in particolare attraverso la creazione di trittici, che sono l'occasione per complicare il *cadrage*; per creare, cioè, «un modo più complesso di vedere», ma che sono anche un'allusione ai trittici del XV e XVI secolo, che la regista confessa di «amare molto». È con l'installazione *Patatutopia*, ideata su invito di Hans Ulrich Obrist, il quale, alla Biennale di Venezia del 2003, crea un gruppo di artisti chiamato *Stazione Utopia*²², che Varda inizia a creare trittici.

È, però, nell'opera *Portraits à volets vidéo*, parte della mostra *Triptyques atypiques* alla Galerie Nathalie Obadia nel 2014, che la

finestre e le porte delle case, Varda, in *voice over*, sostiene, mentre vediamo l'immagine di una finestra murata, che il contrario di un muro è una spiaggia.

²² «I began to take photos of these potatoes, and I began to film them. And when Obrist proposed that I exhibit, I threw myself into this form I love, the classical triptych, from antique painting, and I created one. In the middle, I placed a heart-shaped potato, which breathes a little when it moves, there's the noise of it breathing, and on the two side panels are filmed images, the adventures of sprouts, of footings... All of this odd second life of potatoes. So I decided to deposit real potatoes on the ground in front of the triptych, 700 kg worth». Intervista di Kelley Conway a Agnès Varda, in CONWAY, *Agnès Varda*, 151.

questione del rapporto tra immagine fissa e immagine in movimento diviene centrale. Quei trittici sono costituiti da un'immagine centrale fissa – una fotografia –, generalmente in bianco e nero, appesa al muro. Su entrambi i lati della fotografia, vengono proiettati due video.

Nei trittici pittorici, quelli del XV e XVI secolo, ma soprattutto nei trittici di Francis Bacon che ispirano il lavoro vardiano²³, si parla ancora di un'impressione o sensazione del tempo e dello spazio.

A questo proposito, studiando i trittici di Bacon, Gilles Deleuze – facendo operare qui la differenza, che matura negli anni Ottanta, tra immagine cinematografica e immagine pittorica – afferma che nel trittico

un immenso spazio-tempo riunisce tutte le cose, *introducendo però fra loro le distanze di un Sahara, i secoli di un Aïôn*: il trittico e i suoi pannelli separati. Il trittico, in questo senso, è un modo di superare la pittura da 'cavalletto'; i tre dipinti restano separati, ma non sono più isolati; la cornice o i bordi di un quadro non rinviano più all'unità limitativa di ciascun pannello, ma all'unità distribuiva dei tre²⁴.

Se nella pittura di Bacon, secondo Deleuze, si dà un «massimo di unità di luce e colore, per il massimo di divisione delle Figure», che permette di pensare a quell'immenso spazio-tempo che «unisce tutte le cose» con «*le distanze di un Sahara, i secoli di un Aïôn*»²⁵, nei trittici vardiani è forse la soglia tra immobilità e movimento che crea un nuovo spazio-tempo, una nuova apertura del quadro.

Per indagare la soglia vardiana di immobilità e movimento, è forse utile ritornare sul trittico di cortometraggi cinematografico *CinéVardaPhoto* (2004), che esplora proprio quella soglia. Come è stato suggerito a partire da uno studio sul 'pannello centrale' del trittico, il cortometraggio *Ulysse* (1982), il rapporto tra fotografia e cinema nel lavoro di Varda si presta a una lettura di tipo barthesiano²⁶. In *La chambre claire. Note sur la photographie* (1980), è noto che Roland Barthes individua due elementi fondamentali della fotografia. Il primo

²³ Agnès Varda *Unlimited*, 6.

²⁴ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata 2004, 155.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ MASECCHIA, *La materia dell'immaginazione*, 237.

è lo *studium*, ossia il fatto culturale, l'interessamento a una cosa per cui «io partecipo alle figure, alle espressioni, ai gesti, allo scenario, alle azioni»²⁷. Il secondo elemento, che infrange lo *studium*, è il *punctum*, ciò che trafigge lo spettatore, una ferita che è indipendente dal suo interessamento, perché è una forza, «un'impresa aleatoria», secondo Barthes, che l'immagine esercita sullo spettatore. Cosa avviene però nella 'giustapposizione' vardiana di immobilità e movimento, dove pure *effettivamente* l'immagine si muove e ci muove? Nel caso di *Ulysse*,

la fotografia in sé, spazio dinamico e spazio statico (centripeto e centrifugo insieme), oggetto sul quale possiamo esercitare lo *studium* e dal quale possiamo farci 'pungere' diviene sia un testo attraverso il quale ci guida la regista sia un luogo immaginario nel quale possiamo vagare. È come se attraverso l'associazione tra immagine fotografica e la tecnica cinematografica Varda mettesse il *punctum in motion*: ciò che nella fotografia ci punge viene messo in movimento. Come il titolo *Ciné VardaPhoto* implica, la presenza di *Varda/operator* si pone dunque come tramite essenziale e dichiarato tra la registrazione della realtà e la creazione di un mondo immaginario attraverso l'immagine, che sia essa fotografica o cinematografica²⁸.

Ma a chi è affidata la nostra *rêverie* se, come avviene nelle installazioni, non c'è più Varda, che, con la sua voce, guida il nostro viaggio immaginario? Cosa accade nella soglia tra l'immagine fissa e l'immagine in movimento, che non è saturata dalle parole? Varda ci abbandona nel vuoto dell'apertura, in una soglia tra il *punctum* e il *motion*, in cui la parola non è ancora arrivata – o non può arrivare.

4. Oltre il trittico: il demiurgo o il sognatore

Rendere labili i bordi del quadro, nei trittici vardiani, significa non solo riflettere sul rapporto tra immagine fissa e in movimento, ma soprattutto su una nozione che, in entrambi i tipi d'immagine, è

²⁷ R. BARTHES, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino 1980, 28.

²⁸ MASECCHIA, *La materia dell'immaginazione*, 239.

cruciale: il fuori campo. In proposito, l'installazione *Le triptyque de Noirmoutier* (2004-2005) è il luogo in cui Varda invita a riflettere sul fuori campo, in particolare relativamente alle immagini in movimento, laddove il trittico presenta tre video: un movimento tra i tre pannelli potenzialmente ininterrotto.

Vediamo innanzitutto un pannello centrale, in cui viene proiettata questa scena: in una cucina, un uomo sta mangiando; alla sua sinistra, sua moglie pela delle patate; alla destra dell'uomo, vi è un'anziana donna (la madre dell'uomo) che dipana una matassa. D'improvviso, l'uomo abbandona la scena, apre una porta che noi vediamo sulla sinistra, e scompare. I pannelli laterali sono chiusi: lo spettatore deve scegliere se aprire o meno i due pannelli per sapere cosa accade nel fuori campo. Il sapere fuori dal quadro è in suo potere. Scegliere se esercitare il potere sul fuori campo – per sapere che dietro al pannello sinistro c'è una spiaggia, e dietro a quello destro una credenza.

Se in *Ulysse* Varda utilizza ancora la sua voce per colmare il fuori campo, pur mantenendo un piccolo spazio vuoto per l'immaginazione dello spettatore²⁹, in *Le triptyque de Noirmoutier* abbandona lo spettatore nel vuoto dell'immaginazione, o, meglio, permette allo spettatore stesso di scegliere tra il potere di 'sapere fuori campo' e l'abbandono all'immaginazione a cui conduce l'apertura del quadro, l'*eccedenza* (e non più l'*evidenza*) dell'immagine.

Per chiarire questo punto cruciale dell'opera di Varda, è forse utile affidarsi a Jean-Luc Nancy, che riflette ampiamente intorno alla capacità dell'immagine di strabordare:

non soltanto l'immagine eccede la forma, l'aspetto, la superficie quieta della rappresentazione, ma per far questo deve anche attingere a un fondo – o a un senza-fondo – di potenza eccessiva. L'immagine deve essere immaginata: deve, cioè, estrarre dalla sua assenza l'unità di forza, di cui la cosa semplicemente posta là è priva. L'immaginazione non è la facoltà di rappresentare qualcosa nella sua assenza, ma è la forza che trae dall'assenza la forma della presenza vale a dire la forza del 'presentarsi'. La risorsa necessaria deve essere essa stessa eccessiva³⁰.

²⁹ MASECCHIA, *La materia dell'immaginazione*, 236.

³⁰ J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, Napoli 2018, 21.

L'eccedenza dell'immagine, secondo Nancy, può condurre a un'evidenza; non a un'evidenza del sapere e a un potere di dimostrare, ma a un'*evidenza dell'invisibile*³¹. Sapere (del)l'invisibile non equivale a un certo sapere scientifico, cioè alla conoscenza, si direbbe chiara e distinta, dell'immagine. È, piuttosto, sapere che in ogni immagine – sia essa fotografica, cinematografica, pittorica o poetica – vi è un fuori campo che sfugge costantemente alla nostra possibilità o volontà di sapere, cioè di esercitare un potere sull'immagine. «Il senso della presenza integrale e senza resti»³², che fonda la concezione tradizionale dell'immagine *inquadrata*, tende a saturare lo spazio, il vuoto, di non sapere e di non potere, che il fuori campo apre: lo spazio dell'immaginazione. Aprire il quadro, dunque, per aprire la visione, affinché l'immaginazione, facoltà impura dell'umano che si esercita nel vuoto, possa destabilizzare i bordi spessi e vincolanti del quadro (della realtà).

Il saggio intende riflettere intorno alla nozione di *cadrage* nell'opera di Agnès Varda, mettendo in luce le influenze surrealiste, declinate al femminile, che caratterizzano il tentativo di Varda di portare il *cadrage* fuori dai suoi bordi. Inoltre, a partire dai trittici, in cui l'artista complica ed estende il *cadrage*, si propone una riflessione sulla nozione di fuori campo.

The paper aims to reflect on the notion of cadrage in the Agnès Varda's work, highlighting the surrealist influences, declined in the feminine, that characterise Varda's attempt to bring cadrage outside its borders. In addition, starting with triptychs, in which the artist complicates and extends the cadrage, a reflection is proposed on the notion of the off-screen.

³¹ NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, 47.

³² *Ibid.*, 88.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.
© 2022 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 VII, 1 - 2022
DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3477

CLAUDIO STAITI

DALLA «GENERAZIONE CAPORETTO» ALLA
«GENERAZIONE ERASMUS». MEMORIE DELLA GRANDE
GUERRA COME CONTRIBUTO ALLA PACE
E ALLA COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ EUROPEA*

Milioni di soldati, al di qua o al di là della linea del fronte, erano in paziente attesa delle indicibili avversità dell'inverno fra cui la neve e il ghiaccio e ciò avveniva semplicemente perché una manciata di uomini in Europa, che si autodefinivano 'statisti', non potevano o non volevano, presi dalle loro ambizioni egoiste, raggiungere un'intesa comune che avrebbe consentito a quelli di tornare a casa dai propri cari e alle loro precedenti e più fruttuose occupazioni¹.

Dopo la pace che sarà vicina, i popoli domanderanno ragione ai responsabili di questa guerra dei propri errori. Forse in un terzo tempo si potranno avere gli stati uniti d'Europa. Ma io ne dubito fortemente essendo troppo l'odio scatenato tra i popoli dei due gruppi di potenze².

Il 14 giugno 1917 il giovane sottotenente siciliano Gaetano Giacomina (1895-1970) si trova al fronte presso il monte Santa Maria, vicino

* Si pubblica qui la relazione, rivista e ampliata, dell'intervento tenuto in occasione del convegno dell'associazione 'Persistenze o Rimozioni', *L'Europa di ieri, L'Europa che verrà*, svoltosi all'Università di Perugia il 29 giugno 2018.

¹ V. D'AQUILA, *Io, pacifista in trincea. Un italoamericano nella Grande guerra*, a cura e trad. it. di C. STAITI, prefazione di E. FRANZINA, Roma 2019, 114.

² G. CARRUBA TOSCANO, *Stasera sull'Hermada nessun colpo. Diario di guerra del tenente veterinario Giuseppe Carruba Toscano*, a cura di F. RICCIARELLI - M. TONA, Catania 2016, 80.

Tolmino, sull'alto Isonzo, oggi in territorio sloveno. Intorno a Tolmino e Gorizia e lungo il corso del fiume Isonzo erano state organizzate dai comandi militari austriaci, in previsione di un eventuale ribaltamento delle alleanze e dell'ingresso in guerra dell'Italia, due ben fortificate teste di ponte. Già dal maggio del 1915 si erano susseguite, senza successo e a prezzo di migliaia di vite, ben dieci offensive con le quali l'esercito italiano aveva tentato invano di sfondare la linea difensiva³. Incaricato di bloccare una pattuglia nemica che si prepara ad attaccare un tratto del fronte poco fuori il paese di Ciginj, Giaconia ha il compito, con gli arditi, di appostarsi a centocinquanta metri davanti ai reticolati, attendere la punta della pattuglia nemica, prenderla prigioniera e quindi ritirarsi sulla linea italiana. Qui però finisce sotto il fuoco dei bombardamenti austriaci, a rischio della propria vita e di quella dei suoi soldati.

Protetto da un masso, Giaconia valuta le prossime mosse, con l'obiettivo di rimanere salvo e proteggere anche l'incolumità del plotone che in quel momento è alle sue cure. Scrive nel suo taccuino:

ogni tanto sentivo qualche voce pietosa: «Signor Tenente, andiamo di qua?». E io rispondevo che non c'era dove andare perché dappertutto era battuto e correavamo più rischio di rimanere feriti o morti. Poi, andando via non potevamo vigilare, sebbene poco, il terreno a noi antistante. Conveniva per tante ragioni rimanere al posto dove eravamo già. Io facevo coraggio ai soldati con parole, ma nell'animo mio ci vedevo oscuro, pregavo Iddio di farmi tornare illeso in trincea o di farmi morire di colpo, anziché rimanere con qualche scheggia senza gambe o senza braccia. Il bombardamento nemico continuava, e da parte nostra si sentiva qualche colpo di risposta. Ogni volta che si sentiva il fischio di qualche granata che si avvicinava, io e i soldati che mi stavano vicini, pregavamo perché non scoppiasse vicino: tutte le schegge però arrivavano sempre da noi⁴.

Una granata, improvvisamente, scoppia poco sopra il loro provvisorio rifugio e lo seppellisce con altri due soldati. A questo punto, lui

³ J. SCHINDLER, *Isonzo: il massacro dimenticato della Grande Guerra*, Gorizia 2014, 11.

⁴ G. GIACONIA, *Come venni preso prigioniero*, Messina, Archivio Privato, 13-15. Su questo caso vd. A. BAGLIO, *Voci dalle trincee. L'esperienza della Grande Guerra*

e i suoi commilitoni sono disarmati perché i loro fucili sono stati sotterrati e sono ormai sempre più esposti al pericolo. Nel frattempo, il bombardamento nemico continua. Un razzo rosso, il segnale di allarme, viene lanciato dalla propria linea. Immediatamente dopo, ha inizio un violento e terribile bombardamento da parte italiana e quello nemico si fa più intenso. Dopo un poco, Giaconia ode dei segnali di fischietto più sotto. Sono gli austriaci che avanzano. Senza armi e con pochi uomini, la pattuglia italiana è costretta ad arrendersi sotto i colpi dell'offensiva austriaca. Giaconia è preso prigioniero e tornerà a casa soltanto diciotto mesi più tardi, alla fine della guerra, e dopo un lungo interrogatorio in cui darà conto ai suoi superiori sulle modalità di cattura, difendendosi dall'accusa di essersi consegnato spontaneamente al nemico. Giaconia proseguirà la carriera militare prendendo parte alla campagna d'Africa del 1935 e alla Seconda guerra mondiale, restando nuovamente prigioniero, questa volta per mano tedesca, dopo l'annuncio dell'armistizio, l'8 settembre 1943.

Gaetano Giaconia altri non è che il mio bisnonno materno. Giovane sottoufficiale – nel 1917 ha 22 anni –, combatte contro altri suoi coetanei europei, viene catturato e resta prigioniero nei territori dell'Impero austro-ungarico per diverso tempo (passando per Lubiana, Assling, Budweis, Praga e infine Theresienstadt nel cui campo – lo stesso in cui fu rinchiuso l'attentatore di Sarajevo, Gavrilo Princip, che lì morì di tubercolosi – trascorrerà buona parte della prigionia). A distanza di quasi cent'anni, nel 2015, chi scrive, alla stessa età, si è recato in Ungheria (oggi non più parte di alcun impero) e ha visitato anche la vicina Austria. Questa volta non da prigioniero, ma da studente *Erasmus*.

Parto da una nota di carattere personale per iniziare questa riflessione che ammetto essere, già dal titolo, abbastanza ambiziosa. Sia perché non sempre è opportuno o possibile operare confronti o ana-

nelle lettere e nei diari dei combattenti siciliani, in A. BAGLIO et al., «Da queste sponde sicule che stan di fronte a Scilla». *Messina e la Grande Guerra*, Messina 2015, 55-60 e C. STAITI, *La Grande guerra dei siciliani. Lettere, diari, memorie*, Pisa 2022, 213-21.

logie tra passato e presente, e sia perché esiste il rischio di cadere in inevitabili luoghi comuni quando si parla di ‘generazione Erasmus’. Tuttavia, l'accostamento da me immaginato non sembra essere una suggestione peregrina se anche lo stesso presidente della Repubblica Italiana, nel messaggio di fine anno del 2017, metteva a paragone i diciottenni di cento anni prima con quelli di allora. Sergio Mattarella, ricordando che nel 2018 si commemorava «il centenario della vittoria nella Grande guerra e la fine delle immani sofferenze provocate da quel conflitto», affermava che «in questi mesi di un secolo fa i diciottenni di allora, i ragazzi del '99, vennero mandati in guerra, nelle trincee. Molti vi morirono» e invece «oggi i nostri diciottenni vanno al voto, protagonisti della vita democratica». «Propongo questa riflessione – diceva il Capo dello Stato – perché, talvolta, corriamo il rischio di dimenticare che, a differenza delle generazioni che ci hanno preceduto, viviamo nel più lungo periodo di pace del nostro Paese e dell'Europa»⁵.

Le considerazioni fatte dal presidente Mattarella, sebbene rispondenti a una chiara finalità pedagogico-istituzionale, riescono bene a dare l'idea di quanti passi avanti siano stati fatti in termini di integrazione e dialogo nel ‘vecchio continente’ e di come, dopo la tragedia della Prima e della Seconda guerra mondiale, soltanto l'Unione Europea abbia saputo preservare la pace e la prosperità di popoli che per decenni si erano considerati reciprocamente degli scomodi vicini. Tuttavia, ogni giorno le istituzioni europee devono lottare affinché quei valori si trasformino da visioni astratte in atti concreti ed effettivi.

Com'è noto, mentre dalla ristretta comunità di sei Stati del 1957 si è passati all'Unione di 28 paesi (27, dopo l'uscita del Regno Unito nel 2016), l'entusiasmo europeista iniziale si è, via via, sempre più affievolito⁶. La crisi economica senza precedenti scoppiata negli Stati

⁵ Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella, 31 dicembre 2017, www.quirinale.it/elementi/Continua.aspx?tipo=Discorso&key=769.

⁶ M. TELÒ, *L'idea dell'unità politica dell'Europa. Tra storia e prospettiva*, in *Idee d'Europa*. Atti del convegno di studi (Scuola Superiore di Studi Storici di San Marino, 9-10 giugno 2006), a cura di P. BUTTI DE LIMA, San Marino 2006, 157-97.

Uniti nel 2008 e i cui effetti si sono riversati poco dopo anche in Europa, l'imponente flusso migratorio dall'Asia e dall'Africa, la crescita dei nazionalismi e dei partiti euroscettici hanno messo in risalto le difficoltà del progetto unitario europeo e la coesione stessa degli Stati membri. Di recente, l'Unione ha dovuto fronteggiare anche altre minacce: in campo economico, le manovre di politica neo-protezionista portate avanti, in particolare sotto l'amministrazione Trump, da un Paese storicamente alleato, quali gli Stati Uniti; in campo sanitario (e sociale), la pandemia da Covid-19; infine, la crisi russo-ucraina e il difficile equilibrio tra le ragioni di sopravvivenza (e di dipendenza) energetica dalla Federazione Russa e la difesa dei principi di libertà e di sovranità di un Paese, l'Ucraina, che pur non facendo parte dell'Unione Europea ha condiviso con essa, sin dalla sua indipendenza nel 1991, relazioni strette dal punto di vista economico e culturale. Sebbene, secondo alcuni storici dell'età contemporanea, le operazioni belliche condotte dalla Russia di Vladimir Putin a partire dal febbraio 2022 si possano configurare, a tutti gli effetti, come la «prima guerra di conquista sul suolo europeo dai tempi della Seconda guerra mondiale che si prefigga l'obiettivo, in violazione al diritto internazionale, di assoggettare un intero popolo»⁷, resta però possibile (e forse anche doveroso) prendere atto che i cittadini europei (intesi almeno quelli facenti strettamente parte dell'UE) vivono in una realtà che di certo è più accogliente, dinamica e democratica di quanto non lo fosse l'Europa di inizio Novecento.

In tal senso, un terreno che, a livello europeo, nel campo della *public history*, e non solo, è stato di recente coltivato, fornendo utili elementi al dibattito – e le parole del presidente Mattarella sembrano andare in questa direzione –, è stato il 'lungo' centenario della Prima guerra mondiale⁸. Il confronto con il passato è apparso quasi fisiolo-

⁷ Vd. Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea (SISSCO), *Comunicato sull'invasione dell'Ucraina*, 28 febbraio 2022, <https://www.sissco.it/articoli/comunicato-sissco-sullinvasione-dellucraina/>.

⁸ In occasione del centenario, tra i diversi progetti svolti vale la pena citare quello dal titolo *1914-2014, Il y a 100 ans la Grande Guerre. Regards croisés d'élèves en Europe* che ha messo in rete, attraverso viaggi e lavori artistici e culturali, per tre anni, dal 2014 al 2017, studenti provenienti da otto scuole medie di altrettanti paesi

gico: gli anni tra il 1914 e il 1918 videro, del resto, una brutalità che l'Europa, che usciva dagli anni della Belle Époque, non aveva più sperimentato da secoli. Una guerra 'fratricida' che domandò pesanti sacrifici: oltre il 6% della popolazione europea morì o subì pesanti menomazioni fisiche o mentali. Venti milioni furono i feriti, più di otto milioni morirono sui campi di battaglia, un dato che si traduce in una media di 6.000 perdite al giorno. Da sola, la battaglia di Verdun, una delle più sanguinose, combattuta tra il febbraio e il giugno del 1916, costò la vita a 315.000 francesi e a 281.000 tedeschi⁹. Ma fu soprattutto uno sconvolgimento morale che, nell'illusione di una guerra breve, mise gli europei gli uni contro gli altri per cinque lunghi anni, dissipando il ricco patrimonio di scambi intellettuali e professionali, di reti economiche, accademiche o anche solo familiari e amicali che nei decenni precedenti avevano sostanziato il concetto astratto di Europa¹⁰. «Un mese fa – scrisse nell'agosto 1914, allo scoppio della guerra, il filosofo Bertrand Russell in una ormai celebre lettera al giornale inglese «The Nation» – l'Europa era una pacifica comunità di nazioni; se un inglese avesse ucciso un tedesco sarebbe stato impiccato. Oggi, se un inglese ammazza un tedesco o se un tedesco uccide un inglese, costui è un eroe che ha ben meritato la pa-

(Francia, Inghilterra, Germania, Italia, Romania, Turchia, Portogallo, Polonia), con l'obiettivo di studiare l'impatto della Grande Guerra sui loro concittadini di cento anni prima e commemorare tutti i caduti in un'ottica transnazionale e votata alla pace. Vd. <https://ec.europa.eu/programmes/erasmus-plus/project-result-content/919ea1a3-900f-4078-a38f-5c97dde8f824/>.

⁹ G. KRUMEICH - S. AUDOIN-ROUZEAU, *Le battaglie della Grande Guerra*, in *La prima guerra mondiale*, a cura di S. AUDOIN-ROUZEAU - J. J. BECKER, ed. it. a cura di A. GIBELLI, Torino 2007 [ed. or. 2004], I, 454.

¹⁰ Questo il tema di fondo che emerge sfogliando, ad esempio, il volume curato dallo storico ed economista francese Thierry Vissol, contenente le lettere che suo nonno, Toby, aveva scambiato con il padre, amici e parenti fin dal 1913 e poi per tutta la durata del conflitto. Dopo aver viaggiato in un continente cosmopolita e innovativo, già fortemente interconnesso, parte da Limoges per andare a lavorare a Norimberga. In dodici mesi, il giovane impara la lingua, lavora fianco a fianco con i tedeschi, visita i luoghi e le città. Torna in Francia nel giugno del 1914, per il servizio militare, senza neanche immaginare che due mesi dopo sarebbe esplosa la follia della guerra. Vd. T. VISSOL, *Toby, dalla pace alla guerra. Storia esemplare di un (qualunque) soldato d'Europa*, trad. it. di D. SCAFFEI, Roma 2014.

tria. Scorriamo avidamente i giornali per aver notizie di avvenute carneficine e ci rallegriamo quando leggiamo che dei giovani innocenti, in cieca ubbidienza agli ordini dei loro comandanti, sono stati falciati a migliaia dal fuoco delle mitragliatrici»¹¹.

Il passaggio dalla ‘generazione Caporetto’ alla ‘generazione Erasmo’, per riprendere quanto indicato dal titolo del presente saggio, non è stato semplice né indolore, ma ha richiesto, oltre alla prima, una seconda guerra mondiale – nel caso italiano anche una guerra civile – e anni di progettazione politica e istituzionale per immaginare finalmente un’Europa unita.

Con ‘generazione Caporetto’ si è soliti intendere quella generazione, nata tra gli anni ’80 e ’90 dell’Ottocento, che fu impiegata massivamente negli attacchi al fronte italo-austriaco e che perse la vita o ne restò comunque segnata fisicamente o psicologicamente¹². Caporetto – cioè il luogo da cui partì nel novembre 1917 lo sfondamento nemico che si fermò solo al Piave – com’è noto, è diventato il simbolo della disfatta ma anche della ripartenza dell’esercito italiano¹³. Esiste, a ogni modo, al pari della nostra, per citare alcune delle battaglie più cruente della guerra europea ’14-’18, una generazione ‘Verdun’ o una generazione ‘Somme’. Una generazione che – come avrebbe scritto lo scrittore Erich Maria Remarque – aveva diciott’anni e cominciava «ad amare il mondo e l’esistenza» ma che la guerra ha «guastato per sempre», trasformando ciascuno prima in un

¹¹ B. RUSSELL, *L’autobiografia*, trad. it. di L. KRASNIK, Milano 1969, II, 58-62.

¹² Con questo stesso titolo, si veda, ad esempio, il documentario, curato da Nicola Maranesi e prodotto da Rai Storia, andato in onda in occasione del centesimo anniversario della disfatta di Caporetto.

¹³ Vasta la bibliografia sul tema, si vedano almeno: A. MONTICONE, *La battaglia di Caporetto*, Roma 1955; M. ISNENGI, *I vinti di Caporetto nella letteratura di guerra*, Padova 1967; G. ROCHAT, *Caporetto. Le cause della sconfitta*, in *Ufficiali e soldati. L’esercito italiano dalla prima alla seconda guerra mondiale*, a cura di G. ROCHAT, Udine 2000, 55-62; D. CESHIN, *Gli esuli di Caporetto. I profughi in Italia durante la Grande Guerra*, Roma - Bari 2006; P. GASPARI, *Le bugie di Caporetto*, Udine 2011; ID., *La verità su Caporetto*, Udine 2012; L. FALSINI, *Processo a Caporetto. I documenti inediti della disfatta*, Roma 2017; A. BARBERO, *Caporetto*, Roma-Bari 2017.

soldato e poi solo in un «grumo di dolore»¹⁴. È lo stesso autore di *Im Westen nichts Neues* a descrivere in modo nitido e agghiacciante il dramma vissuto dai suoi coetanei:

da quando siamo qui, la nostra vita di prima è tagliata fuori, senza alcuna colpa da parte nostra. Talvolta cerchiamo di farci un'idea generale, di darci una spiegazione, ma senza riuscirci. Proprio per noi ventenni tutto è particolarmente confuso [...]. I più anziani sono tutti strettamente legati al passato: ne hanno motivo, perché hanno mogli, figli, professioni, interessi già tanto forti che la guerra non è riuscita a distruggerli. Noi ventenni abbiamo soltanto i nostri genitori; qualcuno una ragazza. [...] A parte questo non avevamo molto altro: un po' di entusiasmo, qualche passione da dilettanti e la scuola; la nostra vita non andava ancora più in là. E di tutto ciò non è rimasto nulla¹⁵.

Il libro di Remarque, apparso nel 1929 – e tradotto l'anno successivo in inglese col titolo di *All Quiet on the Western Front* (e subito anche trasposto sul grande schermo in un popolare film per la regia di Lewis Milestone) – che raccontava l'annichilimento dei sogni di gloria e di avventura di alcuni giovani tedeschi arruolatisi volontari, rappresentò uno spartiacque fondamentale nella narrativa di guerra, con una carica di denuncia che si sarebbe praticamente mantenuta intatta lungo tutto il Novecento, soprattutto grazie al trattamento (che contribuì, senz'altro, ad aumentarne la fama all'estero) che la Germania nazista gli conferì, in quanto espressione di un'«arte degenerata». La condizione esistenziale tipica di quella generazione l'avrebbero ben raccontata pure scrittori come Ernest Hemingway – che aveva avuto esperienza diretta del fronte italiano, operando da volontario della Croce Rossa americana come autista delle moto-ambulanze – in *A Farewell to Arms*, o come il poeta e romanziere inglese Robert Graves nel suo *Goodbye To All That*, che rappresentava, a suo modo, l'addio di un ex ufficiale alla vecchia Europa litigiosa. A motivare la stesura della memoria, che si apre con la sua infanzia e presenta, di proposito, a fianco a quelli rilevanti anche episodi della sua

¹⁴ E. M. REMARQUE, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, trad. it. di S. JACINI, Vicenza 2016 [ed. or. 1929], 67-68, 134.

¹⁵ *Ibid.*, 20.

vita abbastanza marginali, è la lunga e intensa parte centrale dedicata alla guerra e allo scontro con la realtà della sua visione romantica del patriottismo. Ben prima dei tre scrittori sinora citati, anche l'americano John Dos Passos – come Hemingway, volontario del corpo ambulanze in Europa, esperienza condivisa con il suo compagno di studi ad Harvard, il poeta Edward Estlin Cummings – aveva riportato le sue impressioni della guerra, da un lato, nel suo breve romanzo d'esordio, *One Man's Initiation – 1917*, pubblicato per la prima volta a Londra nel 1920 e a New York due anni più tardi; dall'altro, nel suo secondo e più importante lavoro, *Three Soldiers*, apparso a New York nel 1921. Entrambi questi due romanzi giovanili cercavano di dimostrare la crudeltà e l'insensatezza della guerra e come questa condizionasse e plasmasse le scelte individuali. Ad accomunare la narrativa degli scrittori menzionati è, oltre alla denuncia della guerra e del capitalismo che l'ha voluta e alimentata, la narrazione del disincanto di un'intera generazione. A tal proposito, si è soliti indicare scrittori come Remarque, Hemingway o Dos Passos – e si dovrebbe includere anche Francis Scott Fitzgerald, autore nel 1920 del romanzo d'esordio *The Side of Paradise* in cui narra la 'perdita' della giovinezza del protagonista, Amory, una volta tornato dal fronte e re-sosi conto dei suoi sogni infranti – quali rappresentanti della cosiddetta *Lost Generation*, espressione che sarebbe stata coniata da Gertrude Stein e poi resa popolare da Hemingway nell'epigrafe del romanzo *The Sun Also Rises* (1926), pubblicato in Italia con titolo di *Fiesta*. Sebbene 'generazione perduta' resti ancora oggi l'espressione più celebre usata per intendere non solo questo gruppo di autori ma anche l'intera generazione di uomini e donne che vissero la Grande guerra, colpiscono nel segno anche le definizioni di 'generazione addomesticata' (*Tame Generation*) fornita da Dos Passos in *Three Soldiers*¹⁶ e quelle di 'generazione maledetta' (*Accursed Generation*) o di 'generazione in frantumi' (*Shattered Generation*) date dalla scrittrice britannica Vera Brittain nel suo *Testament of Youth* (1933)¹⁷.

¹⁶ J. DOS PASSOS, *Three Soldiers*, New York 1932 [ed. or. 1921], 178.

¹⁷ V. BRITAIN, *Testament of Youth. An Autobiographical Study of the Years 1900-1925*, London 1933, 366, 646.

Al di là di questa narrativa di guerra (in cui vanno inclusi, proveniente dall'ambito francese, il romanzo autobiografico *Le Feu*, scritto da Henri Barbusse a guerra ancora in corso, e, proveniente dall'ambito italiano, il più tardo lavoro di Emilio Lussu, *Un anno sull'Altipiano*, in cui lo scrittore demoliva l'idea della guerra divulgata dal fascismo con la conseguente «spoetizzazione della guerra-festa sola igiene del mondo»¹⁸), per lungo tempo, le uniche fonti di scrittura non ufficiale circa il primo conflitto mondiale a circolare, soprattutto in paesi segnati dal pesante passaggio di una dittatura come il nostro, furono raccolte di lettere o diari, memorie e autobiografie appositamente edite, in cui lo scrivente, possibilmente interventista, inneggiava alla Patria e dalle quali non emergeva mai la reale angoscia della vita di trincea o, se presente, questa veniva comunque edulcorata e considerata il giusto tributo da pagare per rendere più grande l'Italia¹⁹. Non è un caso che le testimonianze più sincere e autentiche, nel primo dopoguerra, vennero fuori all'estero e fossero a cavallo tra fonte storica e opera letteraria (lo stesso libro di Lussu esce a Parigi nel 1938). In questo filone (che nel caso italiano conta davvero pochissimi esempi) si può includere, sebbene non ebbe un'eco paragonabile ai lavori degli scrittori 'di professione', anche l'autobiografia, pubblicata nel 1931 a New York, dell'italoamericano Vincenzo D'Aquila che, arruolatosi volontario nell'esercito italiano nel 1915, si era poi convertito al fronte in pacifista, con successivo internamento in manicomio²⁰.

Gli anni del fascismo, risolti tragicamente con l'entrata dell'Italia in un nuovo drammatico conflitto e poi con il crollo del regime e la

¹⁸ M. ISNENGI, *Emilio Lussu*, «Belfagor», 21 (1966), 320.

¹⁹ Tra le raccolte pubblicate in questi anni con tale fine rievocativo si segnalano, ad esempio, quella curata da Leo Longanesi nell'aprile 1934 nella rivista «L'Italiano», con testimonianze attinte in parte dall'Archivio della Guerra di Milano, e poi approdata in volume nel 1965 con il titolo *L'Italiano in guerra 1915-1918* (Milano), quella di Adolfo Omodeo, *Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti. 1915-1918*, Torino 1934, e quella curata, in due volumi, da Antonio Monti con il titolo *Lettere di combattenti italiani nella grande guerra*, pubblicata a Firenze nel 1935.

²⁰ V. D'AQUILA, *Bodyguard Unseen. A True Autobiography*, New York 1931 (vd. la trad. it. D'AQUILA, *Io, pacifista in trincea*, già citata *supra*).

guerra di resistenza, riuscirono però a far sedimentare a lungo nella cultura italiana l'immagine di un '15-'18 'eroico'. Un'immagine che solo a partire dalla fine degli anni '60 la storiografia italiana ha cominciato a scalfire, interrogandosi, prima, sulla problematica politica della Grande guerra e sull'opportunità dell'intervento italiano e poi (soprattutto dagli anni '80 in avanti) anche sulle pratiche di scrittura della gente comune, intese come chiavi di lettura per la comprensione dell'evento bellico²¹. A questo sforzo, coadiuvato da coeve ricerche internazionali, come gli studi di Paul Fussell ed Eric Leed²² che «restituivano alla Grande guerra la dimensione di evento mentale e antropologico, in grado di trasformare in profondità il modo di pensare e di comunicare di milioni di uomini»²³, hanno contribuito largamente la costituzione di fondamentali centri di raccolta documentale, come quelli nati a Genova, l'Archivio Ligure della Scrittura Popolare, a Trento, l'Archivio della Scrittura Popolare nel Museo Storico, e a Pieve Santo Stefano (Arezzo), l'Archivio Diaristico Nazionale, e la contemporanea o successiva riflessione sul tema delle scritture della *gente comune* o dei *semicolti* che proprio in vista o durante l'anniversario della Grande guerra ha registrato il maggior interesse da parte di molti studiosi²⁴.

²¹ Sullo sviluppo di questo nuovo ambito di ricerca si rimanda all'accurata analisi di Q. ANTONELLI, *Storia intima della Grande guerra. Lettere, diari e memorie dei soldati dal fronte*, Roma 2019 [1ª ed. 2014], 3-54.

²² P. FUSSELL, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, Bologna 1984 [ed. or. 1975] ed. E. J. LEED, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, Bologna 1985 [ed. or. 1979].

²³ Q. ANTONELLI, *Cento anni di Grande guerra. Cerimonie, monumenti, memorie e contromemorie*, Roma 2018, 397.

²⁴ Ai due primi e fondamentali studi di A. GIBELLI, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino 1991 e di G. PROCACCI, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande guerra: con una raccolta di lettere inedite*, Torino 1993, sono seguiti altri importanti lavori come quelli di F. CAFFARENA, *Lettere dalla Grande guerra. Scritture del quotidiano, monumenti della memoria, fonti per la storia. Il caso italiano*, Milano 2005, nuovamente di A. GIBELLI, *La guerra grande. Storie di gente comune*, Roma - Bari 2014 e di ANTONELLI, *Storia intima della Grande guerra*. Sul tema si vedano anche: V. WILCOX, *Tra testo e corpo: l'esperienza fisica della Prima guerra mondiale negli scritti dei soldati*, «Memoria e Ricerca», 38 (2011), 25-40; C. STIACCINI, *Scrivere dal fronte*, in *Dizionario storico*

Il terrore della morte, la paura prima di un attacco, la sporcizia e i pidocchi della trincea, l'avversione, la rassegnazione o la sincera adesione di fronte allo scopo bellico, la nostalgia di casa e dei propri affetti sono entrati così per la prima volta nei libri di storia sulla Prima guerra mondiale. «L'eufemismo dei linguaggi ufficiali» ha quindi trovato «il suo corrispettivo nelle autocensure di testimoni e superstiti, nell'estrema fatica, difficoltà e sofferenza del racconto»²⁵. In uno degli studi apripista sul tema ha scritto Antonio Gibelli:

coloro che l'hanno vissuta non riescono a raccontarla perché non hanno parole adatte, e perché se le avessero non sarebbero capiti. Ma è vero anche l'opposto: dai balbettii dei più disperati, dei soldati resi dementi e smemorati, può uscire al meglio, nella maniera più persuasiva, il discorso storico su quella grande catastrofe biologica e mentale, su quel grande spartiacque della coscienza europea che fu la Grande Guerra. [...] Forse mai prima le società europee avevano raccontato se stesse, le proprie sofferenze, le proprie mentalità, in forma tanto larga e fitta, anche negli strati tradizionalmente più lontani dalla consuetudine con la comunicazione scritta, e in ogni caso mai prima d'allora di testimonianze tanto fitte erano rimaste tracce così copiose²⁶.

Sebbene ci sia stato chi ha parlato di «dittatura della testimonianza», segnalando il rischio di un'eccessiva fiducia nei confronti dei testimoni-scriventi²⁷, sembra comunque convincente il parere di

della Prima guerra mondiale, sotto la direzione di N. LABANCA, Roma - Bari 2014, 301-10; ID., *War Letters (Italy), in 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War*, a cura di U. DANIEL - P. GATRELL - O. JANZ et al., Berlin 2015 [dx.doi.org/10.15463/ie1418.10643]; N. MARANESI, *Avanti sempre. Emozioni e ricordi della guerra di trincea 1915-1918*, Bologna 2014; F. TODERO, «L'aria è tutta un fremito»: *diari, memorie e lettere dalla Grande guerra*, in *Nati per morire. La Grande guerra dalle testimonianze personali ai luoghi della memoria*, a cura di E. CAMMARATA, Bologna 2015, 101-25; *In guerra con le parole. Il primo conflitto mondiale dalle testimonianze scritte alla memoria multimediale*, a cura di F. CAFFARENA - N. MURZILLI, Trento 2018.

²⁵ A. GIBELLI, *La Grande Guerra degli europei: uno sguardo attuale*, «Contemporanea», 3 (2000), 604.

²⁶ *Ibid.*, 605-08.

²⁷ La testimonianza – hanno scritto gli storici francesi Stéphane Audoin-Rouzeau e Annette Becker nel loro importante lavoro *La violenza, la crociata, il lutto* – è

Fabio Caffarena che scrive «che non si possa certo ritenere che la memoria collettiva di quell'evento, ma anche la ricerca storiografica, siano state condizionate in eccesso dalle voci di tanti protagonisti diretti. Le varie interpretazioni della Grande Guerra si sono definite in realtà intorno a grandi modelli storiografici contrapposti associati essenzialmente ad un'interpretazione politica degli eventi, mentre la percezione comunemente diffusa del conflitto si mantiene legata alle migliaia di lapidi disseminate sul territorio ed è ancora ostaggio di vicende ormai semisconosciute, ma di cui si è appreso e si conserva superficialmente il mito»²⁸.

Mentre le testimonianze acquisivano statuto di fonte, sebbene soggettiva e quindi del tutto parziale, per intendere, attraverso un vissuto individuale, un dramma collettivo, la ricerca si affinava, grazie anche all'aiuto delle nuove tecnologie²⁹. Il processo di raccolta e studio di tali *scritture ordinarie* o *ego-documenti*, per usare un termine coniato

stata «foriera di insostituibili informazioni ma anche fonte di grandi inibizioni dato che una sua certa forma di dittatura si è imposta ai contemporanei e agli storici già dalla Prima guerra mondiale. Una dittatura da cui è nondimeno necessario affrancarsi». Tutto ciò appariva loro tanto più evidente «quando il tema affrontato è la violenza bellica, poiché i combattenti hanno spesso scelto di tacere su molti dei suoi aspetti essenziali. [...] a risaltare in primo piano è la brutalità anonima, cieca, una violenza cioè di cui non si identificano i responsabili, e che per ciò stesso libera dalla consapevolezza»: vd. S. AUDOIN-ROUZEAU - A. BECKER, *La violenza, la crociata, il lutto. La grande guerra e la storia del Novecento*, trad. it. di S. VACCA, introd. di A. GIBELLI, Torino 2002 [ed. or. 2000], 30.

²⁸ CAFFARENA, *Lettere dalla Grande guerra*, 195.

²⁹ Vd. P. CANTONI, *Esplora le storie. Scritture popolari on-line dalla Grande guerra*, in «Questa guerra non è mica la guerra mia». *Scritture, contesti, linguaggi durante la Grande guerra*, a cura di R. FRESU, Roma 2015, 35-54. Si vedano, ad esempio, i siti *on line*, nati in occasione del centenario della Grande guerra, come, a livello europeo, il portale *europiana1914-1918.eu* che raccoglie storie personali, film e documenti storici o, in ambito italiano, *centenario1914-1918.it*, promosso dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri, e *14-18.it*, promosso dal Ministero Italiano dei Beni e delle Attività culturali, ai quali vanno aggiunti *grandeguerra.rai.it*, realizzato dalla RAI, ed *espressoonline.it/grandeguerra* nato da una collaborazione tra l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve S. Stefano e il Gruppo editoriale de *L'Espresso*. In tutta Europa, inoltre, in occasione del centenario, sono stati realizzati documentari e mostre, organizzati convegni e pubblicati numerosi libri. Il filo conduttore spesso è stato quello di indagare meglio l'animo dei combattenti e, in numerose occasioni, si è tentato di farlo proprio tramite i loro scritti.

da Jacques Presser³⁰, ha coinvolto diversi studiosi di altri paesi europei³¹ in un processo *osmotico*, in cui la raccolta di testimonianze dal passato ha influenzato la stesura di nuove, come confermano iniziative che potremmo definire di memoria pubblica 2.0³².

Cosa pensavano i giovani che, in massa, furono mandati a morire, spesso in modo atroce, per un mero calcolo politico e strategico, ma anche i tanti civili, fra cui le donne, rimasti nel ‘fronte interno’ a com-

³⁰ J. PRESSER, *Memoires als geschiedbron*, in *Winkler Prins encyclopedie*, VII, Amsterdam 1958, 208-10, su cui si vedano anche R. DEKKER, *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in Its Social Context Since the Middle Ages*, Verloren 2002; A. BAGGERMAN - R. DEKKER, *Jacques Presser, Egodocuments and the Personal Turn in Historiography*, «The European Journal of Life Writing», 7 (2018), 99-110 e L. SOWDA - S. GROSSE, *Gli «ego-documenti» della Grande Guerra, questioni metodologiche*, in *In guerra con le parole*, 81-93.

³¹ *Mémoire de la Grande Guerre. Témoins et témoignages*, éd. par G. CANINI, Nancy 1989; *Écritures ordinaires*, éd. par D. FABRE, Paris 1993; ID., *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris 1997; F. ROUSSEAU - R. CAZALS, *14-18. Le cri d'une génération. La correspondance et les carnets intimes rédigés au front*, Toulouse 2001; M. HANNA, *A Republic of Letters: The Epistolary Tradition in France during World War I*, «The American Historical Review», 108 (2003), 1338-61; EAD., *War Letters: Communication between Front and Home Front, in 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War*, ed. by U. DANIEL - P. GATRELL - O. JANZ et al., Berlin 2014 [<http://dx.doi.org/10.15463/ie1418.10362>]; M. LYONS, *French Soldiers and their Correspondence: Towards a History of Writing Practices in the First World War*, «French History», 17 (2003), 79-95; *Ordinary Writings, Personal Narratives. Writing Practices in 19th and Early 20th Century Europe*, ed. by M. LYONS, Bern 2007; ID., *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, c. 1860-1920*, Cambridge 2013; B. ULRICH - B. ZIEMANN, *German Soldiers in the Great War. Letters and Eyewitness Accounts*, Barnsley 2010.

³² È il caso del progetto *Letter to an Unknown Soldier*. Al binario 1 della stazione Paddington di Londra c'è una statua di un milite ignoto intento a leggere una lettera. In occasione del centesimo anniversario della dichiarazione di guerra, in un anno fitto di appuntamenti e cerimonie ufficiali, il progetto ‘14-18 NOW’, promosso dal governo inglese, ha invitato chiunque lo volesse a scrivergli una lettera. La risposta è andata oltre le aspettative: 21439 missive arrivate al sito e scritte da studenti, pensionati, impiegati, membri delle forze armate, e persino dal Primo Ministro e da note personalità della cultura e della letteratura. Il portale web è stato aperto il 28 giugno 2014, nel centenario dei fatti di Sarajevo e ha chiuso alle 11 di sera del 4 agosto 2014, nel centenario della dichiarazione di guerra pronunciata alla House of Commons dal Primo Ministro Asquith. Tutte le lettere sono state pubblicate sul sito e sono a disposizione di tutti e una selezione è stata usata per realizzare un libro. Vd. www.1418now.org.uk/letter/.

battere una battaglia non meno decisiva, è a buona ragione, dunque, una delle domande che la storiografia non solo italiana ma anche europea continua a porsi. Tuttavia, la più grande barriera per gli studiosi, subito dopo il reperimento di tali fonti, è la lingua. La Prima guerra mondiale è stata, del resto, anche uno scontro di lingue, non soltanto una lingua *contro* l'altra, ma anche una *a fianco* all'altra: pensiamo al caso dell'Impero Austro-Ungarico dove convivevano popoli di lingue diverse:

in questa Babele ciascuno di noi pensa alla guerra nella propria lingua e quindi lascia fuori la maggior parte di ciò che è stato prodotto, dimenticando che il conflitto è stato un affare globale. Di solito nessuno riflette sul fatto – e i manuali di storia non sono spesso d'aiuto in questo senso a colmare questa lacuna – che gli Ungheresi, i Belgi, i Turchi e i Catalani hanno preso parte alla guerra, vissuto lo stesso terribile disastro e lasciato delle testimonianze. In altre parole, hanno espresso pensieri simili che noi non siamo in grado di cogliere³³.

Soltanto uno sguardo comparativo e un'analisi allargata a tutte le nazionalità coinvolte dal conflitto, infatti, può consentire di comprendere pienamente come esso fu percepito³⁴. Una brevissima selezione, di certo molto contenuta nel numero, tratta da lettere, diari e memorie, in questo senso, fa capire cosa accomunasse molti dei soldati di tutta Europa. Un primo aspetto è la difficoltà di descrivere quanto vissuto. Un concetto che il tedesco Rudolf Binding, in una lettera del 1915, mette a fuoco con lucidità:

non è affatto facile scrivere dalla guerra, intendo dalla guerra per davvero. Le lettere della Field Post che si leggono sui giornali, di solito, trovano origine nella scarsa conoscenza che non consente agli uomini di catturare l'es-

³³ T. ARTICO, *Re-thinking War. A History of Voices*, in *From the Front. Zibaldone della Grande Guerra*, ed. by T. ARTICO, Roma 2017, 25 (questa e le seguenti trad. dall'inglese sono mie).

³⁴ Come recenti e rari tentativi di provare ad avvicinare e a confrontare testimonianze di differenti paesi, scritte in lingue diverse, si vedano: *From the Front. Zibaldone della Grande Guerra* e L. RENZI, *Lettere della Grande Guerra. Messaggi, diari e memorie dall'Italia e dal mondo*, Milano 2021.

senza della guerra sebbene ci siano dentro. Di certo, è qualcosa di strano per tutti, ma forse io la trovo ancora più strana, e mi sento come un pesce fuor d'acqua più io degli altri che ne scrivono, in quanto io provo a capirla. Più vado a fondo, più mi accorgo dell'impotenza di farla comprendere a coloro i quali sono in grado di intendere la vita solo in termini pacifici. [...] Più si va a fondo, meno si è abili a parlarne ogni giorno. Non perché ogni giorno la si capisca di meno, ma anzi perché la si afferra sempre di più. È come una maestra silenziosa e chi apprende da lei diviene silenzioso a sua volta³⁵.

Quando invece si provava a descriverla, le parole usate dagli scrittori riuscivano a far toccare al lettore, spesso un familiare o un amico, tutto il dramma di una guerra altamente industrializzata e spersonalizzante da rendere, usando le parole di Fussell, «familiare il fantastico e normale l'orrore»³⁶. Scrive il belga Clément de Waele:

vediamo cose terribili che non puoi nemmeno lontanamente immaginare. La testa di un uomo è stata tagliata, ad un altro è andata via l'intera faccia eccetto gli occhi e questa cosa ripugnante è ancora viva. [...] Ho aiutato per quanto ho potuto, ma non come avrei voluto. Provo sempre ad essere di esempio per i miei commilitoni mostrando loro il mio sangue freddo e il mio coraggio. Mi possa dare Dio tante opportunità per mettermi alla prova. Con la Sua grazia, tenterò di fare il mio dovere, in ogni dove e sempre³⁷.

E così racconta il caporale tedesco Karl Fritz:

per tre giorni siamo stati distesi nelle buche fatte dalle granate guardando la morte negli occhi, aspettandola ogni momento. Invece nemmeno una goccia d'acqua e la terribile puzza dei cadaveri. Una granata seppellisce i morti, un'altra li tira fuori di nuovo. Se ci si vuole stendere nella trincea ci si trova subito sui morti³⁸.

³⁵ S. FAULKS - H. WOLF, *A Broken World. Letters, Diaries and Memories of the Great War*, London 2015, 65-66.

³⁶ FUSSELL, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, 92.

³⁷ C. DE WAELE, *Diary*, in *From the Front*, 82.

³⁸ RENZI, *Lettere della Grande Guerra*, 214.

Il tema della disumanizzazione, caro anche a tanti artisti di guerra, come il pittore tedesco Otto Dix o il poeta ungherese Endre Ady³⁹, torna in parecchie delle corrispondenze dei militari, ma soprattutto nelle memorie scritte al ritorno a casa, in cui lo scrivente si poteva concedere maggiore libertà, senza per questo rischiare di incappare nella invadente mano della censura. A proposito della battaglia della Somme così riferisce nella sua memoria il francese Stuart Cloete:

seppellire i morti era impossibile. In una battaglia ordinaria, i corpi erano portati via da coloro che consegnavano il rancio, ma ora c'erano centinaia, migliaia di corpi, non solo di nostri ma anche di tedeschi. E laddove si combatté più volte nello stesso terreno, i corpi finirono per diventare parte integrante delle stesse trincee. In un punto, dovemmo scavare tra i corpi di francesi che erano stati uccisi e sepolti nel 1915. Corpi putridi, della stessa consistenza del formaggio Camembert⁴⁰.

Se, da un lato, il senso dell'umanità veniva annientato, dall'altro, restituendo dignità di uomo al nemico c'era il 'pericolo' di vedere crollare tutte le certezze che la retorica della guerra giusta aveva impresso nella mente di parecchi combattenti. Ad esempio, l'io-narrato del racconto di Lussu entra in crisi quando, dopo che a lungo le trincee nemiche gli erano apparse «inanimate, come cose lugubri, inhabitate da viventi, rifugio di fantasmi misteriosi e terribili», si accorge che gli austriaci erano «uomini e soldati come noi, fatti come noi, in uniforme come noi»⁴¹. Lo stesso si trova in Remarque («Ma prima eri per me solo un'idea, una formula di concetti nel mio cervello [...]. Io ho pugnalato quella formula. Soltanto ora vedo che sei un uomo come me. Allora ho pensato alle tue bombe a mano, alla tua baionetta, alle tue armi; ora vedo la tua donna, il tuo volto, e quanto ci somigliamo»⁴²) e in D'Aquila che si chiede: «parlando da uomo a

³⁹ Si veda, a tal proposito, la pungente e stimolante poesia «Un uomo nella disumanità» contenuta all'interno della sua raccolta del 1918 dal titolo «Alla testa dei morti»: *Poems of Endre Ady*, introd. e trad. in inglese di A. N. NYERGES, Buffalo - New York 1969, 407.

⁴⁰ FAULKS - WOLF, *A Broken World*, 108.

⁴¹ E. LUSSU, *Un anno sull'Altipiano*, Torino 2014 [ed. or. 1938], 135.

⁴² REMARQUE, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, 160.

uomo, che male mi aveva fatto anche solo uno fra quegli individui perché io dovessi battermi per distruggerlo, magari, tra tutti i motivi più assurdi, per ottenere fama e fortuna?»⁴³. Sullo stesso tema, anche il soldato ungherese László Kókay si domanda dal fronte: «povero *Digo*⁴⁴! Cos'è che hai combinato contro di noi, e cosa abbiamo noi contro te?»⁴⁵. E così dice anche un tenente ungherese al siciliano Emanuele Di Stefano appena preso prigioniero: «siamo fratelli. La sorte che è toccata a voi domani potrà toccare a noi. Del resto la guerra non è tra di noi, ma tra i nostri governanti. Quali motivi di astio ho io contro di lei?»⁴⁶.

Il tedesco Stefan Westmann, dal canto suo, riferisce dello sconvolgimento provato subito dopo aver ucciso un caporale francese con un colpo di baionetta infertogli sul petto:

quasi vomitai. Le mie ginocchia tremavano. Mi chiesero «ma che ti prende?». Ricordai allora che ci avevano detto che un bravo soldato uccide senza pensare al suo avversario come a un essere umano. Nel momento esatto in cui lo guarda come si guarda un proprio simile, smette di essere un bravo soldato. I miei commilitoni non erano per nulla turbati da ciò che era accaduto. Uno di loro si vantava di avere ucciso un *poilu* con il calcio del fucile. Un altro aveva strangolato un capitano francese. Un terzo aveva colpito qualcun altro con il suo pugnale. Essi erano persone qualsiasi come me. Uno era un conducente del tram, un altro un commesso viaggiatore, due erano studenti, il resto contadini, gente comune che non avrebbe mai pensato di far male a qualcuno. Eppure, avevo un soldato francese morto di fronte a me, e come avrei voluto stringergli la mano! Gliel'avrei stretta e saremmo diventati ottimi amici perché non era che un ragazzo, proprio come me. Un ragazzo che aveva dovuto combattere con le armi più crudeli contro un uomo che non aveva niente di personale contro di lui, che vestiva l'uniforme di un'altra nazione e parlava un'altra lingua ma che aveva un padre, una madre, una famiglia. Così, a volte, mi sveglio di notte, zuppo di sudore, perché rivedo gli occhi del nemico che ho ucciso⁴⁷.

⁴³ D'AQUILA, *Io, pacifista in trincea*, 90.

⁴⁴ Il soprannome degli italiani in Ungheria.

⁴⁵ Kókay László szegedi önkéntes doberdói naplója, in *From the Front*, 203.

⁴⁶ E. DI STEFANO, *Il nostro Carso. Ricordi della grande guerra*, Archivio Diaristico Nazionale, MG/02.

⁴⁷ FAULKS - WOLF, *A Broken World*, 172.

L'italiano Nunzio Coppola raccontava al padre che nel furore della mischia aveva dovuto uccidere «quasi a bruciapelo» un nemico che gli era venuto addosso con la baionetta e ora ne era rimasto particolarmente impressionato:

egli mi cadde addosso insanguinandomi la giubba che ho portata così imbrattata per tutto un mese sino al 23 scorso che mi giunse la nuova. L'immagine di quel giovanetto che impallidi sotto i miei colpi e allargò le braccia lasciando cadere il fucile e, nel cascarmi addosso, fece come per abbracciarmi senza dire una parola, mi si presenta continuamente alla vista e molte notti la sogno. Molte volte penso a tante cose strane, ma non mi riesce di cacciarlo dal pensiero. Io non ne seppi il nome e non lo potrò mai sapere, ma non so perché pensavo con insistenza alla madre che lo aspetta⁴⁸.

Sebbene non manchino testimonianze di segno opposto, cioè di combattenti realmente esaltati dal furore bellico o sinceramente convinti della necessità del conflitto, non è un azzardo dire che nella maggior parte degli scritti a noi giunti, anche laddove è presente una certa ritrosia del racconto o una forma di autocensura, è costante una sottesa avversione nei confronti della guerra o comunque una dolente rassegnazione. C'è sempre, in ogni caso, nei soldati la convinzione che il conflitto che si sta svolgendo non risponda a nessuna logica già sperimentata in precedenza ma sia, per molti aspetti, totalmente inedito. Tra le testimonianze che, invece, esprimono esplicitamente il desiderio di pace, è significativo, da questo punto di vista, il diario dell'ungherese János Papp, in una delle cui pagine l'autore, catturato dai russi e poi trasferito in una prigione di guerra italiana, scrive questa poesia che ha per titolo un'evocazione di speranza: *Vieni Pace!*

Da tanti anni imperversa la guerra,
e questo spargimento di sangue non vuole finire.
Brucia il mondo.
E chissà dove saranno altre fiamme?

⁴⁸ N. COPPOLA, *Un professore al fronte. Diari e lettere di guerra e di prigionia*, a cura di G. COPPOLA - M. COSTANTINI, Udine 2011, 42-43, citato in ANTONELLI, *Storia intima della Grande guerra*, 188.

Tutto il mondo soffre di questo danno.
Tra le rovine corre piangendo la tristezza.
Tutti portano il lutto.
Tutta la Terra è diventata simile a un cimitero!
Non bastano i morti?
Non bastano i feriti?
Non bastano gli uomini muti?
Fermatevi, gente! Che volete?
La guerra che distrugge tutto?
Solo i pazzi aspirano alla lotta!
E... ci sono quei milioni che aspirano alla PACE!⁴⁹

Non va, infine, dimenticato che pure le donne giocarono un ruolo decisivo nel conflitto, con opere di assistenza in prima linea o nei paesi di provenienza dei militari. Raccogliere anche la loro voce è quindi fondamentale per avere un quadro ancora più completo delle vicende belliche di quegli anni. Ad esempio, in questo passaggio, tratto dal diario della scrittrice scozzese Sarah Macnaughtan, infermiera volontaria in Belgio, traspare tutta la sofferenza fisica e psicologica dei feriti:

un centinaio di letti tutti pieni di uomini in preda al dolore ci danno abbastanza da pensare ma è durante il sonno che le loro sofferenze impressionano di più. Alcuni di essi coprono la testa con il cuscino come pernici trafitte che si nascondono sotto le foglie d'autunno. Altri, invece, giacciono diritti e immobili e sembrano molto esili e smunti. Mi ha colpito il contrasto tra il luogo dove stanno, una sala da concerto ricca di colonne e con un palcoscenico bianco e ricco di decorazioni, e la tragica sofferenza che li divora⁵⁰.

Il ruolo delle donne va ulteriormente indagato perché esse, a più livelli, si resero anche portavoce del malcontento non solo per la sorte incerta dei militari ma, in generale, per il trattamento subito dalla popolazione civile che pativa nel quotidiano le restrizioni che il conflitto

⁴⁹ T. SZENTI, *Vér és pezsgő*, Budapest 1988, 380-81. Ringrazio Eszter Kovács per la traduzione.

⁵⁰ FAULKS - WOLF, *A Broken World*, 135.

imponereva⁵¹. La guerra aveva fatto emergere, per la prima volta, quanto all'interno della società europea le donne costituissero l'asse portante dello sviluppo umano e sociale e diede senz'altro occasione ai movimenti di rivendicazione femminista maggiormente organizzati di emergere all'interno di un dibattito che, sebbene ovattato dalla propaganda, era pur sempre presente. La presa in carico di funzioni e lavori solitamente svolti dagli uomini sembrò inoltre giovare, almeno in una prima fase, alle loro rivendicazioni, ma, a guerra terminata, le donne furono ancora una volta per lo più relegate, tranne qualche eccezione, alla sola cura della casa e della famiglia. La riflessione femminile sulla guerra, sia in forma organizzata che spontanea (si pensi alle proteste 'per il pane e per la pace' tipiche in Italia delle aree più rurali) costituirà, tuttavia, una forma di resistenza e un'eredità che si consolideranno alla fine della Seconda guerra mondiale dando, anch'esse, una spinta al processo di integrazione europeo⁵².

Sebbene molti degli europei del tempo faticassero a immaginare per le nazioni in quel momento guerreggianti un futuro fatto di dialogo e cooperazione – «va la balda gioventù e o non torna o viene sui carri con le carni lacerate e bruciate e attraversate da schegge di granate o da pallottole infuocate della mitragliatrice. Un abisso d'odio separerà nei secoli le nuove generazioni dei popoli d'Europa. Addio socialismo e fratellanza umana» scrisse, ad esempio, il tenente siciliano Giuseppe Carruba Toscano nel suo diario⁵³ – fu proprio da questo contesto di morte che le migliori menti del continente trassero una prima ispirazione per un mondo di pace. La scrittrice inglese Vera Brittain, avendo compreso «che la logica della storia risiede sempre dalla parte dell'internazionalismo», si domandava se fosse «possibile insegnare alle nuove generazioni a percepire quella logica

⁵¹ G. PROCACCI, *Le donne e le manifestazioni popolari durante la neutralità e negli anni di guerra (1914-1918)*, «Dep», 31 (2016), 87-121.

⁵² E. GUERRA, *Associazionismo internazionale delle donne e politiche di pace nella Prima guerra mondiale*, «Parolechiave», 2 (2008), 121-35.

⁵³ CARRUBA TOSCANO, *Stasera sull'Hermada nessun colpo*, 15.

prima che gli odi e le passioni generate dall'ultima guerra portassero quel mondo stanco e tormentato a un'altra»⁵⁴. E aggiungeva:

forse non sembrava che noi, la generazione della guerra, saremmo stati capaci di fare tutto ciò che un tempo avevamo sperato per la ricostruzione della civiltà. [...] Forse, dopotutto, la cosa migliore che noi sopravvissuti potevamo fare era non dimenticare, e trasmettere ai nostri successori ciò che avevamo vissuto, nella speranza che, quando fosse venuto il loro giorno, avrebbero avuto più potere di cambiare lo stato del mondo rispetto alla nostra generazione ormai fallita e distrutta. Se solo la grandiosità che noi abbiamo volto alla distruzione potesse spingere loro verso la creazione, se il coraggio che abbiamo dedicato alla guerra potesse essere impiegato per cercare la pace, allora davvero il futuro potrebbe vedere la redenzione dell'uomo invece della sua ulteriore discesa nel caos⁵⁵.

Che le trincee raffigurassero un primo accenno all'Europa dei popoli che inconsapevolmente i soldati delle due parti stavano costruendo lo scrisse il pacifista e premio Nobel per la letteratura Romain Rolland, auspicando un progetto politico unitario:

si avvinghino e si mordano pure, la stessa loro lotta a corpo a corpo li lega! Per quanto facciano, quegli eserciti che si sgozzano son diventati tra loro meno lontani di cuore di quanto l'erano quando non si erano ancora affrontati. Possono uccidersi, ma non più ignorarsi. [...] Numerose testimonianze, dagli opposti fronti, ci hanno fatto conoscere chiaramente questo reciproco desiderio, pur combattendosi, di leggersi l'un l'altro negli occhi: questi uomini che, dalle loro trincee alla trincea di fronte si spiano per prendersi di mira, sono forse nemici, ma non più estranei. Un giorno prossimo, l'unione delle nazioni d'Occidente formerà la nuova patria. Essa stessa non sarà che una tappa sulla via che conduce alla più vasta patria: l'Europa⁵⁶.

⁵⁴ V. BRITAIN, *Generazione perduta. Testament of Youth*, trad. it. di M. D'EZIO, Firenze 2017, 601.

⁵⁵ *Ibid.*, 605-06.

⁵⁶ R. ROLLAND, *La via che sale a spirale*, «L'Ordine Nuovo», 1° maggio 1919, 8, poi ripubblicato in R. ROLLAND, *I precursori*, Roma 1921, 15-24. Sul tema si veda R. H. RAINERO, *Romain Rolland dal pacifismo nella Grande guerra all'idea dell'unità europea*, in *Grande Guerra e idea d'Europa*, a cura di C. G. LACAITA, Milano 2017, 11-27.

Quanto detto sinora assume un significato ancora più concreto se riflettiamo sul fatto che proprio dietro al progetto poi denominato ‘Unione Europea’, nato sulle macerie dell’Europa del 1945, non ci sono solo le distruzioni materiali e umane del secondo conflitto mondiale ma c’è anche, e prima di tutto, il dramma della Grande guerra. Come ha ricordato lo scrittore Paolo Rumiz, anzi, «le premesse per una grande fraternità continentale sarebbero state perfette nel 1918, per la memoria recente del disastro. Lo sarebbero state se una pace infelice non avesse suggellato il massacro sostituendo il vecchio ordine con un ordine nuovo e peggiore»⁵⁷. In questo senso, oltre a leggere le testimonianze di scrittura *popolare* proprie dei semplici combattenti, può giovare, allora, tornare alla biografia personale di alcuni dei padri fondatori o ispiratori dell’Unione. Il francese Jean Monnet, ad esempio, costituisce «uno dei frutti più maturi che la Prima guerra mondiale ci abbia dato»⁵⁸. Riformato per motivi di salute, nel 1914 decise comunque di mettersi al servizio non della patria ma dell’alleanza franco-britannica, promuovendone la cooperazione nell’ambito della gestione delle risorse necessarie al conflitto. Erano le prime prove di un metodo politico-istituzionale che non avrebbe mai più abbandonato e di ciò troviamo traccia nelle sue memorie⁵⁹. Quanto aveva vissuto in prima persona negli anni della Grande guerra rivestì una fondamentale importanza quando, al termine del secondo conflitto mondiale, lavorò per salvaguardare il rinnovato patrimonio di libertà e rispetto dei diritti umani, con l’obiettivo di passare dalla ‘Europa delle patrie’ alla ‘Europa dei popoli’.

Dal canto suo, Alcide De Gasperi, lo statista italiano che contribuì alla ricostruzione della politica e dell’economia dell’Italia dopo la Seconda guerra mondiale, e che fu fra i primi che si impegnarono nella costruzione dell’Europa unita, in un significativo articolo apparso su «Il Trentino» nell’agosto del 1908 e intitolato *La guerra*

⁵⁷ S. RUMIZ, *L’Europa è nata in trincea*, in VISSOL, *Toby, dalla pace alla guerra*, IX.

⁵⁸ D. PREDÀ, *Jean Monnet: cooperazione europea e integrazione*, in *Guerra e idea d’Europa*, 196.

⁵⁹ J. MONNET, *Cittadino d’Europa*, pref. di G. NAPOLITANO, Napoli 2007 [ed. or. *Mémoires*, Paris 1976].

universale del 191..., si era spinto a prevedere lo scoppio di un conflitto mondiale nel periodo compreso tra il 1911 e il 1914, e con esso un rivolgimento epocale dell'ordine politico internazionale: «non poche ragioni – sottolineava – permetterebbero [...] agli astrologhi dell'avvenire di profetizzare il prossimo decennio come uno dei più importanti e decisivi della storia del mondo». «Se questa avverrà – continuava De Gasperi – nessun profeta può assicurare. Ma è certo che quell'epoca sembra già segnata sin d'ora come quella di una terribile scadenza, come una data fatale e catastrofica per la povera umanità, come quando nei secoli remoti si profetizzava la fine del mondo»⁶⁰. E precisava:

tutti parlano di cannoni, di obici, di mitragliatrici di anime e di calibri, di corazze e di cotone fulminante con la massima disinvoltura e con la più grande competenza del mondo. Se vi trovate in un circolo d'amici e vi rivelate poco sicuri nella balistica, correte il pericolo di passare per un ignorante tanto fatto [...]. Ecco che cos'è la società moderna, o idealisti impenitenti!⁶¹

Come ha osservato Maurizio Cau,

la Grande guerra non aveva solo allargato i confini dello spazio politico, ma aveva reso evidente la necessità di un ordine internazionale fondato sulla pace. Nella biografia politica degasperiana l'esperienza della guerra fece anche questo, radicalizzò i suoi convincimenti circa l'importanza di dare forma a strutture politiche e giuridiche capaci di evitare che il mondo ripiombasse nelle tenebre del conflitto universale. Intorno al suo approccio realista si saldarono così le istanze di un pacifismo saldamente ancorato ai principi dell'universalismo cattolico. Non stupisce, pertanto, che l'esperienza e gli insegnamenti tratti dall'inutile strage (primo fra tutti quello dei limiti legati a ogni forma di costrizione e persecuzione delle minoranze na-

⁶⁰ M. CAU, «Una svolta della storia». *De Gasperi e la Grande Guerra*, in *Silenzio delle patrie e fedeltà trentina. De Gasperi nella Prima Guerra Mondiale*, a cura della Fondazione Trentina Alcide De Gasperi, Lectio Degasperiana svoltasi a Pieve Tesino il 18 agosto 2014, www.degasperitn.it/353/Silenzio-delle-patrie-e-fedelta-trentina.pdf, 9.

⁶¹ *Ibid.*, 10.

zionali) siano ridonati nell'esame attento che De Gasperi fece della fragilità degli organismi internazionali sorti nel dopoguerra e nell'osservazione dell'incrinatura dell'ordine politico continentale che negli anni Trenta avrebbe progressivamente fatto ripiombare l'Europa in un clima di insicurezza paragonabile a quello sperimentato nei primi anni Dieci⁶².

Di tutto questo si trova traccia nella sua successiva attività politica spinta alla costituzione dell'Europa unita. Il 15 novembre 1950, a conclusione di un dibattito sulla politica estera ed europea in Senato, e prima della votazione di una mozione parlamentare «per l'Unione Europea» (poi approvata), De Gasperi interveniva in aula per puntualizzare le posizioni politiche del Governo:

[...] Una cosa vorrei osservare: vi pare veramente educativo, pedagogico, di mettere in ridicolo questa idea, di minimizzarne l'importanza, di considerarla come una costruzione del tutto ipotetica, senza nessuna base? [...] Siate invece orgogliosi di accettare questo tentativo di dilatazione nella vita politica, questa affermazione di fraternità; accettate questo principio perché tutti assieme crederete nell'umanità e crederete nella vita libera. [...] E, tutto sommato, mi pare, che sia ancor più realistico pensare che col favore di particolari circostanze sia possibile giungere a creare un organismo politico economico, unitario, federativo in Europa, vincolato cioè a patti di collaborazione e di solidarietà, piuttosto che ritenere insormontabili in eterno le attuali frontiere. [...] Non vi è dubbio, ché, altrimenti, non ci sarebbe che da rinserrarsi, diventare nazionalisti, cercare la soluzione di tutti i problemi all'interno. Badate bene che quando diciamo che non siamo nazionalisti, lo intendiamo in questo senso, che cioè non vogliamo la soluzione di tutti i problemi attraverso la forza della nazione, attraverso l'iniziativa nazionale, e non diciamo qualche cosa che limiti le nostre forze reali, che diminuisca, comprima e deprima il nostro sentimento nazionale italiano: la base di tutte le cooperazioni è la nazione, in un consorzio di nazioni libere. [...] Qualcuno ha detto che la federazione europea è un mito. È vero, è un mito nel senso soreliano. E se volete che un mito ci sia, ditemi un po' quale mito dobbiamo dare alla nostra gioventù per quanto riguarda i rapporti fra Stato e Stato, l'avvenire della nostra Europa, l'avvenire del mondo, la sicurezza, la pace, se non questo sforzo verso l'unione? Volete il mito della dittatura,

⁶² *Ibid.*, 17.

il mito della forza, il mito della propria bandiera, sia pure accompagnato dall'eroismo? Ma noi, allora, creeremmo di nuovo quel conflitto che porta fatalmente alla guerra. Io vi dico che questo mito è mito di pace; questa è la pace, questa è la strada che dobbiamo seguire⁶³.

Come spero sia emerso dalle pagine precedenti, riflettere sugli scritti e sul pensiero dei testimoni della Grande guerra – sia delle persone comuni, sia di coloro i quali sarebbero stati in seguito esponenti di spicco della classe dirigente europea – risulta un'operazione preziosa che ci consente di esaminare il vissuto di quella generazione e, al tempo stesso, a distanza di un secolo da quegli eventi, di riaffermare, mediante le loro lettere, i diari e le memorie, il ripudio della guerra «come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali» (Costituzione Italiana, art. 11) e per cogliere meglio le opportunità che l'Europa unita offre.

In quest'ottica, la Grande guerra, a rileggerla oggi, può costituire, a più livelli e a partire dai più giovani, una tappa determinante nel percorso di elaborazione di un'identità europea comune. Per dirla ancora con le parole di Rumiz, oggi forse «proprio quelli che vivono con entusiasmo la scommessa europea, che più godono dei benefici dell'euro, della pace e della libertà di scambio, proprio loro fanno più fatica a concepire quell'atto di demenza autodistruttiva che è stata la guerra mondiale numero uno»⁶⁴. A differenza dei giovani europei nati sul finire del XIX secolo, del resto – e da qui è partita la nostra riflessione –, i giovani cresciuti tra la fine dello scorso e l'inizio di questo secolo non sono chiamati a combattere contro i 'fratelli' degli altri paesi ma, anzi, partecipano a progetti di scambio culturale come l'*Erasmus* (dal 2014 *Erasmus Plus*) che, nato nel 1987, a trent'anni dalla sua istituzione, aveva già messo in rete circa quattro milioni di studenti dell'istruzione superiore (numero che sale a nove milioni se si includono anche gli studenti della formazione professionale, gli

⁶³ Senato della Repubblica, Atti parlamentari, Resoconto della seduta di mercoledì 15 novembre 1950, 20783-86.

⁶⁴ RUMIZ, *L'Europa è nata in trincea*, VII-VIII.

educatori, i volontari, gli animatori giovanili), sparsi in oltre trenta Paesi europei⁶⁵.

L'*Erasmus* ha consentito ai giovani europei di approdare a un interscambio pacifico simile, per certi versi, a quello in parte già sperimentato nell'Europa pre-1914, o in quella del secondo dopoguerra, con la differenza che se fino allo scoppio della Prima guerra mondiale e nel post 1945 a varcare, per ragioni di studio e di tirocinio, i confini dei propri stati nazionali era stato soltanto un ridotto gruppo sociale, in buona misura omogeneo, costituito, in massima parte, da individui delle famiglie più agiate, tale progetto è riuscito ad allargare, rendendolo questa volta più trasversale, almeno nelle intenzioni, il gruppo sociale di partenza, andando oltre una concezione nazionalista per cui i cittadini di un Paese europeo dovevano studiare all'estero soltanto se in condizioni familiari particolari.

Grazie a un programma simile, sebbene si sia lontani dai numeri-massa dei partecipanti a quella che è stata giustamente definita la 'guerra civile europea' del '14-'18, ma vicini più a quelli di una piccola (o grande, a seconda di come la si guardi) *élite*, si è formata, e auspicabilmente sta maturando, una generazione nuova che potrebbe di fatto sostenere, con un nuovo slancio, il progetto economico, politico e culturale dell'Unione Europea nel prossimo futuro⁶⁶. Nell'au-

⁶⁵ Proprio in occasione del 30. anniversario della nascita del progetto è stata diffusa la *Erasmus+ Generation Declaration*, precedentemente discussa e redatta da una comunità *on line* di oltre duemila persone, che ha avanzato trenta proposte per migliorare il programma. «Disuguaglianza di opportunità, migrazione e cambiamento climatico – si legge all'inizio di questa dichiarazione – sono alcuni esempi di questioni che continueranno a influenzare la nostra società. La storia dell'Europa ci dice che l'isolamento e il nazionalismo non sono la via da seguire. Problemi comuni richiedono soluzioni comuni». Vd. European Commission. Directorate-General for Education, Youth, Sport and Culture, *From Erasmus to Erasmus+. A Story of 30 Years*, Luxembourg 2018, 88-94.

⁶⁶ Vd. *Introduzione*, in *Generazione Erasmus? L'identità europea tra vissuto e istituzioni*, a cura di G. BETTIN LATTES - M. BONTEMPI, Firenze 2008, 7-17. Per uno studio sull'*Erasmus* come 'esercizio civico' facilitatore di un'identità europea comune si veda K. MITCHELL, *Student Mobility and European Identity: Erasmus. Study as a Civic Experience?*, «Journal of Contemporary European Research», 8 (2012), 491-518. Criticità e limiti del progetto sono invece evidenziate in E. SIGALAS, *Does ERASMUS Student Mobility Promote a European Identity?*, «Webpapers on Con-

spicio di chi per prima immaginò tale progetto già nel 1969 proprio come strumento pacifista e di comprensione e amicizia tra i popoli – la pedagoga italiana Sofia Corradi –, è facilmente prevedibile che in un futuro non troppo remoto la classe dirigente in senso lato, sia dei singoli Paesi sia dell’Europa in generale, sarà in larga maggioranza composta da quelle persone che costituiscono oggi la ‘popolazione studentesca universitaria’ e che all’interno di tale numerosa popolazione «la classe dirigente comprenderà molti di coloro che abbiano fruito di *ambedue* le seguenti esperienze: di avere fatto parte delle rappresentanze studentesche in organi accademici [...] e di avere *anche* partecipato al Programma Erasmus, i cui molteplici effetti, di crescita personale e di maturazione ai rapporti interculturali, vengono oggi sinteticamente indicati come ‘effetto Erasmus’»⁶⁷.

In molte delle testimonianze e dei resoconti dei partecipanti al progetto *Erasmus*, del resto, si possono cogliere bene tali effetti: accanto al senso di sorpresa per una prima esperienza lontano da casa («può sembrare stupido e infantile – racconta con un po’ di ingenuità nel suo diario Martina Mazzeo, studente *Erasmus* in Austria – ma fare per la prima volta la spesa da sola mi ha fatto provare una sensazione incredibile [...], mi ha fatto sentire adulta, indipendente, libera per la prima volta nella mia vita»⁶⁸), emergono quasi sempre il senso profondo di scoperta e di interesse verso un Paese, una lingua, una cultura differenti dalla propria. «Ho appreso una lingua e una cultura completamente diversi dal nostro – scrive Leonardo Scimmi, in scambio in Germania –, un modello di società efficiente, pragmatico, etico e magari un po’ freddo – protestante e molto razionale – meno passionale, ma non per questo meno attraente. Ho incontrato persone con cui sono ancora oggi in contatto. Di fatto oggi sono ancora al-

stitutionalism & Governance beyond the State», 2 (2009), e K. OBORUNE, *Becoming More European After ERASMUS? The Impact of the ERASMUS Programme on Political and Cultural Identity*, «Epiphany. Journal of Transdisciplinary Studies», 6 (2013), 182-202.

⁶⁷ S. CORRADI, *Erasmus ed Erasmus Plus. La mobilità internazionale degli studenti universitari*, Laboratorio di Educazione Permanente, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre, Roma 2015, 102.

⁶⁸ M. MAZZEO, *Diario di una studentessa in Erasmus*, Roma 2019, 7-8.

l'estero, il mio Erasmus invero non è mai finito»⁶⁹. «Durante il mio scambio Erasmus – afferma Stefano Scagliarini, studente *Erasmus* in Portogallo – ho avuto l'opportunità di conoscere nuove culture e persone e di vivere in un nuovo paese godendo appieno della sua realtà. Questa particolare esperienza è anche in grado di trasmetterti sentimenti di speranza, ottimismo e unione in modo virtuoso per prendersi cura del prossimo. L'Unione Europea con il programma Erasmus ha decisamente cambiato la mia vita»⁷⁰.

Tuttavia, la strada da percorrere è ancora lunga e non tutto oro è ciò che luccica. Un'indagine condotta nel 2014 su degli studenti catalani di rientro dall'esperienza *Erasmus*, ad esempio, ha mostrato che alcuni di essi avevano un più alto livello di scetticismo nei confronti del progetto europeo (studenti nel Regno Unito), un più forte sentimento di fedeltà con la Catalogna (studenti in Italia e Danimarca) o anche con la nazione ospitante (Italia), ma mai con l'idea di Europa, andando contro la tesi per la quale vivere in un diverso paese europeo avrebbe migliorato le loro identità e cittadinanza europee. A parere dei ricercatori, ciò «sembra essere dovuto all'immersione nella cultura del contesto ospitante, che insegna agli studenti più delle specificità di quella cultura. Anche se l'Europa è la somma di tutte le diversità culturali e linguistiche che contiene, il legame tra un'unica cultura e un'entità multiculturale è ancora lontano dall'essere una realtà». Lo studio ha però dimostrato che l'identificazione con l'identità europea emerge quando gli studenti si presentano in contrasto con altre entità sovranazionali, come l'Asia, o paesi che si considerano esclusi dal blocco dei paesi occidentali. Ma, in questo senso, «gli studenti potrebbero non vedersi come distintamente europei, quanto piuttosto come occidentali»⁷¹.

⁶⁹ L. SCIMMI, *Europa riformista. Generazione Erasmus, Brexit e Stati Uniti d'Europa*, Roma 2017, 11.

⁷⁰ EUROPEAN COMMISSION, *12 People, 12 Life-changing Erasmus Stories*, 8 ottobre 2020, <https://europeancommission.medium.com/12-people-12-life-changing-erasmus-stories-650c64e8cf87>.

⁷¹ E. LLURDA - B. GALLEGÓ - L. BALSÀ et al., *Erasmus Student Mobility and the Construction of European Citizenship*, «Language Learning Journal», 44 (2016), 323-46.

Ciononostante, il pensarsi sia *localmente* che *globalmente* sembra ormai un'operazione inevitabile, tanto che si parla compiutamente di 'tre anelli di cittadinanza' – locale, europea e globale – come prospettiva generale più che plausibile da qui al prossimo futuro⁷². Per quanto riguarda la seconda delle tre dimensioni, spiegare cosa voglia dire essere 'cittadini europei' e definirsi tali non è una faccenda semplice, perché rimanda alle radici non solo del progetto politico europeo ma dell'Europa stessa, divisa tra chi la vorrebbe ancorata a solide radici cristiane e greco-latine e chi propende per una visione più secolarizzata e illuminista del continente. Il concetto di cittadinanza europea, stabilito per la prima volta dall'articolo 8 del Trattato di Maastricht, entrato in vigore nel 1993, non sembra spesso infatti corrispondere a una cultura della 'comune appartenenza'⁷³. Domandarsi se il programma *Erasmus* stia effettivamente creando la «prima generazione di giovani cittadini europei» e che tipo di identità si stia formando è allora un'operazione che è necessario compiere⁷⁴.

Per costruire il 'popolo europeo' – con tutti i dubbi e i limiti che l'uso di questo termine può comportare⁷⁵ – occorre per i più giovani sapere 'chi sono' e 'dove andranno' e per fare ciò essi devono, in primo luogo, «recuperare il senso della storia, il continuo dialogo tra passato e presente»⁷⁶. Il rischio, infatti, è che, scomparso il ricordo delle guerre mondiali da parte dei testimoni diretti, la memoria collettiva, che per sua natura è inevitabilmente selettiva e incompleta, dia credito soltanto alla narrazione autoreferenziale – e schiacciata spesso solo su questioni di natura economica – che l'Unione Europa

⁷² G. BARZANÒ - E. ZACCHILI, *Cittadinanza europea e cittadinanza globale: tra appartenenza e valori*, in *Diventare cittadini europei. Idee, strumenti e risorse per un'educazione consapevole all'Europa*, a cura di P. CORBUCCI - M. FREDDANO, Torino 2018, 264.

⁷³ F. GUI, *La storia e il senso attuale dell'idea di cittadinanza europea*, in *Diventare cittadini*, 21-32.

⁷⁴ J. CHERRY, *Citizenship, Nation-building and Identity in the EU. The Contribution of Erasmus Student*, London 2020.

⁷⁵ C. MALANDRINO, *La lotta per la costruzione del 'popolo europeo' (da Spinelli a Habermas e oltre)*, in *Idee d'Europa*, 99-133.

⁷⁶ G. SAPUTO, *I giovani e la generazione Erasmus, una risorsa per il futuro dell'Europa*, in *Diventare cittadini*, 218.

dà di sé o che gli stati membri danno di essa. Una visione del genere si appiattisce facilmente solo sull'oggi, e sulle sue problematiche contingenti, quando invece occorrerebbe costruire una narrazione e comunicazione più ampia che consideri il progetto di integrazione europeo come un cammino tuttora in corso e non come qualcosa di ormai compiuto. Si potrebbe paragonare l'Unione Europea a un'infrastruttura che necessita di costante manutenzione: dato che ogni intervento di riparazione inevitabilmente ha un costo, la comunità dei cittadini europei deve percepire tale operazione come 'conveniente', e visto che il principale scopo di un'entità sovranazionale come l'UE è preservare la pace collettiva ne deriva che la comunità dei cittadini europei deve trovare 'conveniente' perseguire politiche orientate verso la pace. Se, per citare un famoso libro di Altiero Spinelli, autore con Ernesto Rossi del celebre *Manifesto di Ventotene*, «l'Europa non cade dal cielo»⁷⁷, riflettere sulle memorie di una generazione vittima di un nazionalismo esasperante e cieco, come quella della Grande guerra, potrà allora senz'altro giovare agli appartenenti dell'attuale o delle future 'generazioni Erasmus' per costruire un'Unione sempre più improntata ai principi di pace, democrazia, libertà e diritti umani.

Il saggio propone una riflessione sul contributo che le testimonianze dei combattenti della Prima guerra mondiale, provenienti dai diversi fronti, possono dare al dibattito pubblico circa il valore da attribuire al progetto dell'Unione Europea, mettendo a confronto la 'generazione perduta' del '14-'18 con quella che attualmente può godere di opportunità di scambio quali il progetto 'Erasmus'.

The essay offers a reflection on the contribution that the testimonies of World War I combatants from the various fronts can make to the public debate about the value to be placed on the European Union project, comparing the 'lost generation' of 1914-1918 with those who can currently enjoy exchange opportunities such as the 'Erasmus' project.

⁷⁷ A. SPINELLI, *L'Europa non cade dal cielo*, Bologna 1960.

Articolo presentato nell'aprile 2022. Pubblicato online a giugno 2022.
© 2022 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 VII, 1 - 2022
DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3476