ARCHIVIO STORICO
PER
LA CALABRIA E LA LUCANIA

ANNO LXI (1994)

ASSOCIAZIONE NAZIONALE PER GLI
INTERESSI DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA
Via di Monte Giordano, 36 - Roma

ARCHIVIO STORICO PER LA CALABRIA E LA LUCANIA

Prezzi d'abbonamento: per un anno L. 40.000; Estero L. 50.000.

Aut. Trib. di Roma n. 3158 del 23-2-53

NORME PER I COLLABORATORI

La rivista accoglie scritti di riconosciuto carattere scientifico riguardanti la storia politico-economica della Calabria, della Basilicata, e delle terre facenti parte della Lucania augustea dall'età classica all'attuale.

Gli scritti dovranno pervenire in copia dattiloscritta e nella forma definitiva, muniti di tutto l'apparato di note. Principali norme tipografiche per queste ultime: titoli in corsivo; citazioni ulteriori della stessa opera con solo cognome dell'autore, titolo in forma abbreviata, indicazione delle pagine. Citazione delle riviste: titolo fra virgolette, annata in numeri romani, indicazione dell'anno solare fra virgole, indicazione delle pp.
Abbreviazioni più usuali: p., pp., fol. o foll., cfr., sg., sgg.
Citazioni fra virgolette; in corsivo le parole singole straniere.

Le bozze saranno inviate agli autori per la correzione una sola volta; le seconde bozze su esplicita richiesta da parte degli autori stessi. Ai collaboratori saranno date in omaggio 30 copie di estratti (con copertina) di ciascuno scritto che non superi i due sedicesimi. Per gli estratti in più gli autori sono pregati di prendere accordi diretti con la tipografia. Per le illustrazioni fotografiche si prenderanno accordi di volta in volta circa la relativa spesa.

Non si restituiscono i dss. dei lavori pubblicati, mentre i dss. non pubblicati verranno restituiti a richiesta.

ARCHIVIO STORICO
PER
LA CALABRIA E LA LUCANIA

ANNO LXI (1993)

ASSOCIAZIONE NAZIONALE PER GLI
INTERESSI DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA
Via di Monte Oliveto, 36 - Roma

ARCHIVIO STORICO
PER
LA CALABRIA E LA LUCANIA

ANNO LXI (1994)

ASSOCIAZIONE NAZIONALE PER GLI
INTERESSI DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA
Via di Monte Giordano, 36 - Roma

SCRITTURE LATINE DI ETÀ NORMANNA NEI DOCUMENTI DEL MONASTERO DI S. ELIA DI CARBONE (*)

1. Dal punto di vista della storia della scrittura latina, il Mezzogiorno mostra un dominio praticamente incontrastato della beneventana dal IX secolo alla conquista normanna; nella prima metà del XIII secolo, invece, come notava a suo tempo Alessandro Pratesi,

il panorama è completamente diverso: la beneventana sopravvive nella tipizzazione cassinese nei centri di più tenace tradizione, mentre il tipo di Bari è pressoché estinto (...). Largamente diffusa è invece la scrittura minuscola di gusto gotico, sia nelle espressioni accurate dell'uso librario sia in quelle più minute e più sciolte dell'uso documentario, che riesce a penetrare anche in ambienti in cui la beneventana si era consolidata

(*) Bibliografia aggiornata alla metà degli anni '80: *Monasticon Italiae. III. Puglia e Basilicata*, a cura di Giovanni LUNARDI - Hubert HOUBEN - Giovanni SPINELLI, Cesena 1986, pp. 180-181.

Abbreviazioni utilizzate nel testo:

ADP = Roma, ARCHIVIO DORIA-PAMPHILJ, *Pergamene del monastero di S. Elia di Carbone*;

BRECCIA = Gastone BRECCIA, *Archivum Basilianum. Pietro Menniti e il destino degli archivi monastici italo-greci*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 71 (1991) pp.14-105;

HOLTZMANN = Walther HOLTZMANN, *Papst-, Kaiser- und Normannenurkunden aus Unteritalien. V. S. Elia di Carbone*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 36 (1956) pp. 34-85;

FALKENHAUSEN = Vera von FALKENHAUSEN, *Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna*, in corso di stampa;

ROBINSON = Gertrude ROBINSON, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone*, in *Orientalia Christiana* 11 (1928) pp. 271-348, 15 (1929) pp. 121-275 e 19 (1930) pp. 7-197.

Sulla corretta denominazione del monastero cfr. *Monasticon Italiae* cit., p. 180: «Fino al 1134 il mon. è attestato soltanto come mon. di S. Anastasio (o senza titolo); a partire dal 1141 è attestato sempre come mon. di S.

attraverso scuole scrittorie di notevole prestigio e di rara perfezione calligrafica (...) (1).

Tra questi due estremi — i secoli del dominio della beneventana e l'età sveva, quando la scrittura un tempo egemone è quasi un relitto e dominano ormai forme grafiche nuove — è compresa cronologicamente l'epoca normanna. Epoca di guerre di conquista e di unificazione; epoca in cui vengono distrutti i vecchi equilibri politici e riplasmata la *facies* culturale del Mezzogiorno attraverso l'incontro e l'armonizzazione di stimoli e modelli diversi ...

Si parla spesso dei Normanni come di maestri nell'arte del sincretismo, capaci di prendere quanto di meglio potevano offrire le civiltà sconfitte — longobarda, bizantina, araba — e creare una società nuova nel segno della *strenuitas* loro propria. È impossibile non pensarlo, forse, di fronte ai mosaici della Palatina o di Monreale, all'architettura della Zisa, all'eredità politica e ideale raccolta da Federico II; ma chi si accostasse allo studio delle scrittura latina dell'Italia normanna aspettandosi di trovare un riflesso di questo atteggiamento — di questa vera o supposta capacità di operare in ogni aspetto della cultura una difficile quanto affascinante *reductio ad unum* — resterebbe deluso. Da un lato, infatti, c'è la tradizione beneventana; dall'altro, nei non troppo numerosi manoscritti latini non vergati in questa scrittura e localizzabili con certezza nel Mezzogiorno normanno, c'è invece una tarda carolina che già risente del gusto gotico assumendo atteggiamenti molto vicini a quelli che caratterizzano, nell'Italia centro-settentrionale, la *rotunda* del secolo XIII (2).

Elia (o senza titolo) ad eccezione di un doc. del 1172 (HOLTZMANN, doc. 10), dove è menzionato come mon. di S. Anastasio, e di un doc. del 1173, dove è citato come mon. dei SS. Elia e Anastasio (ROBINSON, doc. LI)». Fatta questa premessa, per comodità del lettore nelle pagine che seguono useremo sempre la denominazione di S. Elia, affermatasi definitivamente a partire dalla metà del XII secolo.

(1) Alessandro PRATESI, *La scrittura latina nell'Italia meridionale nell'età di Federico II*, in *Archivio storico pugliese* 25 (1972), pp. 299-316, p. 300.

(2) PRATESI, *La scrittura latina* cit., p. 302. Per un elenco dei manoscritti del Mezzogiorno normanno non in beneventana cfr. *ibid.*, pp. 301-302. Anteriormente a quella del Pratesi, una tesi diversa era stata proposta da Jole MAZZOLENI, *Per lo studio della scrittura minuscola nell'Italia meridionale*, in *Papers of the British School at Rome* 24 (1956), pp. 60-64, la quale sosteneva una derivazione della tarda carolina di età normanna dalla «corsiva nuova»,

Due sistemi grafici che di norma si escludono a vicenda; di più, che si sovrappongono, il secondo conquistando i propri spazi talvolta a spese del primo, più spesso affermandosi in aree dove la beneventana era penetrata solo marginalmente o non era penetrata affatto. La nuova scrittura appare nel Mezzogiorno già perfettamente formata, e quasi senza precedenti nelle manifestazioni grafiche pre-normanne (3); è la scrittura dei conquistatori, in antagonismo inevitabile con la beneventana nelle regioni latinizzate, senza concorrenti dove il sostrato di alfabetizzati è costituito da Greci o da Arabi.

Questa «tarda carolina che già risente del gusto gotico» giunge dunque al seguito dei cavalieri normanni; o meglio, al seguito dei notai che accompagnano i nuovi signori del Mezzogiorno: come ha scritto ancora Alessandro Pratesi,

i notai della curia, venuti dal nord, impongono un modello che, sostanzialmente privo di artifici cancellereschi ed estremamente curato nell'esecuzione, si presta sia alla trasposizione libraria sia all'uso documenta-

che sarebbe stata dunque adoperata senza soluzione di continuità dai notai del Mezzogiorno in concorrenza con la beneventana libraria; ma per una confutazione circostanziata di quanto sostenuto dalla Mazzoleni cfr. — oltre al già citato articolo di Alessandro Pratesi — la precedente breve nota di Armando PETRUCCI, *Postilla alla questione: «beneventana» e non «beneventana» nei documenti dell'Italia meridionale*, in *Archivio storico per le province napoletane* 80 (1962) pp. 169-174.

(3) Cfr., ad esempio, i manoscritti *Casin.* 557 e 437, rispettivamente databili al X e all'XI secolo, che — come ha scritto Caterina TRISTANO, *Scrittura beneventana e scrittura carolina in manoscritti dell'Italia meridionale*, in *Scrittura e civiltà* 3 (1979) pp. 89-150, p. 137 — «mettono in luce in modo inquietante il problema della presenza già nel X-XI secolo della carolina come scrittura usuale — e non derivata dalla cultura normanna — in Italia meridionale, appannaggio di ambienti e persone lontane dai centri scrittori monastici che invece continueranno ancora per molto tempo ad usare la beneventana». Si tratta comunque di eccezioni alla regola, dovute essenzialmente ai legami esistenti tra Roma e Montecassino; o ancora, in area capuano-salernitana, alla compresenza e alla «collaborazione di scribi di cultura meridionale e di scribi di educazione carolina, che hanno operato in uno stesso centro, ma che hanno tenuto sempre ben distinti i due canoni, tranne forse nel caso del manoscritto di Leida» (*Vossianus lat.* Q. 1) «in cui si può scoprire un tentativo di uniformare le due scritture» (*ibid.*, p. 136). Ma il manoscritto di Leida è già di età normanna (fine XI secolo); degli altri citati dall'autrice, il codice di Zurigo, *Zentralbibliothek* C 128 è della prima metà del secolo XII; l'*Urb. lat.* 1415 e il *Vat. lat.* 3973 sono, rispettivamente, del XII-XV secolo e dell'anno 1178: tutti materiali che rientrano quindi nel-

rio, sia infine alle mille applicazioni pratiche della scrittura nell'uso quotidiano. Resta da vedere come abbia avuto tanta forza da sostituirsi all'impero della beneventana (4).

La forza che accompagna i vincitori è la forza della sua stessa semplicità, si potrebbe forse dire. Ma per verificare quanto fin qui delineato sulla vicenda della scrittura latina nel Mezzogiorno normanno bisogna avvicinarsi ai luoghi dello scontro, analizzare sul campo una per una le tante battaglie combattute dalla bene-

l'ambito cronologico che potremmo definire «dell'invasione della carolina e della resistenza della beneventana». Al di fuori del quale restano il *Bambergensis* E. III. 4 (Hist. 4), della prima metà del X secolo, in cui c'è effettivamente la compresenza di beneventana e carolina, ma che il Lowe localizzava a Nonantola (E.A. LOWE, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscle*, Oxford 1914, tav. XXVI) e la stessa Tristano «in una zona periferica dell'Italia meridionale, vicina al confine settentrionale e quindi maggiormente aperta alle influenze caroline» (TRISTANO, *Beneventana e carolina* cit., p. 94), e soprattutto il *Casin.* 230, prodotto a Capua alla fine del X secolo, dove tuttavia le due scritture coesistono senza influssi reciproci, tanto da indurre anche la studiosa italiana ad accettare, in questo caso, «l'ipotesi che il Lowe ha generalizzato per tutti i codici che presentano beneventana e carolina insieme, cioè che questo sia il frutto della collaborazione di un monaco di cultura settentrionale e di un confratello meridionale ambedue perfettamente a conoscenza della scrittura del proprio ambiente e sordi, per così dire, a stimoli esterni» (*ibid.*, p. 107). Altri materiali citati anteriori all'età normanna (*Casin.* 5, 1011-1022, probabilmente vergato nella zona di Chieti; *Laur.* S. Croce XVIII dextr. 10, probabilmente della prima metà dell'XI secolo e vergato in una zona al confine settentrionale del Mezzogiorno longobardo; *Vallic.* T. XVIII, anch'esso databile alla prima metà dell'XI secolo e prodotto nell'area di confine tra l'Italia meridionale e il Lazio) provengono da aree periferiche, dove contatti tra carolina e beneventana sono del tutto naturali ma anche destinati a restare senza grande rilievo nell'evoluzione ulteriore delle due scritture.

(4) PRATESI, *La scrittura latina* cit., p. 304. Cfr. anche PETRUCCI, *Postilla* cit., p. 173: «Ora è ben noto che l'adozione da parte dei notai meridionali, sia in Puglia, sia altrove, di una minuscola cancelleresca di tipo carolino, le cui testimonianze partono dagli ultimi decenni del secolo XI, fu dovuta non già ad una presunta sopravvivenza di tipi cosiddetti "minuscoli" in epoche anteriori (sopravvivenza di cui non esistono assolutamente prove dirette), ma al diffondersi in tutto il paese della carolina importata dai Normanni e adoperata nelle cancellerie ducali e comitali dei nuovi conquistatori. Fu proprio per influenza di questa minuscola cancelleresca, divenuta anche scrittura notarile ed estremamente diffusasi con la fondazione del regno normanno, che dal XII secolo la beneventana libraria accolse elementi di tipo minuscolo, mostrando così, come osservò già il Loew, "a declining sense of the traditions of the script"».

ventana — e non sempre, o comunque non subito perse (5) — di fronte all'incalzare della carolina, vale a dire

di quella che potremmo chiamare, non con l'intento di stabilire una nuova denominazione ma al solo scopo di richiamare con immediatezza il fenomeno di cui parliamo, la minuscola normanna (6).

I fondi archivistici offrono, come è ovvio, un materiale particolarmente promettente per un'analisi di questo tipo, perché localizzabile e databile quasi sempre con certezza. Si è scelto, in questo caso, lo studio delle pergamene del monastero greco di S. Elia di Carbone: per la dimensione del *dossier*, per la sua accessibilità, per la localizzazione geografica alla periferia estrema dell'area dominata dalla beneventana — meglio cominciare, in altre parole, con uno scontro minore, con una battaglia di retroguardia — e per un ultimo motivo, forse di maggior importanza, anche in questo caso già individuato da Alessandro Pratesi con la consueta chiarezza. Proprio i monasteri italo-greci, infatti, sembrano aver svolto un ruolo tutt'altro che secondario nella diffusione della minuscola normanna: perché

per i loro negozi privati gli archimandriti avevano la necessità sia di far tradurre in latino i documenti originariamente redatti in greco, sia di farne redigere altri direttamente in latino; nell'uno e nell'altro caso gli scribi non sono per lo più notai ecclesiastici educati all'uso della beneventana, ma o amanuensi pratici sia della scrittura greca che di quella latina, o notai laici di nomina ducale o comitale e poi regia che hanno curato la propria formazione su modelli cancellereschi (7).

Per analizzare le mani di questi scribi — come pure le tracce, più rare ma altrettanto interessanti, degli usi grafici dei «non professionisti» rimaste nelle sottoscrizioni autografe dei testimoni latini — abbiamo quindi affrontato lo studio del *dossier* del monastero greco di Carbone: una sessantina di docu-

(5) Cfr. quanto scrive Armando PETRUCCI, *Breve storia della scrittura latina*, Roma 1989, p. 121, a proposito della Puglia: «L'avvento dei Normanni non sembra abbia portato, almeno per tutto il secolo XI, a profonde modificazioni nell'uso grafico, in quanto anche signori normanni come Enrico di Montesantangelo (sul Gargano) furono indotti in un primo momento ad adottare la scrittura documentaria locale di tipo beneventano; né d'altra parte si conoscono manoscritti in tarda carolina o in gotica provenienti dalla Puglia prima del secolo XIII».

(6) PRATESI, *La scrittura latina* cit., p. 305.

(7) PRATESI, *La scrittura latina* cit., p. 305.

menti, quasi tutti tramandati da pergamene originali e, con tre sole eccezioni, conservati oggi presso l'archivio romano della casa Doria-Pamphilj (8).

2. Sul finire del X secolo Luca Karbounes, discepolo di san Saba il Giovane, fondò una piccola comunità monastica nella media valle del Sinni, dedicandola al martire Anastasio. Come molti altri monasteri bizantini anche quello fondato dal monaco Luca visse seminascosto nel suo isolamento selvaggio, protetto dalla sua stessa povertà; a differenza di altri, ebbe invece la fortuna di sfuggire alle devastazioni che accompagnarono l'arrivo dei Normanni nel Mezzogiorno.

L'età della conquista provocò anche nella Basilicata meridionale un notevole sconvolgimento. È del 1070/71 l'ultima donazione di un rappresentante della società propriamente bizantina a favore del S. Elia, che ci tramanda memoria della situazione confusa e dello stato d'animo dei Greci negli anni che vedono la definitiva affermazione normanna (9). In essa, infatti, lo spatarocandidato Giovanni narra come tempo addietro avesse concesso in usufrutto ad un monaco di nome Ilario alcuni beni già precedentemente concessi da suo padre, il tassiarca Kaloun, ad un altro monaco, dimostratosi poi incapace di metterli a frutto convenientemente; ma poco dopo la nuova assegnazione

τὴν ἅπασαν χώραν ἡμῶν τῶν ἐχθρῶν εἰς ἐξουσίαν παραλαβόντων, πάντα εἰς ἀφανισμὸν τέλιον γέγωναν. Οὐ μὶν ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν βασιλεικὸν στρατὸν φρούδον ἄρδην πεποιεκότες, πάντα ἀλλεινάλλος τὰ πράγματα γέγωναν (10).

(8) Vogliamo qui ringraziare per la sua cortesia l'archivista, Mrs. Iris Jones. I documenti di Carbone non conservati presso l'archivio Doria-Pamphilj sono, per l'esattezza, la donazione di Arnaldo di Craco del 1105, il privilegio del vescovo di Marsico Giovanni del 1134 (pergamene originali presso l'archivio della badia greca di Grottaferrata, cfr. *infra* a suo luogo); infine, la conferma di beni da parte di Nielis, fratello di Alessandro di Chiaromonte, datata 1102/03, e conservata soltanto in copia moderna in un foglio aggiunto all'appendice documentaria al *Chronicon carbonense* curata dal Menniti (Arch. Segreto Vaticano, fondo *Basiliani*, I, f. 109 = HOLTZMANN, doc. 3).

(9) ADP, perg. 57 = ROBINSON, doc. VIII.

(10) «(...) dopo che i nemici si impadronirono dell'intero nostro territorio, ogni cosa finì in rovina. E oltre a questo, essi sbaragliarono completamente l'armata imperiale, e tutto fu sovvertito (...)». Il testo qui riportato,

Ilario, in tali frangenti, decide di abbandonare i poderi e il piccolo monastero a lui affidati, dopo aver restituito ai legittimi proprietari l'atto con l'accordo di concessione (τὸ τῆς συμφωνήσεως χαρτίον). In un primo momento lo spatarocandidato Giovanni e suo fratello Nicola non prendono alcuna decisione, sperando forse in un evolversi favorevole della situazione generale; ma, al contrario, il disordine (ἀνωμαλία) dei tempi non fa che peggiorare, e i luoghi restano deserti ... Allora i due fratelli decidono di donare le loro proprietà (e non più soltanto affidarle in usufrutto revocabile) al monastero di Carbone, per evitarne la completa rovina e pensando di adempiere meglio, in tal modo, al testamento del padre.

La prassi di sottoporre una chiesa o un piccolo monastero abbandonato ad una fondazione più solida, che possa attraversare con maggior sicurezza tempi difficili, è normale in età bizantina. Tuttavia il documento dello spatarocandidato Giovanni è emblematico: proprio sull'estremo limite cronologico della dominazione imperiale nel Mezzogiorno, rappresenta l'estremo tentativo di salvare il salvabile, e mantenere in vita le tradizioni di spiritualità e di cultura in attesa di tempi più felici. Che non verranno mai, come sappiamo; ma l'epoca normanna non sarà comunque avara di fortuna nei confronti del monastero di Carbone.

Tutt'altro. Per il monastero greco la prima condizione dello sviluppo ulteriore è quella già accennata di aver attraversato indenne gli anni peggiori della guerra di conquista; la seconda, altrettanto fortuita, è di veder stabilirsi nelle immediate vicinanze un potente signore normanno, Ugo di Chiaromonte (11), che in breve ottiene per sé e per i propri eredi il controllo di una vasta zona a cavallo dei confini calabro-lucani.

I nuovi dominatori sanno che i monaci non sono soltanto dei santi uomini dediti alla preghiera, ma sono il punto di riferimento e i portavoce della comunità dei fedeli: in una regione che — come dimostra proprio la documentazione superstite — è abitata in grande maggioranza da Greci, i pochi Normanni devono necessariamente raggiungere un *modus vivendi* che consenta loro

in attesa di una nuova edizione critica (intrapresa recentemente da André Jacob per l'École Française de Rome), contiene alcune correzioni rispetto a quello della Robinson. La grafia del manoscritto è stata rispettata nella trascrizione.

(11) L'attuale Chiaromonte si trova infatti soltanto una dozzina di chilometri in linea d'aria ad oriente di Carbone.

di esercitare in sicurezza il potere acquisito con le armi. Così già nel 1074 Ugo di Chiaromonte dona all'igumeno Blasio il *tenimentum* di Carbone, aprendo una lunga consuetudine di benevolenza nei confronti del monastero, e costituendo un modello di comportamento per altri rappresentanti meno prestigiosi del nuovo ceto dominante normanno.

Ma c'è un'ultima circostanza che segna, a nostro avviso, la storia del S. Elia nei primi decenni dopo la conquista. I Chiaromonte si schierano infatti con Boemondo I nella lotta che lo oppone al duca di Puglia Ruggero Borsa; anzi, con il loro dominio, costituiscono il fianco meridionale della signoria del principe di Antiochia e Taranto, controllando una zona di grande rilievo strategico per le comunicazioni sia con la contea di Calabria e Sicilia sia, attraverso l'alta valle del Sinni, con l'estremità meridionale della Campania. Boemondo I e il suo omonimo figlio ed erede hanno tutto l'interesse a mantenere i migliori rapporti con i loro alleati e vassalli: ed un modo per rendere ad essi onore è quello di mostrare benevolenza verso il monastero di Carbone, cui la famiglia Chiaromonte è evidentemente legata e verso il quale mostra a più riprese ia propria prodigalità e la propria devozione (12); così ai privilegi dei signori locali si aggiungono quelli dei principi di Taranto, cui del resto gli igumeni del S. Elia si rivolgono come ai propri legittimi sovrani, ottenendone in cambio importanti benefici (13).

*

(12) Cfr. FALKENHAUSEN, p. 22: «Dal tenore delle pie donazioni fatte dai Normanni non traspaiono in alcun modo prevenzioni o preclusioni dei benefattori cattolici nei confronti del monastero greco: i donatori chiamano l'igumeno il loro padre spirituale, chiedono di essere commemorati nei dittici di Carbone e di diventare *universis beneficiis participes* (...)».

(13) In particolare l'igumeno Nilo ottiene da Boemondo II la chiesa di S. Maria di Scanzano, il ponte sull'Agri e l'annessa chiesa della Madre di Dio, e a Taranto il monastero di S. Bartolomeo (ADP, perg. 74 = ROBINSON, doc. XXVI, settembre 1124; ADP, perg. 77 = ROBINSON, doc. XXVIII, gennaio 1126). Cfr. quanto scrive Vera von FALKENHAUSEN, p. 30: «Non si deve sottovalutare l'importanza economica e culturale delle due donazioni: il ponte sull'Agri e S. Maria di Scanzano costituivano importanti tappe logistiche nell'itinerario dalla Basilicata meridionale a Taranto (...); S. Bartolomeo, invece, era la prima *dépendance* urbana di Carbone dopo l'acquisto di tanti *metochia* rurali».

Se la fortuna di Carbone è dunque legata, nel primo periodo normanno, ai Chiaromonte e agli Altavilla di Taranto, con l'unificazione ruggeriana si determina una svolta sensibile. Da luogo tra i più prestigiosi spiritualmente e forse tra i più ricchi economicamente del principato, il S. Elia diviene invece assai periferico rispetto al centro di gravità del regno, e certo non è in grado di rivaleggiare con l'archimandritato messinese del S. Salvatore, vero punto di riferimento per la società e la cultura greca dello stato ruggeriano. A questa marginalizzazione del suo ruolo si somma la disgrazia dei suoi principali benefattori, i Chiaromonte, che si ribellano all'autorità del sovrano e vengono puniti da Ruggero con la confisca dei beni, ridistribuiti tra nuovi vassalli: un avvenimento che non manca di avere ripercussioni negative sul patrimonio fondiario del monastero, i cui igumeni devono adesso lottare per far valere propri antichi diritti (14).

Ma con i successori di Ruggero II la situazione del S. Elia torna a migliorare. Il fatto forse di maggior rilievo di quest'epoca, per quanto riguarda la storia del monastero carbonese, è infatti la concessione all'igumeno Bartolomeo del potere archimandritale sui monasteri greci di una vasta quanto inedita provincia creata *ad hoc*. La decisione è presa da re Guglielmo II e comunicata con un privilegio bilingue che definisce anche i confini della giurisdizione del nuovo archimandrita, comprendenti una grandissima regione da Salerno a Melfi fino alla Calabria settentrionale (15); come ha scritto Vera von Falkenhausen,

> l'archimandritato di Carbone aveva decisamente una importante funzione spirituale, dal momento che la circoscrizione di sua competenza era priva di autorità religiose di rito bizantino (16).

Il prestigio del monastero di Carbone veniva così ad essere riaffermato in modo assai esplicito; a questo provvedimento ne

(14) Ne è rimasta traccia nella documentazione: ADP, perg. 85 = ROBINSON, doc. XXXVII, del luglio 1144, e ADP, perg. 86 = ROBINSON, doc. XXXVIII, dello stesso 1144, che testimoniano di un processo intentato dall'igumeno carbonese Ilario di fronte ai giudici regi della valle del Sinni contro Gilles di Calavra (attuale Calvera), insediato da Ruggero II in spregio ai diritti acquisiti dal monastero all'epoca della signoria dei Chiaromonte. Da notare che la giustizia normanna funziona a dovere, e Ilario ottiene soddisfazione.

(15) Il documento è conservato: ADP, perg. 94 = ROBINSON, doc. XLVI = HOLTZMANN, doc. 8.

(16) FALKENHAUSEN, p. 36.

fece seguito un altro, meno appariscente ma probabilmente dagli effetti altrettanto positivi sulla vita del S. Elia, e cioè il trasferimento, nel 1181, dello *ius benedictionis et totum ius episcopale et quodcumque aliud ius* sul monastero carbonese dal vescovo di Anglona all'abate di Monreale, fondazione prediletta da Guglielmo II (17). Come nota ancora Vera von Falkenhausen

possiamo immaginare che l'archimandrita di Carbone non avesse valutato negativamente il cambiamento di giurisdizione. Da un lato, per quanto riguarda gli obblighi sia economici sia religiosi di un monastero avviato bene, la dipendenza da un vescovo lontano è di regola più conveniente che quella dal diocesano locale; dall'altro, la giurisdizione dell'abate, poi arcivescovo di Monreale significava un notevole avvicinamento alla corte di Palermo. E infatti, da Guglielmo II a Federico II tutti i re di Sicilia non cessarono di considerare Carbone nei loro privilegi (18).

3. Come si è già accennato, quasi tutto ciò che resta dei documenti del monastero di S. Elia di Carbone è oggi conservato presso l'archivio Doria-Pamphilj: per l'età normanna (1074-1194), sessanta tra originali e copie, dei quali quarantasei greci (19), tredici latini e uno bilingue greco/latino (privilegio di Guglielmo II, 1168) (20). Come si vede, la prevalenza degli atti stipulati in greco è nettissima: suddividendo ulteriormente l'arco di tempo considerato in due periodi distinti (prima e dopo l'unificazione ruggeriana) si nota come nella prima età normanna il numero dei documenti greci rappresenti quasi il 90% del totale (venti su ventitre); nella seconda età normanna, tale percentuale scende a circa il 75% (ventisei su trentasette, senza considerare il privilegio bilingue di Guglielmo II). Queste percentuali sarebbero di

(17) Cfr. Carlo Alberto GARUFI, *Catalogo illustrato del tabulario di S. Maria Nuova in Monreale*, Palermo 1902, n. 29, p. 17.

(18) FALKENHAUSEN, p. 37.

(19) O meglio: quarantadue originali greci, quattro traduzioni latine da originali perduti (ADP, perg. 23 = ROBINSON, doc. XIV, del 1095/96; ADP, perg. 6 = HOLTZMANN, doc. 4, del 1104; ADP, perg. 38 = HOLTZMANN, doc. 5, del 1108; ADP, perg. 66a = ROBINSON, doc. XVIII, del 1112); ma anche queste traduzioni, ai fini di una valutazione del predominio dell'una o dell'altra lingua nella pratica documentaria della regione in età normanna, vanno ovviamente annoverate a tutti gli effetti tra gli atti stipulati in greco.

(20) Aggiungendo i tre *disiecta membra* citati *supra*, n. 8, il totale diventa di quarantasette documenti greci, quindici latini e uno greco/latino.

per se stesse sufficienti a dare un'idea del rapporto esistente tra scrittura latina e scrittura greca nella zona compresa tra la valle del Sinni e Taranto, che è la città cui guarda questa regione come al proprio capoluogo; ma si tratta di percentuali in qualche misura ingannevoli, e che vanno ulteriormente modificate a vantaggio dei documenti redatti in greco. Delle dieci pergamene latine superstiti dell'età del regno, infatti, una proviene da Salerno (21), una da S. Sofia (presso Lavello, una ventina di chilometri a nord-est di Melfi) (22), una è stata redatta a Messina dalla cancelleria di Guglielmo II (23), e una quarta conserva un atto di permuta stipulato a Bari (24): tutti documenti, quindi, che nulla ci dicono riguardo alla presenza o meno della scrittura latina in Basilicata (25).

E dunque: dalla conquista normanna all'arrivo degli Svevi l'archivio del monastero di Carbone ha conservato soltanto otto pergamene latine effettivamente redatte nell'arco costiero compreso tra le foce del Sinni e Taranto e nel suo retroterra (26);

(21) ADP, perg. 5a = ROBINSON, doc. XLV (copia parziale di una causa discussa nel marzo 1159 di fronte all'arcivescovo di Salerno).

(22) ADP, perg. 11 = ROBINSON, doc. XLVIa (donazione del settembre 1167).

(23) ADP, perg. 17 = HOLTZMANN, doc. 9 (privilegio del gennaio 1168).

(24) ADP, perg. 42 = ROBINSON, doc. L (dicembre 1171).

(25) Sempre per l'età del regno, bisogna aggiungere il privilegio latino del vescovo di Marsico (1134, conservato a Grottaferrata, cfr. *infra*), anch'esso geograficamente marginale rispetto all'area carbonese, anche se non quanto le quattro pergamene ora elencate.

(26) Per una ricerca di questo tipo, qualsiasi delimitazione geografica troppo precisa, o peggio ancora esemplata su confini moderni sarebbe a nostro avviso fuorviante; se da un lato è chiaro che documenti di Bari, Messina o Salerno non hanno nulla a che vedere — dal punto di vista della storia degli usi grafici e dell'alfabetizzazione — con la zona qui considerata, è anche chiaro come non sia possibile stabilire un confine netto della regione «carbonese». La cosa migliore è adattarsi in qualche misura al materiale d'archivio, che abbraccia un territorio compreso tra la Calabria settentrionale (Cerchiara, Mormanno) e Taranto; naturalmente, all'interno di questo territorio si potranno poi distinguere le immediate vicinanze del monastero, dove si concentra circa la metà delle testimonianze superstiti (le valli del Sinni e del Serrapotamo: da monte verso il mare, Carbone, Calvera, Teana, Chiaromonte, Colobraro, fino a Policoro sul litorale jonico, per nominare soltanto alcune delle località principali e più citate nelle pergamene del S. Elia). La fascia più ampia ha una valenza storico-politica precisa: corrisponde infatti alla signoria dei Chiaromonte, protettori normanni del monastero, e «guarda» verso Taranto, dei cui principi i Chiaromonte erano vassalli e

non solo, ma la distribuzione cronologica e geografica delle stesse è eloquente — 1074, Chiaromonte; 1105, Craco; 1170, Senise; 1172, Senise; ancora 1172, Senise; 1182, Senise; 1186, Mormanno; 1189, Senise. Due particolari risultano subito evidenti: il vuoto tra 1105 e il 1170 e la concentrazione a Senise — e come vedremo in quattro casi per mano di uno stesso notaio — di buona parte della documentazione stessa.

Da quanto ora esposto, quindi, sembra perfettamente lecito desumere che nella zona di Carbone si parlasse (e si scrivesse) in greco. Il latino era la lingua dotta dei conquistatori; ma ben presto questi ultimi reputano più conveniente abbandonarlo, almeno nella prassi documentaria, in favore del greco. Scelta obbligata o scelta meditata che sia, è comunque diffusa da un estremo all'altro della scala sociale: tanto i piccoli *milites* che gli orgogliosi principi di Taranto si servono di notai italo-greci, che redigono secondo la propria lingua e i propri formulari tradizionali la documentazione per i nuovi dominatori del Mezzogiorno.

Ma vediamo più in particolare, documento per documento, quali sono le tracce superstiti delle scritture latine di età normanna nelle pergamene di Carbone.

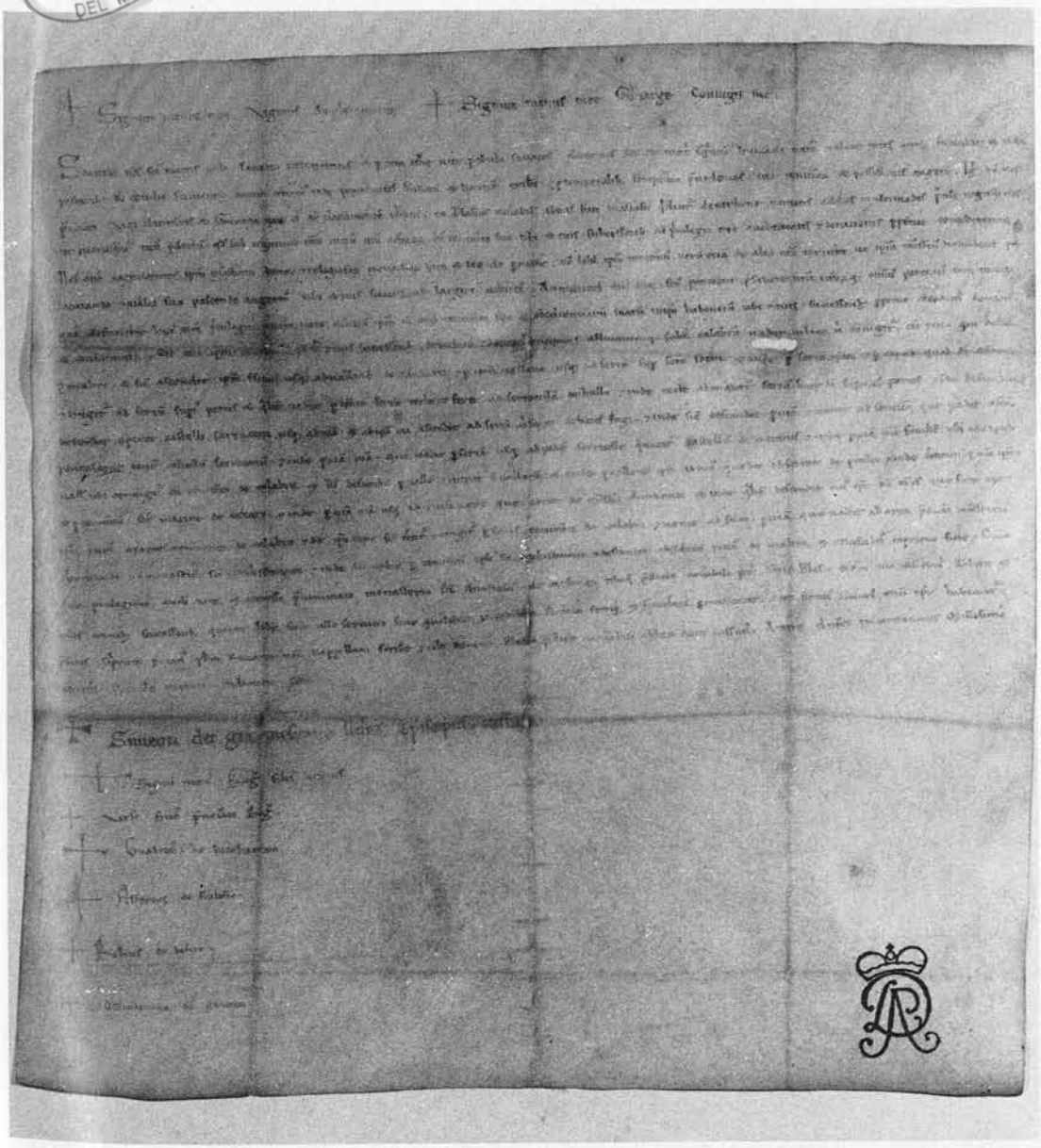
*

La più antica testimonianza giunta fino a noi è il privilegio latino emanato da Ugo di Chiaromonte e da sua moglie Giumarca a favore di Blasio, igumeno del monastero di Carbone (tav. 1) (27). Che si tratti di un originale latino è più che probabile: la datazione segue infatti lo stile dell'incarnazione e l'atto è vergato *per manus presbyteri Riccardi nostri capellani* (28).

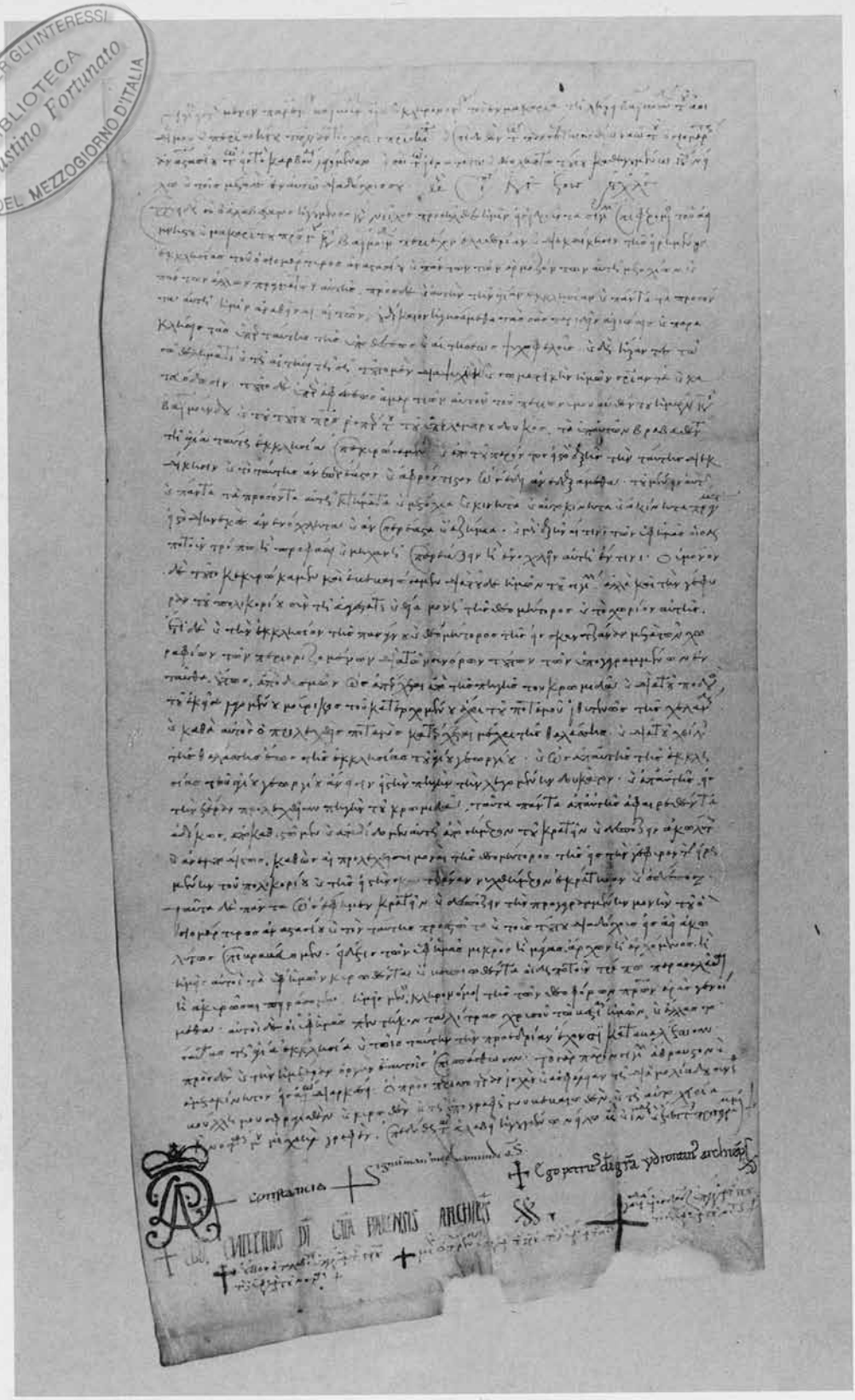
alleati; la fascia ristretta corrisponde più precisamente al ruolo economico e sociale del monastero sul territorio.

(27) ADP, perg. 39 = ROBINSON, doc. IX = HOLTZMANN, doc. 1.

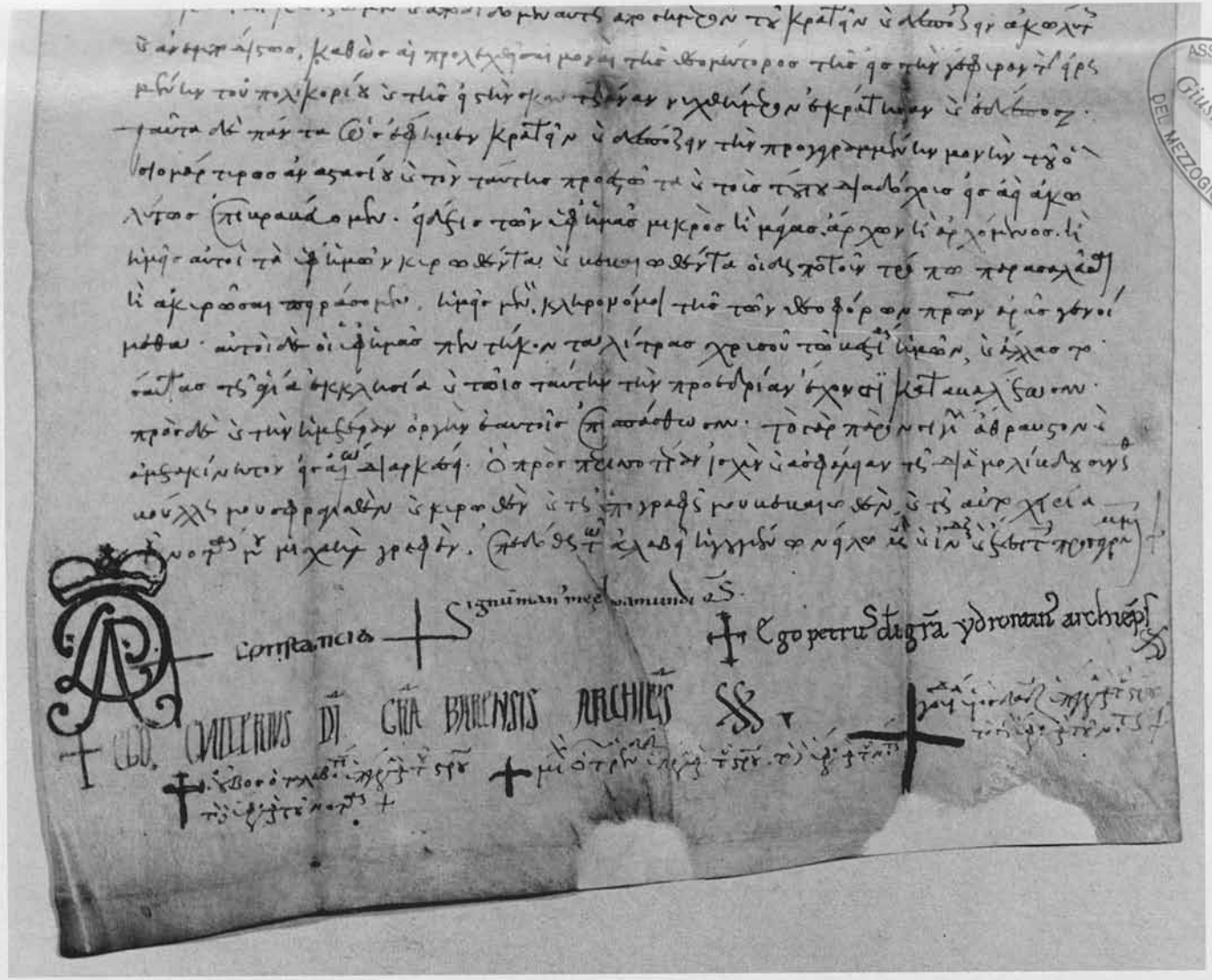
(28) HOLTZMANN, doc. 1, p. 42. Da notare come nella sua edizione del documento — condotta su una copia interpolata nel XV secolo, oggi perduta — Paolo Emilio SANTORO, *Historia monasterii Carbonensis ordinis sancti Basilii*, Romae 1601, riporti, dopo le 7 sottoscrizioni, la nota seguente (p. 115): «*Et ego presbyter Riccardus Saccettus de Nucera publicus apostolica auctoritate notarius praemissis omnibus et singulis una cum praenominatis testibus praesens fui eaque omnia et singula propria manu scripsi et in hanc publicam formam redegi meoque consueto signo signavi. Locus † signi*». Tuttavia, come ha scritto Walther HOLTZMANN, p. 44, oltre alle interpolazioni nel testo del documento, «möglicherweise ist auch der Name des *presbyter Riccardus Saccettus de Nocera* (...) eine Mystifikation». E si potrebbe aggiungere che l'in-



Tav. 1 (ADP, perg. 39).



Tav. 2a (ADP, perg. 74).



Tav. 2b (ADP, perg. 74).

Tav. 3 (ADP, perg. 84).

Il prete e cappellano Riccardo utilizza una carolina documentaria che padroneggia con evidente disinvoltura; questo ci fa pensare, assieme al suo nome e al suo incarico presso il signore di Chiaromonte, che si tratti di un normanno, o comunque di un transalpino educato nell'ambito grafico della carolina. Le sette sottoscrizioni sembrano tutte apposte dallo stesso Riccardo, con l'eccezione della prima (*Simeon Dei gratia Tursitane sedis episcopus interfui*), certamente autografa; anche il vescovo di Tursi utilizza una minuscola carolina documentaria molto scorrevole.

La forma del documento presenta tuttavia degli evidenti influssi degli usi documentarî bizantini, come la presenza delle soprascrizioni dei due autori della donazione e la data posta nell'escatocollo. Proprio sulla base di queste contaminazioni Walther Holtzmann aveva affermato che il privilegio di Ugo di Chiaromonte conservato nell'archivio Doria-Pamphilj doveva essere non l'originale, quanto piuttosto la traduzione tratta dall'originale greco (29): qualche dubbio può effettivamente sussitere, ma bisogna tener conto, come ha scritto Vera von Falkenhausen, che

> nelle regioni prevalentemente di cultura greca, ove non esisteva una locale tradizione notarile latina, spesso i notai del periodo normanno-svevo imitavano il formulario degli atti greci (30),

e non si può quindi accettare come prova definitiva della presunta esistenza di un originale greco la *contaminatio* fra testo latino e alcune forme diplomatiche bizantine.

Come che sia, il privilegio di Ugo di Chiaromonte — che rappresenta l'inizio della nuova fase storica e della nuova fortuna del monastero di Carbone — è anche la testimonianza di una situazione profondamente mutata per più di un aspetto. Oltre al donatore e a sua moglie, abbiamo visto che lo *scriptor* è quasi

terpolatore si tradisce attribuendo a Riccardo la carica di notaio apostolico: evidentemente troppo abituato a leggere documenti pontifici, infatti, interpreta il *nostri cappellani* del privilegio di Ugo di Chiaromonte secondo il formulario che gli è più familiare ...

(29) HOLTZMANN, p. 39, scrive infatti che il privilegio di Ugo di Chiaromonte «ist nur in einer lateinischen Kopie des ausgehenden 12. Jhs. erhalten»; e ancora (p. 433) «die Urkunde ist ohne Zweifel eine Übersetzung einer griechischen Vorlage — trotz des am Schlusse genannten Kaplans und Priesters Richard, der sie geschrieben haben soll und der einen lateinischen Namen trägt».

(30) FALKENHAUSEN, n. 58.

certamente un normanno; così pure i sottoscrittori, Ruggero figlio di Ottone, suo fratello Urso, Gualtieri di Battifarano, Alferio *de Sicilisio*, Roberto *de Belem*, Osmundo *de Grutta*. Il Chiaromonte, il più potente tra i signori della zona, ha raccolto intorno a sé un gruppo di feudatari minori, probabilmente da lui stesso dipendenti, alla presenza della massima autorità ecclesiastica locale, il vescovo Simeone. Non c'è traccia dei vecchi abitanti greci; dei loro usi, della loro lingua e delle loro tradizioni il documento del 1074 conserva solo, come si è detto, qualcosa nella struttura esterna, modellata in parte su quella degli atti privati bizantini: non una sottoscrizione in greco, né un nome che abbia l'aria di appartenere alla popolazione ellenofona. Di fronte ad Ugo di Chiaromonte — signore per diritto di conquista della regione — a sua moglie e ai suoi *fideles*, quale unico rappresentante visibile della società da loro sottomessa, sta il beneficiario del privilegio, l'igumeno carbonese Blasio.

Ma questa situazione non era destinata a perpetuarsi. Al contrario, il privilegio di Ugo di Chiaromonte resta un caso isolato, un'istantanea degli anni immediatamente successivi la conquista, quando ancora si dovevano ricreare gli equilibri della nuova convivenza tra popolazione autoctona e dominatori transalpini. Il primo documento dei Chiaromonte, infatti, è anche il solo in lingua latina emanato per conto della potente famiglia normanna (31); e si dovrà attendere quasi un secolo per rivedere

(31) Già pochi anni dopo, infatti (1079-1080), Giumarca «νόμημος αὐθεντρία τῆς χώρης Τυγάνης» (forse la moglie di Ugo di Chiaromonte, forse una sua parente omonima; la località è l'odierna Teana, circa a metà strada tra Carbone e Chiaromonte; cfr. ROBINSON, doc. XI, vol. XV, 2, p. 185) concede all'igumeno carbonese un monastero situato nella sua proprietà; per fare ciò, la signora di Teana si serve di Leone, che si autodefinisce «ταβουλάριος ἄστεως Κληρουμόντος» (*ibid.*, p. 189) e redige il documento in greco, come pure in greco appongono le loro sottoscrizioni i quattro testimoni. In seguito, negli anni a cavallo del 1100, la famiglia normanna ha come proprio notaio il greco Nicola, che redige quattro documenti superstiti (1091, dicembre, orig. greco: ADP, perg. 62 = ROBINSON, doc. XIII; 1095/96, orig. greco perduto, traduzione latina attribuibile al sec. XII ex.-XIII in.: ADP, perg. 23 = ROBINSON, doc. XIV = HOLTZMANN, doc. 2; 1100, febbraio, orig. greco: ADP, perg. 63 = ROBINSON, doc. XV; 1101/02, orig. greco: ADP, perg. 64 = ROBINSON, doc. XVI). A Nicola succede come notaio dei Chiaromonte un altro greco, Menas, della cui mano possediamo ancora due esempi (1120, marzo, orig. greco: ADP, perg. 68+69 = ROBINSON, doc. XX e doc. XXI; 1125, settembre, orig. greco: ADP, perg. 78 = ROBINSON, doc. XXIX). A Menas, infine, succede il notaio Gregorio, di cui sopravvive

una pergamena certamente redatta in latino nelle immediate vicinanze del monastero di Carbone (32).

*

Conviene quindi allargare l'orizzonte, e considerare anche testimonianze che ci giungono da una zona più vasta. Uno degli esempi più significativi di scritture latine di età normanna dell'archivio del S. Elia viene infatti da Craco, località situata una quarantina di chilometri in linea d'aria a nord-est di Carbone e una trentina circa dalla costa jonica. Qui, nel febbraio 1105, *Arnaldus filio Isebardus*, assieme alla moglie e alla figlia, dona al monastero di Carbone la chiesa di San Lorenzo con le sue pertinenze ed altri beni di minore rilevanza (33). Il documento è vergato da *Joannes presbyter, rogatus a domino meo Arnaldus*:

una sola pergamena (1135, maggio, orig. greco: ADP, perg. 82 = ROBINSON, doc. XXXIV). Sui documenti della famiglia Chiaromonte cfr. Léon-Robert MÉNAGER, *Inventaire des familles normandes et franques emigrées en Italie méridionale et en Sicile (XIe-XIIe siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle Prime Giornate normanno sveve (Bari, maggio 1973)*, Roma 1975, pp. 259-390, p. 275 sgg.; cfr. anche FALKENHAUSEN, p. 20 sgg.

(32) Se consideriamo soltanto le vallate del Sinni-Serrapotamo, infatti, il documento successivo redatto in latino è una donazione del febbraio 1170 (ADP perg. 26 = ROBINSON, doc. XLVIII, Senise). Con l'eccezione della donazione di Arnaldo di Craco, del 1105 (che risulta comunque leggermente eccentrica rispetto alla zona più vicina al monastero) il documento latino cronologicamente successivo al privilegio di Ugo di Chiaromonte (escluse le traduzioni da originali greci) è infatti del 1159 (ADP, perg. 5 = ROBINSON, doc. XLV), ma si tratta del verbale di un processo discusso davanti all'arcivescovo di Salerno e all'abate della SS. Trinità di Cava riguardo all'obbedienza di S. Giovanni di Sarconi; il seguente, del 1167 (ADP, perg. 11 = ROBINSON, doc. XLVIa) riguarda invece la donazione di Riccardo di S. Sofia in favore dalla badessa del monastero di S. Salvatore, situato nella stessa località di S. Sofia, oggi scomparsa, presso Lavello, e quindi in una zona assai distante da Carbone, dove gli abitanti di lingua greca non avevano mai rappresentato una percentuale rilevante della popolazione; finalmente, nel 1170 (ADP, perg. 26 = ROBINSON, doc. XLVIII) troviamo un documento latino vergato per il monastero carbonese e riguardante la donazione di alcune terre presso Senise fatta da Alaymo.

(33) La pergamena originale è oggi conservata nell'archivio della badia di Grottaferrata (*Regesto Rocchi*, n. 1); edizione: BRECCIA, doc. 3. Di questo stesso documento esiste un'altra versione (ADP, perg. 6 = HOLTZMANN, doc. 4): si tratta di una tarda versione latina probabilmente da un originale greco datato 1104, marzo e vergato da un notaio di nome Michele. Sui rapporti tra i due documenti cfr. BRECCIA, p. 74.

come si nota, la situazione è simile a quella del privilegio di Ugo di Chiaromonte — anche in questo caso un feudatario normanno, pur se di ben minore importanza, che si serve per redigere l'atto di donazione di un ecclesiastico suo *familiaris*.

La scrittura del presbitero Giovanni, tuttavia, è notevolmente diversa da quella del cappellano di Ugo di Chiaromonte: Giovanni mescola infatti forme caroline (in particolare la -a- e la -t-) a forme beneventane (la -e- strozzata), mostrando soprattutto di risentire dell'influenza beneventana nella presenza del chiaroscuro e nell'effetto tipico del «cordellato». Se Riccardo, come si è detto, appare del tutto estraneo per abitudini grafiche al mondo italo-meridionale, la stessa cosa non può dirsi quindi di Giovanni; ma è impossibile, ovviamente, sostenere con un qualche fondamento se si tratti di un locale che accoglie la semplificazione delle forme introdotta con l'uso della carolina o se, al contrario, si tratti di un personaggio educato nell'ambito di quest'ultima scrittura che si lascia affascinare da alcuni stilemi propri della beneventana (34).

Altrettanto interessanti sono le tredici sottoscrizioni, tutte latine, apposte in calce alla donazione di Arnaldo. Soltanto tre di esse, infatti, sono certamente di pugno del presbitero Giovanni; altre sette sono vergate da una mano assai simile — che, tra l'altro, usa un identico inchiostro color seppia — ma che è ancora più evidentemente influenzata dalla beneventana, di cui accoglie l'inconfondibile tratteggio della -a- (quasi sempre) e della -t-. Ad un terzo scriba, infine, sono da attribuire altre tre sottoscrizioni, vergate con un inchiostro di colore nero e un calamo più sottile: in quest'ultimo caso appaiono anche, accanto alle singole lettere (-a-, -e-, -r-, -t-), i legamenti tipici della beneventana (-f/i-, -l/i-, -r/i-, -t/i-).

La presenza di queste due mani accanto a quella del presbitero Giovanni rende ancora più marcato il distacco dal privilegio di Ugo di Chiaromonte. Abbiamo quasi l'impressione di aver varcato un confine tra due zone ben chiaramente distinguibili: nella valle del Sinni, dove la popolazione ellenofona è certamente predominante, non c'è traccia di scriventi latini, a parte il redattore

(34) Nell'uno come nell'altro caso, si può aggiungere, la mano del presbitero Giovanni ci offre un esempio di parziale «sincretismo grafico» tra le due scritture; probabilmente del tutto spontaneo, e limitato forse all'esperienza personale di questo scriba, ma comunque di notevole interesse.

del documento e il vescovo di Tursi, entrambi con tutta probabilità stranieri; a nord della valle dell'Agri, al contrario, sembra esistere un sostrato di latini alfabetizzati, e la loro scrittura usuale risente profondamente, seppure in misura diversa, dell'influsso della beneventana (35).

*

Il caso della donazione di Arnaldo è tuttavia praticamente isolato. Come sappiamo, infatti, comincia con esso un lungo periodo di tempo durante il quale tra le pergamene di Carbone non si trova alcun documento latino redatto nella zona da noi considerata (36), e anche per quanto riguarda le semplici sottoscrizioni bisogna aspettare fino al 1123: soltanto a questa data ne troviamo una, autografa, in calce a un documento greco vergato probabilmente a Taranto (37). È il chierico Giovanni che firma accanto a tre testimoni greci: lo fa utilizzando una incertissima minuscola elementare di base e commettendo errori ortografici che rivelano una conoscenza della lingua scritta quantomeno approssimativa (*Ego Joanes clericus oc firmo*) (38).

(35) È comunque difficile definire con precisione il ruolo degli altri due scribi che affiancano Giovanni nelle sottoscrizioni: chierici che collaborano col redattore del documento? Una sorta di «apprendisti»? Come che sia, si tratta di altri scriventi latini, più palesemente influenzati dalla beneventana.

(36) Cfr. *supra*, n. 26, per i limiti geografici della zona in questione. L'unica eccezione al vuoto che si osserva tra il 1105 e il 1170 — dal momento che vanno ovviamente esclusi, come già rammentato a suo luogo, i documenti provenienti da Salerno, S. Sofia, Messina e Bari — potrebbe essere la conferma del vescovo di Marsico del 1134 (per la quale cfr. *infra*); ma anche Marsico è in una zona eccentrica.

(37) ADP, perg. 72 = ROBINSON, doc. XXV. Nel documento viene citata la badessa del monastero tarantino di S. Bartolomeo.

(38) A questo proposito cfr. quanto scrive Armando PETRUCCI, *Per una storia della cultura scritta nell'alto medioevo*, in PETRUCCI - ROMEO, *Scriptores in urbibus*, Bologna 1987, pp. 237-245, p. 239: l'effetto più vistoso dell'insegnamento della scrittura come processo diviso in fasi tra loro diverse e diversificate per funzione è «la perpetuazione di una vasta fascia di semianalfabeti funzionali, capaci di scrivere soltanto la scrittura appresa ai primi gradini dell'insegnamento e solo la formula della propria personale sottoscrizione, in una lingua scritta francamente "rustica", che non era né la lingua parlata né quella dei libri. A questa fascia appartenevano in realtà anche alcuni dei "grandi laici", dei nobili delle grandi schiatte feudali, dei *milites* che governavano grandi territori con la spada e con le parole più che con lo scritto (...)».

*

Di ben altro livello le sottoscrizioni apposte l'anno successivo (1124, settembre) al privilegio greco con cui Boemondo II conferma all'igumeno carbonese Nilo beni e diritti del monastero: quelle di Costanza principessa di Taranto e dei vescovi Gualtieri di Bari e Pietro di Otranto (tav. 2a-b) (39). Si tratta, come si vede, di personaggi di rango elevato, e comunque alloctoni (40). Vale la pena di analizzare il livello e il tipo della loro educazione grafica: Costanza scrive in una carolina molto elementare, rigida e impacciata, con la lettera -a- dal tratteggio incerto; Gualtieri di Bari utilizza invece con discreta abilità le *litterae elongatae* e il segno abbreviativo proprio della cancelleria pontificia; Pietro di Otranto, infine, mostra un gusto quasi pre-gotico nella spezzatura delle curve della carolina che padroneggia tuttavia senza eccessiva fluidità.

*

Nel 1134 incontriamo uno dei pochi altri documenti latini dell'archivio carbonese: si tratta di un privilegio con cui Giovanni vescovo di Marsico conferma all'igumeno Nilo il possesso della chiesa della SS. Trinità di Sarconi (41). Il testo, opera di *Iasridus* notaio del vescovo Giovanni, è vergato in una minuscola che conserva della beneventana il tracciato delle lettere (è utilizzata anche la -C- crestata) e dei legamenti; tuttavia presenta anche — nell'accentuato sviluppo verticale delle aste, nell'assenza di chiaroscuro, nella mancanza della «cordellatura» — caratteri più corsiveggianti, e comunque lontani dall'uso librario (42).

Il privilegio è accompagnato da undici sottoscrizioni latine, tutte autografe, aperte da quella del vescovo Giovanni, estremamente ricercata, che presenta forme che risentono della pratica

(39) ADP, perg. 74 = ROBINSON, doc. XXVI.

(40) Gualtieri è attestato come vescovo di Bari dal 1120 al 1126 (cfr. P. B. GAMS, *Series episcoporurn Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 856); Pietro (IV) di Otranto è invece attestato soltanto dal 1126 (*ibid.*, p. 911).

((41) La pergamena originale è conservata nell'archivio della badia di Grottaferrata (*Regesto Rocchi*, n. 2); edizione: BRECCIA, doc. 4. Sarconi è situata presso Moliterno, circa venti chilometri in linea d'aria a nord-ovest di Carbone.

(42) Cfr. G. CENCETTI, *Lineamenti di storia della scrittura latina*, Bologna 1956, p. 134: per uso documentario la beneventana «fu tracciata con mano più corrente e con penna sottile, abbandonando il contrasto dei tratti forti e leggeri e la "cordellatura" (...), sicché in questo senso si può parlare di tracciato corsivo o semicorsivo della beneventana».

cancelleresca (-M-, -R-, -S- con aggiunta di appendici ornamentali vistose) e una -a- beneventana. Tra gli altri testimoni, ben sei utilizzano forme beneventane tipiche, anche se con maggiore o minore dimestichezza; due una scrittura elementare di base priva di caratteristiche di rilievo; altri due, infine (i giudici Vito ed Urso), tracciano la propria firma in lettere maiuscole con tratti raddoppiati che ricordano quelle della cancelleresca.

Anche per il privilegio del vescovo di Marsico può valere quanto detto a proposito della donazione di Arnaldo: ci troviamo anzi, ancor più che nel caso di Craco, in una zona dove l'elemento etnico latino è preponderante, e dove gli alfabetizzati utilizzano forme grafiche fortemente influenzate dal modello della beneventana.

*

La successiva testimonianza di scrittura latina è del 1141, quando Michele di Rende (43) conferma, su richiesta dell'igumeno Ilario, i privilegi concessi da Alessandro di Chiaromonte alla badia dei SS. Quaranta, situata nel suo possedimento di Cerchiara (44) e soggetta al monastero di Carbone (45). Il documento è redatto in greco; soltanto la soprascrizione dell'autore è latina — *Signum crucis p(ro)prie manus mee Michahelis de Renda* — vergata in una minuscola carolina piuttosto fluida, probabilmente di mano di un notaio. Se questo è vero, si pone comunque un problema, destinato almeno per il momento a restare senza soluzione: il notaio Costante, che redige l'atto in greco, è autore anche della soprascrizione, evidentemente su richiesta

(43) Questo personaggio appare tra i sottoscrittori della donazione del 1095/96 (ADP, perg. 23 = ROBINSON, doc. XIV = HOLTZMANN, doc. 2) con cui Alessandro di Chiaromonte concede all'igumeno carbonese Blasio lo stesso monastero dei SS. Quaranta. Si tratta, evidenternente, di un feudatario insediato dai Chiaromonte nel territorio calabrese di Cerchiara; e non di un personaggio di terz'ordine, dal momento che nel gennaio 1122 appone il *signum crucis* dopo Boemondo II, sua madre Costanza e il *camerarius* Ruggero *de Barulo* ad un privilegio rilasciato dal principe di Taranto all'abate di S. Maria della Mattina (cfr. A. PRATESI, *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'archivio Aldobrandini*, Città del Vaticano 1958 [«Studi e testi, 197»], doc. 9, pp. 30-33). Nel 1141 dev'essere certamente anziano; e nel 1154 è attestato comunque il nuovo *τοπάρχης τῆς χώρας τοῦ Κηρκλάρου* Guglielmo di Mulissa (cfr. ADP, perg. 92 = ROBINSON, doc. XLIII).

(44) Cerchiara di Calabria, una decina di chilometri in linea d'aria a nord-est di Cassano e altrettanti dalla costa dello Jonio.

(45) ADP, perg. 83 = ROBINSON, doc. XXXV.

esplicita di Michele di Rende, oppure lascia spazio ad un suo collega latino? È naturalmente possibile che Costante fosse capace di scrivere nelle due lingue con buona competenza, ma non abbiamo alcuna prova che ci consenta di affermarlo con certezza.

*

Nell'ottobre 1142 il catepano di Taranto Goffredo di Oria emana una sentenza in favore del monastero di Carbone riguardo ad una controversia sorta per la mancata corresponsione del censo dovuto su alcune vigne; lo stesso Goffredo sottoscrive per primo il documento (*Ego Gosfredus Orie catepanus Tarenti oc firmo*), seguito da altri 5 personaggi che firmano però in greco (tav. 3) (46). Il catepano normanno utilizza una minuscola corsiveggiante di tradizione chiaramente beneventana, come appare dal tratteggio della -a- in tre tempi e dalla -t- occhiellata.

Incontriamo dunque anche in questo caso una traccia palese di usi grafici latini autoctoni: questo può essere spiegato con l'origine del personaggio, che proviene dalla zona interna tra Taranto e Brindisi, dove i codici latini coevi mostrano l'uso generalizzato della beneventana fino a tutto il secolo XII. Goffredo appartiene probabilmente ad una famiglia di origine transalpina; a quanto ci mostra la sua sottoscrizione, tuttavia, chi gli ha insegnato a scrivere lo ha fatto secondo gli stilemi propri del Mezzogiorno.

*

Un altro documento ci porta finalmente più vicino al monastero di Carbone. Nel luglio del 1144 i giudici regi della valle del Sinni emanano una sentenza che conclude una disputa sul possesso di alcuni terreni tra l'igumeno carbonese Ilario e Gilles di Calavra (47) in favore del monastero greco (tav. 4) (48). La sentenza è redatta in greco; tra i sottoscrittori, ben diciannove, troviamo però quattro latini, di cui due firmano certamente di propria mano: *Ego Robertus Britto* (una t è aggiunta al di sopra del nome) e *Job(anne)s Mo(n)ti Scaveosi* (sic!) (49) *catepan(us)*; oltre

(46) ADP, perg. 84 = ROBINSON, doc. XXXVI (erroneamente datato 1143).

(47) Attuale Calvera, piccolo centro sei chilometri ad est di Carbone.

(48) ADP, perg. 85 = ROBINSON, doc. XXXVII.

(49) La forma attuale del toponimo — Montescaglioso, nella media valle del Bradano, a circa venticinque chilometri dalla costa jonica e una ventina a sud di Matera — deriva probabilmente da una errata partizione del nome originario analoga a questa.

a loro, sottoscrivono il vescovo eletto di Cassano (*W. electus Cassanensis*) e Ugo di Tursi. Queste ultime sottoscrizioni sono state apposte da una mano che utilizza una carolina documentaria in cui è particolarmente evidente il gusto per le forme spezzate; al contrario, il catepano Giovanni utilizza una minuscola elementare piuttosto incerta, rotondeggiante, in cui è da notare una certa familiarità con i segni abbreviativi.

*

La controversia tra Gilles di Calavra e il monastero di Carbone non si esaurisce con questa sentenza: il primo, infatti, presenta immediatamente ricorso agli stessi giudici, ma senza miglior fortuna. Le sottoscrizioni al nuovo documento di conferma sono dieci, di cui quattro in latino; di queste, tre sono autografe, ma soltanto la prima e la terza perfettamente leggibili: ancora *Job(ann)es Montis Caveosi catapanus* e *Rogg(erius) miles fi(lius) Leopardi iudicis p(re)ar[ti]culatis* (?) *et factis firmo* (50).

Il catepano Giovanni, come sappiamo, utilizza una minuscola elementare di base di grande formato, piuttosto incerta, ispirata comunque ai modi della carolina; il secondo sottoscrittore — per quanto si può discernere dalla pergamena, molto sbiadita in questo punto — utilizza invece un legamento -g/i- tipico della beneventana; il terzo (il *miles* Ruggero figlio di Leopardo) si serve di una scrittura molto corsiveggiante, in cui paiono emergere alcune caratteristiche della beneventana come la -e- strozzata, la -r- lunga, talvolta la -a- tracciata in tre tempi, un legamento -t/i- non assibilato. Ma Ruggero tenta soprattutto — con l'elaboratissimo *signum crucis*, col frequente ricorso ad appendici ornamentali (in particolare, i prolungamenti delle aste inferiori chiusi a gancio) e con la stessa formula elaborata scelta per la sottoscrizione — di far rimarcare la propria perizia grafica e la propria dimestichezza con la pratica documentaria. È *miles*, ma è anche figlio di un giudice ...

Queste tre sottoscrizioni ci danno quindi un'idea della complessità della situazione grafica del mondo latino in questa regione e in quest'epoca: elementare di base esemplata sulla minuscola carolina; minuscola con evidenti influssi beneventani;

(50) ADP, perg. 86 = ROBINSON, doc. XXXVIII. Anche in questo caso, la trascrizione della Robinson è inesatta («Roggerius miles filius Leopardi iudicis per oc [?] crucis firmo»).

minuscola corsiveggiante, anch'essa con influssi palesi della beneventana, ma probabilmente ispirata a modelli notarili.

*

In un documento greco del 1154 una delle sei sottoscrizioni è in latino: *Signu(m) manu mee p(res)b(yte)r(i) [.....a]ppel. Sinisii testis su(m)* (51). La grafia è una carolina documentaria di grande formato, piuttosto elegante e ricercata; la mano è evidentemente abituata alla pratica scrittoria. La lacuna, purtroppo, ci impedisce di conoscere il nome e il titolo esatto del personaggio; resta comunque il fatto che per la prima volta nelle immediate vicinanze di Carbone appare finalmente un testimone che firma in latino.

*

Il documento successivo è una permuta del 1156 con cui Spatario e sua moglie Gemma cedono la metà di una casa nelle mura del castello di Taranto a Giacinto, fratello di Spatario, in cambio di una vigna e di un terreno (tav. 5) (52). I tre testimoni sottoscrivono tutti di proprio pugno; uno solo di loro in latino — *Consilius filius Bisantius testi sum* (sic!) (53), che utilizza una minuscola corsiveggiante piuttosto incerta, sotto la quale è tuttavia possibile cogliere ancora una volta forme tipiche della beneventana: i legamenti -l/i-, -f/i- e -t/i- (quest'ultimo nella sua duplice forma assibilata e non assibilata), la -a- in tre tempi e la -e- strozzata. Ma *Consilius* traccia anche la -t- iniziale di *testis* di forma carolina, evidenziando quindi una confusa oltre che incerta padronanza della scrittura. Sembra, in altre parole, che alla sua marginalità di scrivente corrisponda una scarsa consapevolezza formale; che egli abbia appreso le sue conoscenze un po' alla rinfusa, senza approfondirle tanto da padroneggiare tutte le forme peculiari di una scrittura canonizzata come la beneventana, o comunque non tanto da usarle con costanza.

(51) ADP, perg. 91 = ROBINSON, doc. XLII.

(52) ADP, perg. 93 = ROBINSON, doc. XLIV.

(53) Che nell'edizione della Robinson diventa «Ego Corsicus frater Bisarionis Tarentum»! Non è nostra intenzione, ovviamente, infierire sulle inesattezze della studiosa inglese, che ha avuto il merito grandissimo di rendere accessibile nel suo complesso il *dossier* di Carbone; bisogna comunque accostarsi all'edizione stessa con la dovuta cautela, e procedere sempre — quando si voglia citare il testo esatto delle pergamene — al confronto con gli originali.

*

Del 1167 è la donazione di Riccardo di S. Sofia a favore della badessa del S. Salvatore (54). Le sette sottoscrizioni sono di mano notarile, che utilizza anche in questo caso una carolina documentaria senza caratteristiche particolarmente notevoli. È semmai interessante la forma, piuttosto elaborata, della sottoscrizione del donatore: *Ego dominus Riccardus de Sancta Sophia hac † manibus meis facta hoc privilegium corroboro.*

Questo documento tuttavia — come già ricordato a suo luogo — proviene da una zona che ha ben poco a che vedere con quella da noi considerata: la *villa Sancte Sophie*, infatti, sorgeva nei pressi di Lavello, nella parte settentrionale della regione e vicino al confine con la Puglia, ed era feudo del principe di Salerno. Non sappiamo in qual modo l'atto di donazione di Riccardo sia poi giunto a far parte dell'archivio di Carbone; ma dal punto di vista, che qui più interessa, della storia della scrittura latina nella Basilicata meridionale, non può essere preso in considerazione.

*

Il 7 gennaio del 1168 il re di Sicilia Guglielmo II nomina Bartolomeo, igumeno di Carbone, archimandrita con autorità sui monasteri greci di una vasta zona di Puglia, Lucania e Campania (55): è la sanzione del ruolo di particolare prestigio spirituale — oltre che della notevole solidità economica — raggiunta dal S. Elia durante l'età normanna. Il privilegio relativo è bilingue, e la scrittura latina è una carolina documentaria piuttoto agile, in cui però è da notare l'oscillazione nella forma e nel tracciato della -g- (tre varianti: ad occhielli aperti rotondeggianti, ad occhiello superiore chiuso e inferiore aperto, ad occhielli chiusi con l'inferiore spigoloso), e ancora l'oscillazione nelle forme della congiunzione *et* (nota tironiana o legamento di tipo corsivo).

Il documento — *data in urbe felici Messine per manus nostri dilecti cancellarii et Riccardi Siracusani electi et Mathei notarii et familiaris* — non ci dice evidentemente nulla sulle scritture latine in Basilicata; è tuttavia utile come esempio della grafia utilizzata in questo periodo nella *curia regis*.

*

(54) ADP, perg. 11 = ROBINSON, doc. XLVIa.
(55) ADP, perg. 94 = ROBINSON, doc. XLVI = HOLTZMANN, doc. 8.

Nel 1170 troviamo finalmente il primo documento latino concepito come tale e redatto nella zona di Carbone *per manum Rog(erii) notarii* (56). Si tratta della donazione di alcune terre presso Senise (57) *in loco qui dicitur Sella de Sellario* (58) fatta da un certo *Alaymus Alamanus* a vantaggio del monastero *Sancti Elie Carbonum* (tav. 6). Il testo è vergato in una carolina documentaria piuttosto contrastata, che mostra chiaramente l'influsso della gotica incipiente; la soprascrizione e le sette sottoscrizioni, tutte in latino, sono a nostro avviso di mano del notaio, nonostante l'uso di una formula diversa per una di esse.

*

L'attestazione seguente, in ordine cronologico, è del dicembre 1171: in una pergamena dell'archivio Doria-Pamphilj è conservata una permuta conclusa tra Urso, abate del monastero barese di S. Simeone *de Scutellis* e Giovanni *de Retina*, abitante nella stessa città di Bari (59): il primo cede una casa di sua proprietà, e riceve in cambio *octo libros ecclesiasticos gragis* (sic!) *litteris scriptos, qui omnes valde sunt necessarii eidem sancte nostre ecclesie*, oltre a due once *aureorum tarenorum bonorum Sicilie*.

È evidente che anche in questo caso vale quanto già osservato a proposito della donazione di Riccardo di S. Sofia — e cioè che questa pergamena, quale che sia il motivo per cui è entrata a far parte dell'archivio del S. Elia, nulla ci dice sulla scrittura latina nella Basilicata normanna. Il documento è comunque interessante per quanto rivela sulla compresenza di tradizioni grafiche diverse nel capoluogo pugliese, e merita dunque una breve citazione: il testo è infatti vergato in una carolina documentaria elegante, mediamente contrastata, con aste cortissime e lettere molto separate le une dalle altre; le sottoscrizioni,

(56) ADP, perg. 26 = ROBINSON, doc. XLVIII. La Robinson legge erroneamente «scripta per manum Regalis notarii».

(57) Località situata una quindicina di chilometri ad est di Carbone, nella valle del Serrapotamo.

(58) La Robinson legge «[ ] que dicitur in terra de Sellario». Da notare come la definizione dei confini di questo possedimento ci dia un'immagine vivace della composizione etnica della società: «ab oriente est terra de Franco Agresti; ab occidente est terra kuri Spadari; a meridie est via publica; a septentrione est terra presbyteri Gabrielis». Un transalpino, un greco — nel cui nome si trova ancora traccia di un titolo onorifico bizantino, quello di *spatharios* — e un ecclesiastico, verosimilmente greco anch'egli.

(59) ADP, perg. 42 = ROBINSON, doc. L.

entrambe autografe, rientrano la prima (*regalis qui supra Barensium judex Johanis Macciacotta*) nella tradizione grafica carolina, la seconda (*Bartholomeus Georgiy filius*), invece, in quella beneventana.

*

Nell'agosto 1172 troviamo il secondo documento latino proveniente dalla zona limitrofa al monastero di S. Elia: si tratta della minuta della testimonianza resa dall'archimandrita carbonese Bartolomeo al vescovo Riccardo di Anglona nel corso di un procedimento contro l'abate di S. Angelo al Raparo (60). Il documento è redatto a Senise; il notaio — che non cita il proprio nome — utilizza una carolina documentaria di piccolo formato, leggermente angolosa. Trattandosi, come si è detto, di una minuta, non vi sono sottoscrizioni, ma soltanto l'elenco dei testimoni, ovviamente di mano dello stesso notaio.

*

Un'altra pergamena dell'archivio Doria-Pamphilj, sfuggita sia alla Robinson che all'Holtzmann, ci permette di dare un nome al notaio del documento precedente. Nel maggio dello stesso anno 1172, infatti, il presbitero Riccardo compie una donazione a favore del monastero di Carbone (tav. 7) (61); redige l'atto *Porfirius p(res)b(yte)r et curial(is) notari(us)* in presenza di cinque testimoni, le cui sottoscrizioni sono tutte di mano dello stesso Porfirio: *Ricca(rdus) iudex Sinesii, Barionas iudex, Boamu(n)di de Marolio, Alaym(us) Alamann(us), Aminadab fili(us) Salomonis.* Anche se manca la data topica, è fuor di dubbio che il documento sia stato redatto a Senise: *Barionas iudex* è certamente lo stesso *Barionas iudex Sinesii* che appare come primo sottoscrittore nella donazione di Alaymo Alamanno del 1170, che riguardava appunto alcune terre presso Senise; a sua volta Alaymo è tra i testimoni della donazione di Riccardo; infine, la mano del notaio Porfirio è identificabile con quella che ha vergato, nel medesimo anno, la minuta della deposizione resa a Senise dall'archimandrita Bartolomeo.

*

Il caso del notaio Porfirio resta comunque piuttosto isolato. Quando nel febbraio 1173, infatti, Ruggero figlio di Eustazio

(60) ADP, perg. 28 = HOLTZMANN, doc. 10.
(61) ADP, perg. 22; edizione: *infra*, Appendice.

concede al monastero di Carbone tre villani nel territorio di Scanzana — per la pace delle anime dei re Ruggero e Guglielmo e per la maggior fortuna del regno del secondo Guglielmo — il buon suddito normanno fa redigere l'atto al notaio Davide di Oriolo, un greco che scrive in greco (62). Tra le nove sottoscrizioni una sola è in latino, certamente autografa — *Ego Ammarri filius Riccardi testis su(m)* — vergata in una minuscola molto incerta, di cui è impossibile definire il sistema grafico di riferimento.

*

Pochi anni dopo (aprile 1177) Gemma, moglie di Ruggero di Gallipoli, e suo figlio Giovanni vendono al prete Dionigi del monastero tarantino di S. Bartolomeo una casa in rovina situata presso lo stesso monastero (63). In questa pergamena, redatta in greco, è presente la soprascrizione latina *Signu(m) man(us) Joh(ann)is filii Rog(e)r(ii) de Gall(ipoli)*, vergata in una carolina che rivela ormai chiari i segni della gotica incipiente nell'accentuato contrasto tra pieni e filetti e nella spezzatura delle curve. La firma è di pugno dello stesso Giovanni, come viene specificato subito dopo nel testo del documento (64).

*

Ritroviamo ancora Giovanni nel maggio 1182, quando approva una donazione della madre sempre a favore del monastero di S. Bartolomeo — definito *metochion* di Carbone — sottoscrivendo di proprio pugno *Ego Joh(ann)es fili(us) Rog(e)r(ii) de Gall(ipoli) consentio* (65). Non soltanto la scrittura è la stessa, ma identica è la forma del *signum crucis* e identiche sono le abbreviazioni utilizzate; e l'uso frequente di queste ultime, come pure la notevole capacità grafica e l'apposizione di un *comma* al termine della sottoscrizione fanno credere che Giovanni possa essere un notaio.

*

La testimonianza successiva è dello stesso anno: nel settembre 1182, infatti, il presbitero Giovanni e suo fratello, il diacono

(62) ADP, perg. 96 = ROBINSON, doc. LI.
(63) ADP, perg. 97 = ROBINSON, doc. LII (datata erroneamente 1173).
(64) Gemma e Giovanni soprascrivono infatti «ἡ μὲν ἄνευ τοῦ ὀνόματος, ὁ δὲ μετὰ τοῦ ὀνόματος» (ADP, perg. 97, r. 4).
(65) ADP, perg. 99 = ROBINSON, doc. LIV.

Nicola vendono una vigna *apud villam Sinesii* (66): la scrittura del notaio che redige l'atto — il cui nome è perduto per una lacuna nel bordo sinistro della pergamena: si legge soltanto *quod scripsit [...] p(res)b(yte)r et notari(us) Sinesii* — è una carolina documentaria piuttosto agile. Il notaio verga anche le due soprascrizioni e le quattro sottoscrizioni, tutte latine; primo tra i testimoni è il giudice Barionas, che abbiamo già incontrato tra i sottoscrittori dei documenti del maggio e dell'agosto 1172 — e proprio il confronto con questi ultimi permette di attribuire anche la vendita del settembre 1182 alla mano del notaio Porfirio (67). Resta da notare come la datazione apposta dal notaio sia errata: egli scrive infatti *anno dominice incarnationis* 1183, settembre, indizione prima; ma l'indizione corrispondente al settembre 1183 è la seconda. È chiaro che Porfirio, influenzato dall'uso bizantino, fa coincidere l'inizio dell'anno dell'incarnazione con quello dell'anno indizionale.

*

Nell'aprile 1183 viene redatta una donazione, questa volta in greco, a favore del monastero della Madre di Dio degli Schiavoni (68). Una sola sottoscrizione è in latino, certamente autografa: *Ego Joanes miliote testes su* (senza abbreviazione per la nasale). Il *miles* (?) Giovanni ha scarsa padronanza della scrittura: utilizza infatti una -L- capitale, una -g- di forma assai eccentrica — ma derivata forse anch'essa dal modello della capitale — e tralascia le abbreviazioni per le nasali. Eppure ci tiene a firmare di proprio pugno ...

*

Un altro documento fornisce una prova ulteriore del perdurare del predominio della scrittura greca ai confini calabro-lucani fino alla tarda età normanna. Nel mese di luglio del 1185, infatti, Simeone catepano della valle del Crati conferma all'archimandrita carbonese Ilario la proprietà sul villano Leone e sui suoi figli, che risaliva ai tempi di Alessandro di Chiaromonte (69); il documento

(66) ADP, perg. 8 = ROBINSON, doc. LVIa (erroneamente datato 1183).

(67) Oltre alla scrittura, è identico il *signum* notarile utilizzato per chiudere a destra l'ultima riga del testo sia in ADP, perg. 22 (maggio 1172) che in ADP, perg. 8 (settembre 1182). Il *signum* manca invece in ADP, perg. 28 (agosto 1172) perché si tratta di una minuta.

(68) ADP, perg. 100 = ROBINSON, doc. LV.

(69) ADP, perg. 101 = ROBINSON, doc. LVI.

è redatto in greco dal notaio Giovanni e delle tredici sottoscrizioni che lo accompagnano soltanto una è in latino, *Ego Jacob filius Basilius testi su(m)* (70). Come nel caso precedente, la sottoscrizione è certamente autografa, e vergata in una minuscola elementare molto incerta, dall'andamento sinuoso.

*

L'anno successivo (gennaio 1186) troviamo un nuovo documento latino, questa volta stipulato per una donazione a favore della chiesa di S. Maria di Pertosa ad opera di Elena e di suo figlio Costa (71). La scrittura del notaio è una carolina documentaria scorrevole; le due soprascrizioni e le cinque sottoscrizioni sono tutte latine e di mano del notaio tranne una, greca e autografa.

Merita attenzione la soprascrizione di Elena: *Signum sancte crucis et propria manus mee Eleni uxoris quondam Ursoni Tabordeti de Miromanna* (72). Del tutto involontariamente, infatti, ci viene detto qualcosa di importante, oltre al nome e alla provenienza della donatrice: Elena è greca, perché al momento di pronunciare il proprio nome di fronte al notaio commette quello che noi chiamiamo un errore di itacismo, per nostra fortuna fedelmente riportato nel documento. Ma, al contrario di quanto abbiamo visto accadere spesso fin qui — autori latini che scelgono, o più probabilmente sono costretti a rivolgersi a notai greci per redigere i propri documenti — in questo caso ci troviamo di fronte ad una persona che, per quanto secondo ogni verosimiglianza sia di lingua greca, si serve di un notaio latino.

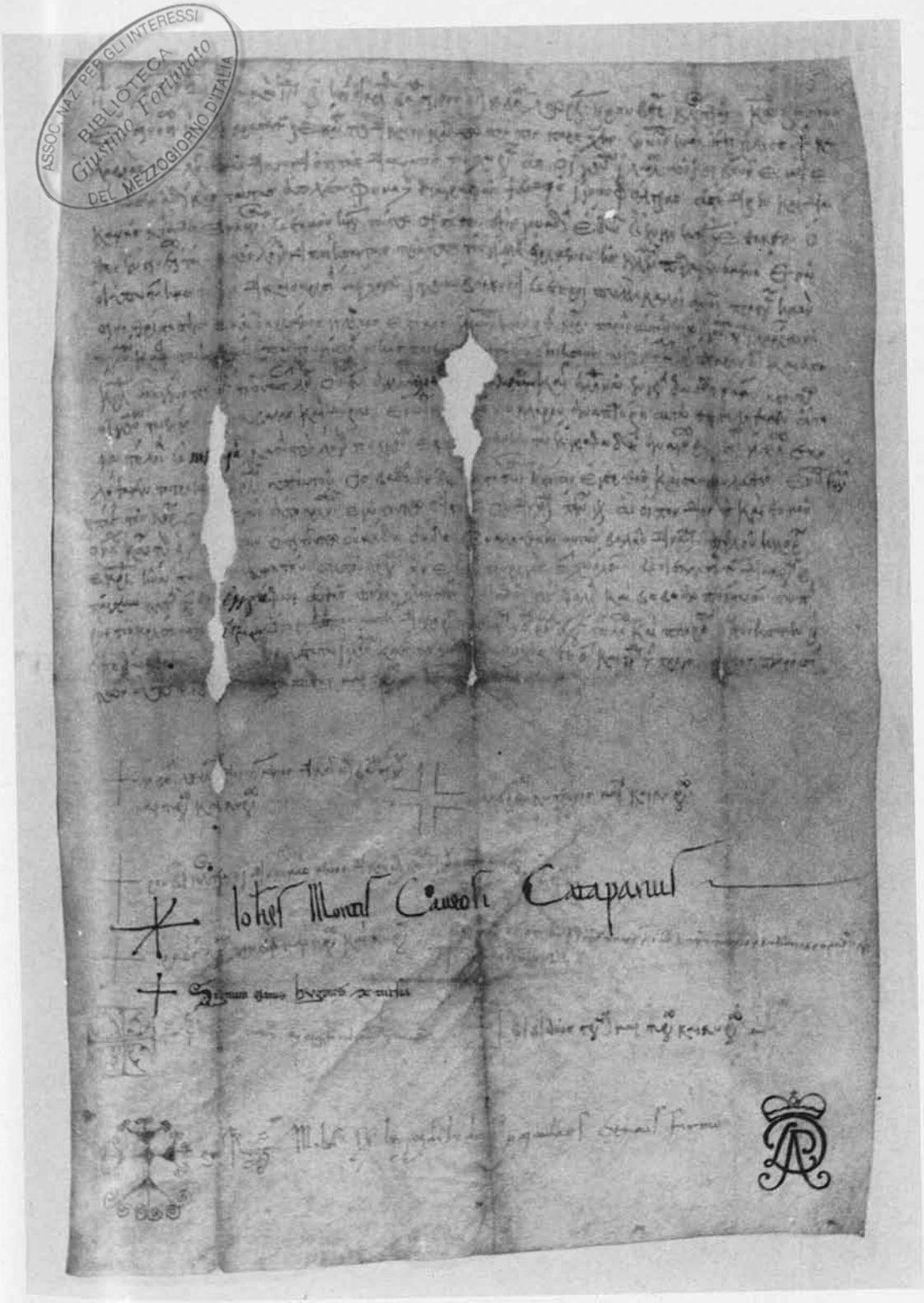
*

La donazione di Elena di Mormanno precede di pochi anni l'ultima testimonianza di scritture latine di età normanna conser-

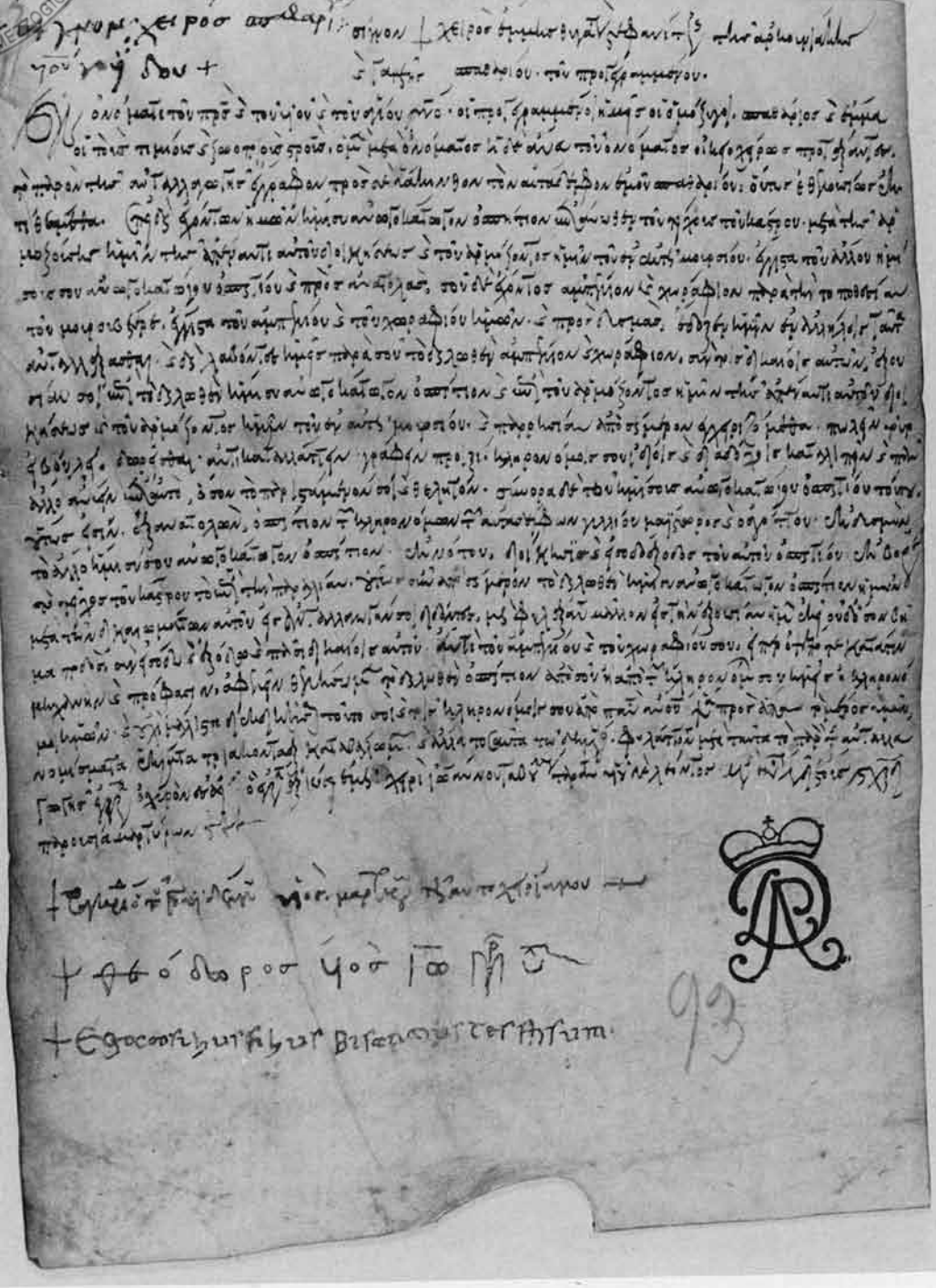
(70) Nel testo del documento questo personaggio viene definito *καβαλλάριος τοῦ Συνεσίου* — cioé *miles* di Senise. Da notare che tra gli altri testimoni appongono il *signum crucis* anche Barionas e Rainaldo, giudici della stessa Senise, che abbiamo già incontrato (ADP, perg. 8 = ROBINSON, doc. LVIa; cfr. *supra*); le loro sottoscrizioni (come nel caso delle pergamene latine) non sono autografe, ma vergate in greco dal notaio redattore della pergamena, Giovanni figlio di Russo.

(71) ADP, perg. 40 = ROBINSON, doc. LVII.

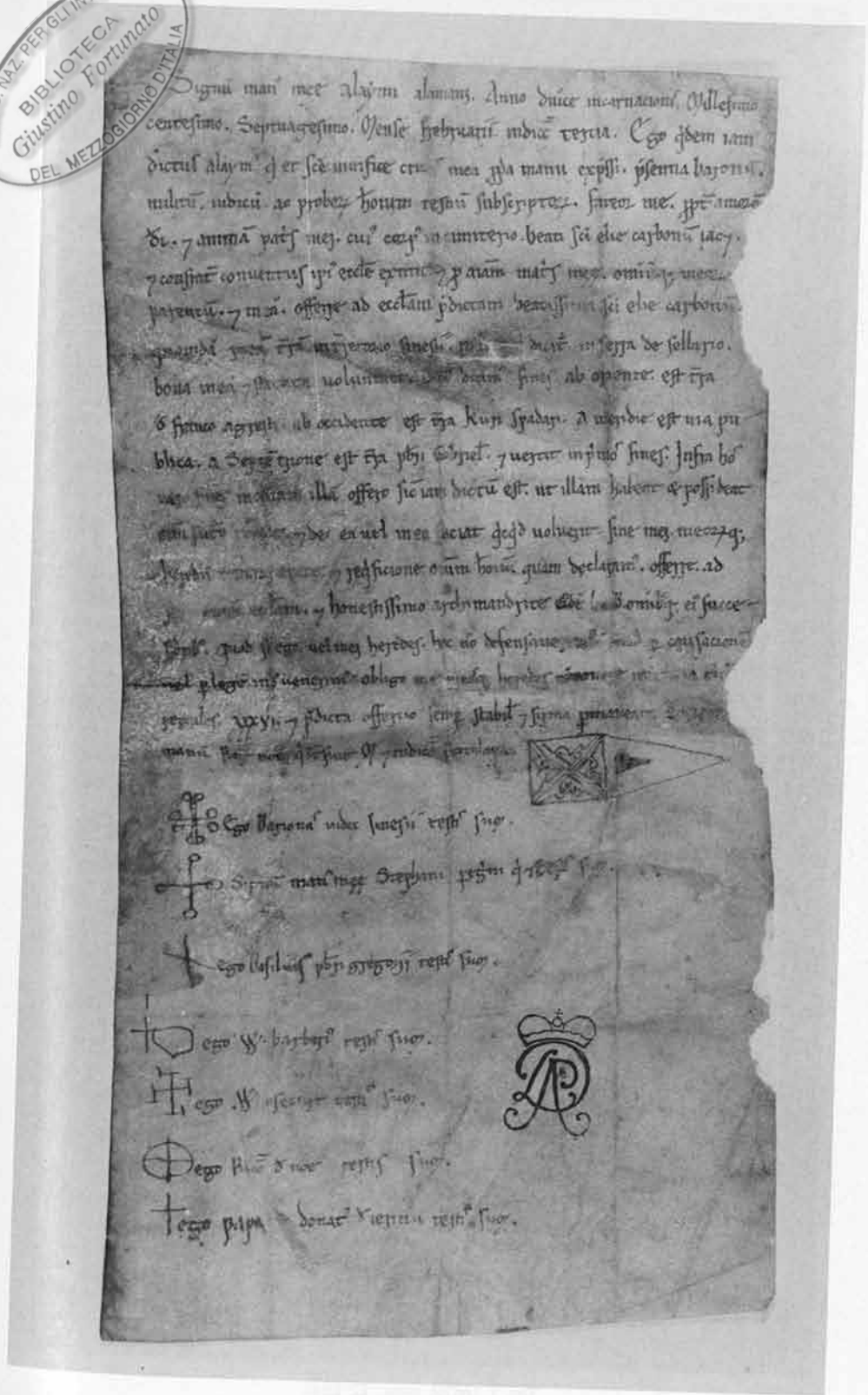
(72) Attuale Mormanno, in Calabria settentrionale, circa venti chilometri a nord-ovest di Castrovillari.



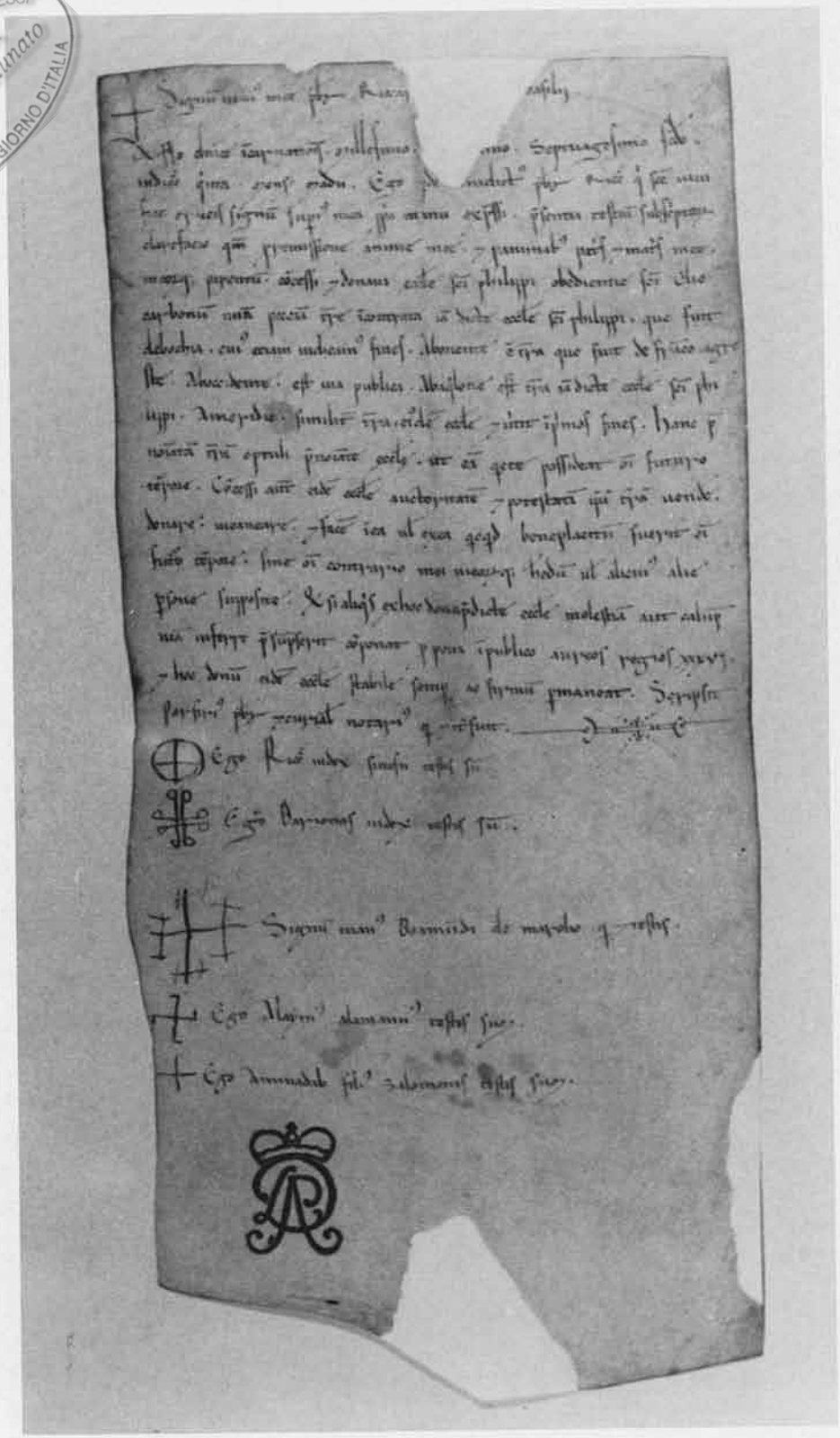
Tav. 4 (ADP, perg. 85).



Tav. 5 (ADP, perg. 93).



Tav. 6 (ADP, perg. 26).



Tav. 7 (ADP, perg. 22 [A]).

vate nell'archivio carbonese, minuta di un atto di donazione del gennaio 1189 vergata ancora dal notaio Porfirio di Senise (73). La scrittura, come già notato a suo luogo, è una carolina documentaria molto scorrevole; è presente una sola soprascrizione di mano dello stesso Porfirio — *Signu(m) man(us) Nicol(ai) de Colubrario* — mentre i testimoni sono semplicemente elencati al termine del testo con la formula *hoc fuit cora(m) Theodoro archip(res)b(yte)ris (et) p(res)b(yte)ro Ricc(ardo)*, ecc.

4. Che cosa si può concludere da questo *excursus* attraverso le pergamene carbonesi? Prima di tutto, la marginalità delle scritture latine. Con poche eccezioni, come abbiamo visto, chi scrive scrive in greco; soltanto all'inizio e alla fine dell'età normanna si affacciano nel breve orizzonte considerato dei notai latini (Riccardo, cappellano di Ugo di Chiaromonte, nel 1074; il presbitero Giovanni di Craco nel 1105; Ruggero notaio di Senise nel 1170; Porfirio, ancora notaio di Senise dal 1172 al 1189): e tutti questi — con la parziale eccezione del presbitero Giovanni (74) — scrivono in una minuscola affine alla carolina, quella che Alessandro Pratesi non ha esitato a definire «normanna». Le tracce della beneventana sono scarse, e comunque presenti soltanto nelle sottoscrizioni (75), segno che la «resistenza» della benevenatana è, in questa zona, affidata essenzialmente al conservatorismo forse del tutto involontario dei non professionisti.

La loro presenza, per quanto sporadica, non va sottovalutata: è il segno che, proprio al livello di «elementare di base», il modello grafico della beneventana persiste anche in queste

(73) ADP, perg. 46 = ROBINSON, doc. LVIII. Che si tratti della mano del notaio Porfirio — che in questa minuta non cita il proprio nome — è evidente dal confronto con ADP, perg. 22, edito in appendice; che il luogo sia Senise è confermato inoltre dal testo stesso della donazione del 1189, dove si legge, tra l'altro, *offero etiam eidem ecclesie partem que michi contingit de domo in qua nunc habitamus apud Sinesium.*

(74) La scrittura di Giovanni finisce per conquistarsi un posto di assoluto rilievo nell'ambito delle pergamene latine di Carbone: è il solo scriba «professionista», infatti, che all'interno dell'area geografica considerata mostri un qualche influsso della beneventana

(75) Con la sola eccezione del documento del vescovo di Marsico: ma si tratta di una testimonianza che viene da una zona dal nostro punto di vista marginale, certo più legata, per quanto riguarda le tradizioni grafiche, alla Campania che alla Basilicata.

regioni di confine con il mondo greco. Rovesciando il discorso, tuttavia, si può sostenere con una certa sicurezza come proprio la scarsa consistenza quantitativa degli scriventi latini abbia facilitato l'affermazione incontrastata della «minuscola normanna» nella Basilicata meridionale e nel nord della Calabria (76). Affermazione differita nel tempo dalla scarsità di persone capaci di scrivere in latino, ma comunque già intuibile negli ultimi decenni del XII secolo: se a partire dagli anni immediatamente successivi alla conquista i Normanni insediatisi nella zona di Carbone hanno ritenuto più conveniente servirsi di notai greci, negli anni che precedono l'instaurazione del dominio svevo la situazione sembra dare i primi segni di un mutamento opposto. Lo studio dei documenti di Carbone ha permesso di individuare infatti a Senise il primo luogo dove, nell'area più ristretta delle valli del Sinni e del Serrapotamo, nasce una tradizione notarile latina — prima Ruggero, poi Porfirio; nella stessa epoca, in Calabria settentrionale, una donna greca è costretta a rivolgersi ad uno scriba latino. Vorremmo sapere di più su questi personaggi, in particolare sulla loro origine e sui loro rapporti con i «colleghi» greci: l'unica cosa che possiamo dire per certo è che la loro scrittura è la «minuscola normanna», mentre nessuna traccia resta, nelle loro pergamene, della beneventana che probabilmente non hanno mai conosciuto.

(76) Anche dal punto di vista della scrittura libraria il discorso è analogo: nelle regioni prevalentemente ellenofone, tra cui va certamente annoverata l'area costiera jonica tra Calabria settentrionale e Basilicata meridionale, i Normanni reintroducono, in pratica, la scrittura latina, e almeno inizialmente la maggior parte dei codici viene importata da altre zone: cfr. a questo proposito Antonio Maria ADORISIO, *Per la storia della scrittura latina in Calabria dopo la conquista normanna*, in *Scrittura e civiltà* 8 (1984) pp. 105-127, in particolare p. 110 sgg. Come nota lo stesso autore, tra l'altro, «attualmente non sono ancora conosciute testimonianze di scrittura beneventana di documentata origine calabrese» (*ibid.*, p. 119): non è affatto sorprendente quindi che su questa *tabula rasa* non abbia incontrato alcuna difficoltà ad affermarsi la «minuscola normanna».

APPENDICE

Donazione del presbitero Riccardo

[Senise], 1172, maggio

Il presbitero Riccardo figlio di Basilio dona alla chiesa di San Filippo, dipendenza del monastero di Sant'Elia di Carbone, un appezzamento di terra confinante su due lati con altre proprietà della stessa chiesa di San Filippo.

Originale: Roma, Arch. Doria-Pamphilj, fondo S. Elia di Carbone, perg. 22 [A].

†Sign(um) man(us) mee p(res)b(yte)ri Riccar(di) (77) [filii B]asilii. | 2 Anno d(omi)nice i(n)carnatio(n)is millesimo [centes]imo septuagesimo s(e)c(un)do, | 3 indic(tion)e q(ui)nta mens(e) madii. Ego q(ui)de[m ia]m dictus p(res)b(yte)r Ricc(ardus), q(ui) s(an)c(t)e vivi | 4 fice crucis signu(m) sup(er)i(us) mea p(ro)p(ri)a manu exp(re)ssi p(re)sentia testiu(m) subsc(ri)ptor(um), | 5 clarefacio q(uonia)m p(ro) remissione anime mee et p(ro) animab(us) pat(ri)s et mat(ri)s mee | 6 meor(um)q(ue) parentu(m) co(n)cessi et donavi eccl(esi)e S(an)c(t)i Philippi obedientie S(an)c(t)i Elie | 7 Carbonu(m) una(m) peccia(m) t(er)re i(n) contrata ia(m) dicte eccl(esi)e S(an)c(t)i Philippi, que fuit | 8 de Bochia, cui(us) eciam indicam(us) fines: ab oriente e(st) t(er)ra que fuit de Fra(n)co Agre | 9 ste; ab occidente est via publica; ab aq(ui)lone est t(er)ra ia(m) dicte eccl(esi)e S(an)c(t)i Phi | 10 lippi; a meridie similit(er) t(er)ra ei(us)de(m) eccl(esi)e et v(er)tit i(n) p(ri)mos fines. Hanc p(re) | 11 no(m)i(n)ata(m) t(er)ra(m) optuli p(re)no(m)i(n)ate eccl(esi)e ut ea(m) q(ui)ete possideat o(mn)i futuro | 12 te(m)pore; co(n)cessi aut(em) eide(m) eccl(esi)e auctoritate(m) et potestati(m) ip(s)a(m) t(er)ra(m) vend(er)e, | 13 donare, vicaneare[a] et fac(er)e i(n) ea v(e)l ex ea q(ui)cq(ui)d beneplacitu(m) fuerit o(mn)i | 14 fut(ur)o te(m)pore, sine o(mn)i contrario mei meor(um)q(ue) h(er)edu(m) v(e)l alicui(us) alie | 15 p(er)sone sup-

[a] *Leg.* vicaniare

(77) Il presbitero Riccardo figura tra i testimoni citati in calce a ADP, perg. 46 = ROBINSON, doc. LVIII, minuta di un atto di donazione vergata dallo stesso notaio Porfirio nel gennaio 1189 (per la quale cfr. *supra*, n. 73).

posite; et si aliq(ui)s ex hoc dono p(re)dicte eccl(esi)e molestia(m) aut calu(m)p | [16] nia(m) inferre p(re)su(m)pserit co(m)ponat p(ro) pena i(n) publico aureos regios XXXVI; | [17] et hoc donu(m) eide(m) eccl(esi)e stabile semp(er) ac firmu(m) p(er)maneat. Scripsit | [18] Porfirius p(res)b(yte)r et curial(is) notari(us) q(ui) et i(n)t(er)fuit. (S N)
† Ego Ricc(ardus) iudex Sinesii testis su(m)
† Ego Barionas (78) iudex testis su(m)
† Signu(m) man(us) Boamu(n)di de Marolis (79) q(ui) et testis
† Ego Alaym(us) Alamann(us) (80) testis sum
† Ego Aminadab fili(us) Salomonis testis sum

GASTONE BRECCIA e DANIELA FUGARO (**)

(78) Il giudice Barionas è presente come primo sottoscrittore già in ADP, perg. 26 = ROBINSON, doc. XLVIII, redatta — secondo ogni verosimiglianza a Senise — dal notaio Ruggero nel febbraio 1170. L'autore di questo documento, inoltre, è *Alaymus Alamannus* che compare come quinto sottoscrittore più oltre.

(79) Boemondo *de Marollo* appare nell'elenco dei testimoni apposto in calce al documento ADP, perg. 28 = HOLTZMANN, doc. 10. Si tratta di una minuta vergata dallo stesso notaio di Senise Porfirio nell'agosto 1172.

(80) Cfr. *supra*, n. 78.

(**) A Daniela Fugaro sono da attribuire il paragrafo n. 3 e l'Appendice; a Gastone Breccia i paragrafi n. 1, 2 e 4.

PLOTINO NEL TARDO RINASCIMENTO: ANNIBALE ROSSELLI NEL QUADRO DELLA FILOSOFIA NEOPLATONIZZANTE DEL XVI SECOLO (*)

1. *L'edizione di Plotino del 1580*

Pubblicando a Basilea nel 1580 l'originale greco delle *Enneadi* di Plotino con la traduzione di Ficino a fronte, Pietro Perna (1) si proponeva di aprire una nuova epoca nella storia della fortuna di questo autore. Nel lungo *Proemio* in cui si rivolge ai Senatori di Norimberga mettendo sotto il loro patrocinio l'importante iniziativa, egli insiste infatti sulla necessità di liberare Plotino da tutta una tradizione che, snaturandone e adulterandone il pensiero, lo aveva trascinato con sé in una ingiusta quanto sommaria condanna. L'editore osservava che all'antico filosofo era capitato di vivere in un'epoca in cui la 'philosophia profana', stimolata dalla religione cristiana e dalla verità dei suoi dogmi, avrebbe potuto facilmente subire il 'giogo di Cristo' se non fosse sorta una caterva di maghi e di teurgi, come Apollo-

(*) Il presente lavoro costituisce l'ampliamento di una relazione presentata dall'autrice al Convegno «Plotino Latino» organizzato dall'Istituto Suor Orsola Benincasa in Napoli nell'ottobre del 1992. Ringrazio Margherita Isnardi Parente per la cortese collaborazione alla stesura del testo definitivo.

(1) Cfr. PLOTINI PLATONICORUM FACILE CORYPHAEI *Operum philosophicorum omnium libri LIV in sex Enneades distributi, Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, Basileae, ad Perneam Lecytum, 1580. Gli autori da noi considerati utilizzano, seppure talora con libertà, la traduzione ficiniana. Qui comunque i riferimenti alle *Enneadi* saranno indicati secondo l'edizione di P. HENRY e H.R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford 1964-1982 (*editio minor*); nel caso di una discordanza si segnalerà anche il luogo nell'edizione plotiniana del Perna. Sul Perna, sui suoi ideali umanistici e religiosi, nonché sulla sua attività di editore, si veda A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, I, Torino 1974, pp. 273-391.

nio, Giuliano Caldeo, Giamblico, Massimo di Efeso, Amelio, e, infine, l'«empio» Porfirio e il «blasfemo» Proclo Licio, a mascherare con l'aspetto della filosofia l'empia magia, facendo sì che i seguaci della religione cristiana condannassero non solo i filosofi, ma la stessa filosofia, determinandone la separazione dalla divina teologia e privando quest'ultima del suo 'onorevole quanto necessario' servizio (2). E infatti, egli osservava, per quanto assurdo possa sembrare che uomini nemici della vera religione potessero giungere ad una qualche conoscenza della pura verità, sebbene profana, in realtà la bontà divina ha voluto illuminare con la sua luce tanto gli empi che i pii, al punto da dare ai vati dei gentili rivelazioni molto più chiare che agli stessi profeti degli Ebrei (3). Plotino che, secondo Perna, non volle, o non poté pervenire alla conoscenza della vera religione, elaborò tuttavia una filosofia che egli definisce consentanea alla 'retta natura', e suscettibile di essere posta al servizio della teologia perché volta a riferire tutti i 'tesori' della natura alla gloria dell'unico Dio e a cercare quiete nella sua luce che illumina, seppure in misura diversa, tutti gli uomini. Per Plotino dunque vale quanto si diceva per Platone e i Platonici, e cioè che, mutate poche cose,

(2) «Plotinum in ea tempora incidisse, quibus Philosophia profana Cristianaeque religionis tunc longe lateque emergentis aemulatione excita, veritate insuper dogmatum coacta, facillime Christi iugum subire potuisset, nisi ambitio et improbitas eorum, qui barba pallioque tenus philosophabantur, sapientiaeque opinione turgidi, imperitis et idiotis parere turpissimum esse ducebant, obstitisset. Illi enim cum auctoritatem sapientiae profanae, tueri studerent, obseruarent interim non tam rationum subtilitate, quam morum sanctitate, et miraculorum frequentia pietatem Christianam niti: ipsum Acherontia mouere non dubitarunt, hoc est sub praetextu philosophiae humanae Magiam in subsidium advocare. Itaque post Apollonium Tyaneum (cuius admirandis praestigiis astutissimus cacodaemon Christi Opt. Max. miraculorum auctoritatem labefactare, eidemque hunc velut antagonistam opponere conatus est) Iulianus Caldaeus, Taumaturgus dictus, Iamblicus Chalcidensis, Maximus Ephesius, Libanius sophista, Amelius et Sopater Apamenses, Aedesius Cappadox, Chrysantius Lydius, et impius ille Porphyrius e Tyro, cum blasphemo Proclo Lycio, philosophicam laruam impiae magiae induxere» (cfr. *Praefatio* in PLOTINI *Operum philosophicorum* ..., ed. cit.).

(3) «Etsi vero absurdum videtur, homines a deo auersos, veraeque pietatis ex professo hostes, ad ullam sincerae veritatis licet profanae cognitionem peruenire potuisse: at magna est aeterni illius bonorum datoris indulgentia, qui ut sole suo impios aeque ac pios illustrat, ita vatibus ethnicorum, admirando consilio, multo clariores de Messia reuelationes dedit (sicut ex Sibyllinis, constare potest) quam ipsismet Iudaeorum prophetis». (cfr. *Praefatio* in PLOTINI *Operum philosophicorum* ..., ed. cit.).

avrebbe potuto essere considerato cristiano. E certamente egli fu tra i Platonici colui che più di ogni altro esaminò e chiarificò le dottrine di Platone e meritò, non meno del suo maestro, l'appellativo di 'divino' (4).

Nelle parole del Perna non si avverte soltanto l'eco di una antica tradizione che presentava Plotino come un filosofo «quasi cristiano», contrapponendolo ai successivi sviluppi della sua stessa scuola; ma si scorge altresì il tentativo di un diverso approccio di indagine all'opera di questo autore, che ne consentisse l'utilizzazione nell'ambito di una 'filosofia cristiana', senza incorrere nel pericolo di farne il tramite di concezioni magiche empie ed aberranti. Ciò coincideva perfettamente con il disegno che il noto editore perseguiva come uomo di schietto senso religioso, come umanista e come stampatore, e cioè di dedicare la sua specifica attività al superiore scopo di una rinascita del più puro spirito cristiano sulla scorta delle più alte espressioni spirituali dell'umanità, anche pagana (5). Al dotto umanista dispiacevano certe interpretazioni cui il testo plotiniano era stato sottoposto dall'epoca della sua «rinascita quattrocentesca», a cominciare da quella dello stesso Ficino che, soprattutto nel *De triplici vita*, utilizzava il libro quarto delle *Enneadi* per fondarvi una concezione di tipo magico e proponeva così l'opera plotiniana, interpretata alla luce della successiva tradizione neoplatonica, come una fonte di concezioni magico-astrologiche, contro le quali, dopo una grande fortuna nella prima metà del secolo sedicesimo, si andava delineando negli ambienti religiosi, sia di parte catto-

(4) «Vero ut impie de religione nostra reuelata Plotinus senserit, fortassis quoque eandem magico conatu oppugnarit (etsi in duce illius eliciendo, non daemonem, sed Deum Aegyptio sacerdoti apparuisse, Porphyrius nugetur), at in eo philosophiae genere, quod rationi humanae consentaneum, et naturae, hoc est Dei operum, in quouis entium genere cognoscendae exprimendaeque aemulum existit, post Platonem eximius fuit: adeoque si, quod quidam inquit, Platonici paucis immutatis Christiani fieri possunt: Plotinus certe, qui molto accuratius et diligentius dogmata Platonica et scrutatus est, et interpretatus, primum inter hosce locum meruerit, cum si cum reliquis eiusdem professionis comparetur, non minus appellatione dignus videatur, quam Plato olim, cum Aristotele collatus». (cfr. *Praefatio* in PLOTINI *Operum philosophicorum* ..., ed. cit.).

(5) Su questo aspetto dell'attività del Perna si veda A. ROTONDÒ, *Studi* ..., cit., pp. 337 sgg.; il quale peraltro, mette anche in evidenza il grande interesse che l'eretico italiano nutriva per la magia e per tutta una serie di arti curiose, come dimostrano gli opuscoli da lui pubblicati anonimi.

lica che protestante, una ferma reazione (6). Considerata in questo contesto, particolare significato assumeva l'iniziativa editoriale di pubblicare per la prima volta il testo greco, che offriva agli studiosi un importante termine di confronto (7) e non lo abbandonava all'arbitrio di una traduzione e di un commento, fossero pure quelli del «divino» Ficino. Ciò proprio perché, osservava Perna, «interdum ex Graecis rectius quam ex Latinis intelligi queat, nullo quodem interpretis vitio, sed ob rei ipsius obscuritatem, et linguae proprietatem» (8). Il *Proemio* del Perna alla nuova edizione del testo di Plotino è interessante dal nostro particolare punto di vista perché in qualche modo già presenta in

(6) Sulla reazione negativa nei confronti dei cultori di arti magiche e di scienze occulte nell'ambiente protestante si veda J. WIER, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri sex* (del 1563) in *Opera omnia*, Amstelodami, ap. Petrum vanden Berge, 1660; sull'operetta *De lamiis*, che voleva costituire un compendio dell'opera più vasta, uscita nel 1577 e poi riedita nel 1582, si veda ora la vivace *Introduzione* di M. ISNARDI PARENTE alla traduzione italiana J. WIER, *Le streghe*, Palermo 1991, pp. 9-38; C. MANZONI, *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Napoli 1974, pp. 117 sgg.; G. ERNST, *Religione, ragione e natura: ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, pp. 170 sgg. (sulla polemica fra J. Wier e J. Bodin). Sulle reazioni nel mondo cattolico basterà ricordare la presa di posizione ufficiale della Chiesa con la Bolla pubblicata nel 1586 da Sisto V *Coeli et terrae* contro le arti divinatorie (su questa bolla e sull'atteggiamento della cultura ufficiale nell'età della Controriforma, cfr. ID., *op. cit.*, cap. 11, pp. 255-279). Sulla condanna della magia ficiniana cfr. D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958 (Kraus Reprint Neudeln/Liechtestein 1976), pp. 145-185. Tra le fonti della magia ficiniana era posto anche *Enneadi* IV, 3 [27], 11 (o, secondo WALKER, *op. cit.*, p. 3, n. 2, *Enneadi* IV, 4 [28], 30-42) di Plotino di cui il l. III del *De triplici vita* di Ficino si suppone fosse un commento (cfr. sulle fonti della magia ficiniana D.P. WALKER, *op. cit.*, pp. 36-44).

(7) «Hoc sane consilio, V.V. clarissimi, Plotinum, qui ante aliquot annos ex officina nostra, Marsilio Ficino interpretante prodierat, quatuor Graecorum exemplarium manuscriptorum, trium quidem Italicorum, quarti vero Io. Sambuci Tirnauiensis, Caesaris historici, liberalitate literaria priuatis omnibus praeferendi, principibus etiam plerisque conferendi, fide ac subsidio, sua nunc lingua loquentem et auctiorem et emendatiorem dare voluimus: ut philosophiae Platonicae, h.e. quae Christianae religioni maxime affinis est, et cognoscendae, et iudicandae, et ad usum uerae pietatis traducendae, utriusque linguae studiosis potestatem faceremus: cum ea sententiarum ubertate et verborum breuitate scateat, ut interdum ex graecis rectius quam ex Latinis intelligi queat, nullo quidem interpretis uitio, sed ob rei ipsius obscuritatem, et linguae proprietatem». (cfr. *Praefatio* in PLOTINI *Operum philosophicorum* ..., ed. cit.).

(8) Cfr. testo citato *supra*, nota 7.

sintesi alcuni motivi caratteristici dell'interpretazione di Plotino nella filosofia degli ultimi decenni del secolo sedicesimo. Per un verso Plotino viene letto ancora nell'ottica della interpretazione ficiniana, ed è ancora quindi l'erede, insieme a Platone, della tradizione della 'prisca theologia' di Zoroastro e di Ermete Trismegisto, il più acuto e fedele interprete di quella 'pia tradizione', colui che ne esplicita, liberandoli dall'involucro della favola e della metafora, i profondi contenuti sapienziali (9). Per altro

(9) Cfr. per questa interpretazione MARSILII FICINI FLORENTINI *In Plotinum ad magnanimum Laurentium medicem patriae servatorem*, Proemium: Itaque non absque diuina prouidentia, volente videlicet, omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter renovare, factum est, ut pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio, nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a diuo Platone consummaretur Athenis. Vetus autem Theologorum mos erat, diuina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem is Theologiam velaminibus enudauit, primusque et solus ut Porphyrius Proclusque testantur, arcana veterum diuinius penetrauit: sed ob incredibilem cum verborum breuitatem, tum sententiarum copiam, sensusque profunditatem, non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget. Nos uero in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis et explanandis elaborauimus, ut hac theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare: et Peripatetici quamplurimi, id est Philosophi pene omnes admoneantur, non esse de religione saltem communi, tanquam de anilibus fabulis sentiendum». Sugli sviluppi, e i precedenti, della concezione ficiniana della *Prisca theologia* si veda D.P. WALKER, *The ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972. Plotino era per Ficino la 'reincarnazione' di Platone e come tale egli invitava i suoi lettori a considerarlo leggendo la sua opera: in Plotino parlava lo stesso spirito che aveva ispirato Platone, con la differenza che in Platone aveva spirato con più ricchezza e abbondanza, mentre in Plotino in modo più parco ma talora anche più profondo: «Principio vos omnes admoneo, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem, vos audituros existimetis. Siue enim Plato quondam in Plotino reuixit (quod facile nobis Pythagorici dabunt) siue Daemon idem Platonem quidem prius afflauit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt: omnino aspirator idem os Platonicum afflat, atque Plotinicum. Sed in Platone quidem afflando spiritum effundit uberiorem: in Plotino autem flatum angustiorem dixerim, saltem non minus angustum, nonnumquam ferme profundiorem». (cfr. *Exhortatio Marsilii Ficini Florentini ad auditores, et legentes Plotinum* in PLOTINI *Operum philosophicorum* ..., ed. cit.). Sui rapporti fra Ficino e Plotino si vedano L. WESTRA, *Love and Beauty in Ficino and Plotinus*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, edited by K.

verso però egli non è più l'autorevole veicolo di quelle concezioni magico-astrologiche che, ancora sotto l'influenza di Ficino e partendo soprattutto dall'immagine che dell'antico filosofo scaturiva dalle pagine del suo commento alle *Enneadi* e dal terzo libro del *De vita*, nel Cinquecento ne avevano determinato la fortuna, attraverso gli scritti di Agrippa di Nettesheim, del Paracelso, del Cardano, nonché di altri cultori rinascimentali di magia e di astrologia. Nelle opere degli autori che, Rosselli ad altri, verranno qui presi in considerazione, autori che a Plotino guardano prevalentemente, si coglie un atteggiamento di maggior equilibrio anche là ove forte rimane la problematica religiosa, e un incipiente distacco storico; si attenuano l'enfasi e l'entusiasmo di un Ficino o di un Agostino Steuco, cade per lo più il riferimento a concezioni di tipo magico-astrologico che siano riconducibili a Plotino stesso. Nella utilizzazione della tematica di Plotino, questi uomini dimostrano una libertà che nasce dal più pacato riconoscimento del carattere pagano del suo pensiero, e in sostanza dalla rinuncia a porlo come modello dell'uomo cristiano, dotato di ideali propri e specifici di vita e di pensiero. Se si eccettuano, nell'opera del Rosselli (composta nel decennio che precede l'*editio princeps* del Perna) alcune note di un atteggiamento che si colloca ancora nel solco del concordismo cristiano-ermetico, si vedrà come a partire da questo momento Plotino si presenti sempre più nella veste di grande ed autorevolissimo esegeta del pensiero platonico, dell'interprete per eccellenza di Platone, colui che con grande acutezza e chiarezza, ha contribuito a risolvere i molti dubbi che investivano la filosofia di Platone. Tale l'impres-

Eisenbichler and O. Zorzi Pugliese, University of Toronto Italian Studies, Dovenouse Editions, Canada, 1986, pp. 175-187; A. WOLTERS, *Ficino and Plotinus' Treatise «On Eros»*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism* ... cit., pp. 189-202; W. BEIERWALTES, *Plotino e Ficino: l'autorelazione del Pensiero*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXXIV (1992), pp. 293-324. Più in generale, per la fortuna di Plotino nel Rinascimento cfr. E. GARIN, *Plotino nel Rinascimento* in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 537 sgg.; F. JOUKOVSKY, *Plotin dans les Editions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance*, «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», XLII (1980), pp. 387-400; ID., *Thèmes plotiniens dans le De Sapiente de Charles de Bovelles*, «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», XLIII (1981), pp. 141-153.

(10) Sulla fortuna del *De triplici vita* di Ficino, oltre alla citata opera di D.P. Walker, cfr. F. YATES, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London-Chicago 1964, trad. it., Bari 1972, pp. 77 sgg.

sione che nasce, come si è detto, dall'esame di una serie di testi apparsi nell'ultimo trentennio del secolo sedicesimo, opere di autori per lo più sconosciuti, certamente, se si eccettuano Patrizi e Bruno, 'minori', e tuttavia significativi oltre che per lo spazio dedicato alla discussione del pensiero di Plotino, più in generale, per la ricostruzione del dibattito filosofico tardo-rinascimentale e per la percezione del mutato clima di pensiero in cui talora 'antiche' tematiche vengono riproposte, assumendo fini e significati diversi da quelli con cui erano sorte.

2. *Plotino e la 'concordia' tra Platone e Aristotele*

Premessa a questa diversa interpretazione di Plotino può considerarsi l'opera di Gabriele Buratelli, anconetano, e su questa converrà necessariamente soffermarsi prima di affrontare il tema dell'ermetismo platonizzante rosselliano nel commento al *Pymander*. Buratelli era entrato nell'ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, non a caso lo stesso cui appartenne l'altro studioso platonizzante e grande ammiratore di Plotino che fu Agostino Steuco da Gubbio; ed aveva insegnato anche per vari anni nella scuola dell'ordine come maestro in sacra teologia, partecipando altresì ai lavori del concilio di Trento (11). Notevole fama aveva raggiunto

(11) Notizie sul Buratelli, che stranamente non risulta biografato dal *Dizionario Biografico degli Italiani*, si ricavano da G.M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, II, Brescia 1763, p. 2424; J.F. OSSINGER, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadii, et Augustae Vindelicorum, 1776, p. 166; F. VECCHIETTI e T. MORO, *Biblioteca picena*, Osimo 1792, III, p. 111; G. COLUCCI e F. LANCELLOTTI, *Dizionario storico degli uomini illustri di Ancona*, Fermo 1796, t. xxvi, p. 35; D.A. PERINI, *Bibliographia augustiniana cum Notis biographicis*, Firenze 1929, I, p. 160; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, pp. 609 e 614. Dell'attività di predicatore del Buratelli fa fede il poderoso volume delle *Prediche* del R.P. GABRIEL BURATELLI Anconitano, dottor Teologo dell'Ord. Eremitano di Santo Agostino, *Sopra i Sette Salmi Penitenziali di David Profeta, Accommodate agli Evangelij Quadragesimali secondo l'uso della S.R. Chiesa. Opera utilissima a' Predicatori, et ascoltatori della parola d'Iddio*, in Venetia, Appresso Francesco Casparo Bindoni, et Fratelli, 1574, pubblicate dunque postume, ma già forse preparate per la stampa dall'autore che scrisse la lettera di dedica a Vittoria Farnese Della Rovere Duchessa di Urbino, davanti alla quale egli le aveva sovente tenute, e che era protettrice dell'Ordine. Interessante nella *Dedica* il riferimento polemico al «liscio de' colori Retorici, ... e flusso di parole scelte toscane ..., la gonfiezza, e l'ostentiatione d'affettata eloquenza ...», secondo la regola agostiniana di «uno

anche come predicatore. Di lui ci sono rimaste numerose opere teologiche a tutt'oggi manoscritte e *reportationes* dei suoi corsi di lezioni. Nonostante i prevalenti interessi teologici, Buratelli non trascurò la filosofia; anzi proprio in questa disciplina sembra abbia raccolto i maggiori frutti, se, mentre le sue opere teologiche rimasero manoscritte e sconosciute, i suoi lavori in campo filosofico furono pubblicati e destarono un certo interesse. Ciò sembra appunto attestare l'edizione posteriore di due anni alla sua morte, avvenuta nel novembre del 1571, del *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio*, apparso a Venezia nel 1573 (12). Buratelli riprende in esso l'antico tema della

stile moderato», esposte nel *De christiana religione*: «Et sermo mens, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus, et virtutis, non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi». Nei *Salmi* Buratelli considerava riassumersi «la cognition di tutte le cose», la generazione del Verbo, quella temporale, la eterna processione dello Spirito Santo, la sua missione temporale, l'opera della creazione, la fondazione della terra sull'acqua, il «modo che retien il mare che non cuopra o sommerga tutta la terra», la «notitia della estensione de' cieli, et se cerchi di saper quel che vi sia sopra il connesso di esso cielo», ecc. (ff. 3-3v). Nelle prediche torna a più riprese la condanna di tutto ciò che costituisce la mondana sapienza e l'elenco delle 'pazzie' platoniche e degli errori aristotelici: «Tutte l'altre scienze e dottrine sono piene di falsità et di bugie de' Poeti, le persuasioni false de i Rettorici, le sofistarie apparenti de' Logici, le bugie grave de gli Astronomi, le demostrationi di Geometri, i numeri infiniti de gli Arismetici, che diremo noi delle molte falsità che nella Platonica filosofia si ritrovano. Et se pur qualche verità in essa si contiene, la prese da gli libri di Mosè, quando lui filosofò nell'Egitto. Non è gran falsità dire che l'anime fossero create in cielo prima assai che ne' corpi fussero infuse, et secondo i meriti, ò demeriti loro fossero infuse né corpi bene o male complessionati? Non è una singular pazzia dire, che il mondo ha havuto principio non sia mai per aver fine? Che dirò io de la communità delle cose, vi par che sia lecito il por in commune la robba, la moglie, et li figliuoli? Lasso per brevità l'altre infinite pazzie. Che diremo noi d'Aristotile? Non è gran sciocchezza il dire, che il mondo mai ha havuto principio, ne mai per haver fine? il movemento de' cieli et il tempo esser infiniti? esser sol otto i cieli, et otto sol l'intelligentie? il dire che tutte le cose siano state fatte di quella sua prima materia? il dire che di niente non si possa far cosa alcuna? Dell'anima, se gli è mortale, o immortale non si fa risolvere, ne meno se l'intende dopo morte, o no, et che operation habbi così separata». (*Predica della Dominica quarta di Quaresima*, «Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi», f. 191-191v; stessi temi anche a f. 45, e 238-239v).

(12) *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio, opus diu desideratum, et a veteribus, ac recentioribus pollicitum, non tamen absolutum.* Authore Sacrae Theologiae Magistro Gabriele Buratello Anconitano,

'conciliatio' di Platone e Aristotele. Insoddisfatto dei tentativi precedentemente avviati in proposito, e, in particolare, delle conclusioni raggiunte da Giovanni Pico della Mirandola, egli si propone di definire *ex novo* la questione per trovare questa volta, *in re* e non *in verbis* (13) quella 'concordia', tentata, ma a suo avviso non dimostrata, dall'illustre predecessore.

L'autore si impegna qui in un'ampia esegesi dei temi cruciali della filosofia platonica e aristotelica, da quello delle idee, a quello dell'Uno nel suoi rapporti con l'Ente, al problema della reminiscenza, della visione e della luce, a quelli dell'eternità del mondo e del tempo, temi tutti sui quali ritiene di potere conciliare le posizioni dei due filosofi (14).

Il nome di Plotino ricorre con grande frequenza in queste pagine e le *Enneadi* citate ampiamente, e diremmo, con compiacimento, costituiscono il costante punto di riferimento dell'autore nell'interpretazione dei più controversi concetti platonici. Sotto questo rispetto la posizione del Buratelli è nettamente contraria a quella di G. Pico. Il Mirandolano considerava infatti la filosofia di Plotino inadatta come base per una esegesi del pensiero platonico e come la fonte prima della 'favola' della discordia di Platone e Aristotele.

L'atteggiamento di Pico nei confronti di Plotino come esegeta del pensiero platonico, pur di grande apprezzamento sotto vari altri punti di vista, era negativo. Diversa era la posizioe del Buratelli, che considerava di fatto Plotino il migliore e il più attendibile interprete della filosofia platonica, il più fedele dei discepoli di Platone, così come Plotino stesso peraltro si presentava nella sua opera (15).

Ordinis Eremitarum D. Augustini professore ... Venetiis, Apud Franciscum Gasparem Bindonum, et Fratres, 1573.

(13) In verità, quello di stabilire *in re* la concordia fra i due filosofi, discordi *in verbis*, era stato proprio il compito prefissosi da Giovanni Pico nel *De ente et Uno* (cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 386).

(14) Questi i titoli degli otto libri che compongono l'opera: *De ideis, De ente et uno, De animi natura ac definitione ipsius, De reminiscentia, An visio extramittendo fiat, De hominis felicitate, De mundi aeternitate, De tempore.*

(15) Su questo problema di quanto Plotino abbia voluto essere, e poi di fatto sia stato, fedele interprete di Platone, cfr. le osservazioni di M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Bari 1984, 1989², pp. 88-89, a cui si rinvia anche per gli essenziali riferimenti bibliografici su questo autore.

Di questa utilizzazione del testo plotiniano come strumento di interpretazione del pensiero platonico e insieme come momento di conciliazione fra Platone e Aristotele, si offrono significative testimonianze già nel primo libro dal titolo *De Ideis*. Sul tema del disaccordo fra i due filosofi esisteva una lunga e consolidata tradizione che faceva capo ad alcuni degli stessi interpreti di Aristotele, sia antichi che medioevali. Ed è infatti proprio per confutare le interpretazioni di Alessandro di Afrodisia e, soprattutto, di Averroè, che Plotino viene chiamato in causa nella discussione sulla dottrina platonica delle idee (16). La falsariga del discorso del Buratelli è costituita dal testo di Averroè che pone in evidenza le difficoltà inerenti alla nota dottrina platonica. Buratelli procede con ordine, affrontando dapprima il problema del significato del termine 'idea', poi quello della definizione del concetto, e, via via, esamina le varie difficoltà che si sollevano soprattutto nel commento averroistico. In particolare, citazioni testuali dalle *Enneadi* ricorrono proprio a proposito di quegli aspetti della dottrina delle idee sui quali gli interpreti di Aristotele avevano visto una radicale opposizione fra i due filosofi. Così, la testimonianza di Plotino appare essenziale per chiarire il problema della 'mente divina' come 'sede' delle idee.

Buratelli vuole dimostrare che tale 'sede' non è fittizia e, soprattutto, non può essere confusa con la mente umana. Nel far ciò si appoggia a Plotino che pone la mente come qualcosa di vivente in cui Dio ha contemplato il modello a imitazione del quale ha poi concepito l'animale mondano. Nella chiara descrizione che ne dà Plotino, essa si presenta come una unità con Dio stesso, che quindi è insieme intelligente e intelletto, proprio perché in sé stesso conosce tutte le cose:

(16) Cfr. G. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., l. I, ed. cit., f. 1r-v: «Non enim defuerunt qui diversum genus phylosophandi considerarunt, ac ob id diversas sententias eos tenuisse, neque in verbis, nec in re, eos convenire opinati sunt. De quorum numero fuit Alexander Aphrodisiensis, qui adeo Aristotelicae doctrinae addictus in nullo convenire ARI. cum PLA. arbitratus est. Altero enim genere phylosophandi delectatus, reliquum contempsit. Latini etiam fere omnes una cum Auer. hanc viam sequentes hoc ipsum dixerunt». Tra i sostenitori dell'assoluta discordia Buratelli cita inoltre Attico Platonico e Cicerone: si tratta pur sempre di posizioni settarie a cui vanno preferite quelle di altri autori come Ammonio, Giovanni Grammatico, Simplicio ed Eustrazio, che, ammirando le dottrine di entrambi i filosofi «non sunt veriti affirmare, eos in re convenire quidem, voce autem ac ratione docendi longe differre» (f. 1v).

«Et ut hanc definitionem (*scil.* ubi ponendae statuendaeque sint ideae) clariorem illustrioremque reddamus, adducemus quae Plotinus optimus interpres PLA. dicit: Mens (ut scribit in Timaeo) ideas in eo quod vivens est insitas contuetur. Hinc mundi artifex cogitavisse dicitur in hoc mundo includere, quae mens in eo quod vivens, sive animal est contemplatur. Et paulo infra declarans quomodo cuncta Deus in se ipso cognoscat, atque quomodo in eo idem sit intelligens, et intellectum ita fatur. Deinde nihil prohibet, quantum pertinet ad id quod dicitur ambo unum existere, solum vero per intelligentiam inter se diversa, siquidem solum ipsum se habet ut ens, idque partim quidem intelligibile, partim etiam et intelligens. Ubi enim dicitur intellectus intuetur ideas, non significat omnino in alio contueri, sed in se ipso intelligibile possidere. An forte nihil prohibet ipsum intelligibile esse etiam intellectum, sed in statu, unitate, quiete: naturam vero intellectus inspicientis intellectum illum in se ipso manentem esse actum quendam ad illo manantem qui suscipit illum et c.» (17).

Una posizione che Buratellus accosta a quella di Dionigi Areopagita «non minus platonicae disciplinae quam christianae pietatis studiosissimus interpres».

Sebbene le parole di Plotino sembrino talora evocare concezioni e dottrine cristiane, Buratelli mette in guardia da una facile identificazione di concetti, sia pure molto elevati, platonici e cristiani. Il *Verbo* di cui essi parlano non va infatti identificato con il *Verbo* cristiano, seconda persona della Trinità, creatore e non creatura. Diversa è anche la posizione cristiana rispetto alla natura degli esseri posti fra Dio, essere supremo ed unico, e il mondo. Tali esseri sono chiamati dai platonici Dei, ma non a buon diritto, perché creati; mentre andrebbero piuttosto assimilati alle intelligenze celesti degli aristotelici, o agli angeli dei teologi cristiani. Anche su questo argomento però, secondo Buratelli, la concezione plotiniana si distingue tanto da quella dei filosofi platonici successivi che da quella cristiana. Plotino infatti, insieme a Porfirio e ai migliori discepoli di Platone, pose fra Dio sommo e l'anima del mondo una sola creatura che chiamò figlio di Dio, e rimase perciò coerentemente più vicino ad Aristotele e al suo maestro Platone, mentre la concezione di Proclo, di altri filosofi platonici si presenta più affine al pensiero di Dionigi e consona alla verità cristiana:

(17) ID., *ibid.*, f. 4v. I brani cui qui si riferisce Buratelli corrispondono rispettivamente a PLOTINO, *Enneadi*, III, 9 [13], 1, 1-3, e III, 9 [13], 1, 12-18.

«At hic diligenter notandum est inter supremum Deum, ac rerum omnium opificem, et animam humanam quidam Platonici, ut Proculus, Hermyas, Sirianus, et alii quam plurimi pene infinitum numerum intelligentiarum posuerunt, quas vel natura intelligibiles, vel intellectuales appellarunt (aliquando enim nomina haec in Phedone, ubi de anima loquitur PLA. confunduntur ab eo). Plotinus vero, Porphyrius, ac meliores Platonici inter summum illum opificem, ac animam mundi unam dumtaxat creaturam statuerunt, quam ipsi Dei filium, seu verbum nominarunt. Prima Platonicorum sententia magis Diony. Areopa. ac reliquis nostris theologis, Christianaeque veritati consona est. Secunda vero ARI. ac PLA. magis quadrat» (18).

Trascurando in questa sede il problema dell'accordo con la verità cristiana, Buratelli vuole soprattutto utilizzare Plotino per capire Platone e per accordare quest'ultimo con Aristotele. Volendo conoscere meglio la natura del Verbo, luogo delle idee, e primo prodotto della spontaneità divina, sotto il profilo della sua semplicità o composizione, in assenza di precise indicazioni in Platone, ci si può rivolgere a Plotino che, più chiaramente ancora del suo maestro, indica le caratteristiche di questa prima 'creatura'. Essa è certamente da porre a un livello inferiore di perfezione rispetto al primo principio semplicissimo, perché caratterizzata dalla composizione; ed anzi, proprio per meglio chiarire questa natura composita Plotino, secondo Buratelli, introdusse l'idea di una materia nel mondo intelligibile:

«Et forte hoc fuit in causa quare Plotinus in intelligibili mundo materiam posuerit. Inquit enim: Principio, cum alibi Ideas esse fuerit demonstratum, admittentes impresentia Ideas esse, ad institutum progrediamur. Profecto, si ibi plures sunt species, commune quiddam in ipsis esse necessarium est, rursusque proprium, quo aliud ab alio distinguatur. Hoc itaque proprium, atque hoc separans differentia forma certe est propria. Quod si illic est forma, est insuper et formatum, circa quod differentia est. Subest itaque materia, quae illam accipiat formam, perpetuoque subiectum, et c.» (19).

Questa materia intelligibile non va identificata con quell'essere soggetto a generazione e corruzione che cade sotto la nostra esperienza sensibile, ma indica piuttosto quel che di ricettivo si riscontra in tutte le cose provenienti da Dio:

(18) ID., *ibid.*, f. 15v.

(19) ID., *ibid.*, f. 17r-v (per il passo di Plotino cfr. *Enneadi*, II, 4[12], 4, 1-7).

«Verum per materiam non hanc intellexisse opinor Plotinum, quae transmutationi, generationi, et corruptioni obnoxia est: sed illud materiale, seu susceptiuum, quo cuncta alia a Deo opt. max. gaudent, intelligere debemus» (20).

Grazie all'aiuto di Plotino si possono dunque individuare tre livelli di esistenza delle idee: virtuale, nell'essere semplicissimo del primo principio; formale, nel Verbo da quel primo principio derivato; e partecipato, nelle altre intelligenze e nell'anima umana. In tal modo si chiarisce anche, secondo Buratelli, la posizione di Platone circa la inferiorità e composizione del Verbo rispetto all'Uno.

Passando poi al problema dell'efficacia causativa di quelle forme 'mediate', perché derivanti dalle Idee nelle intelligenze e nell'anima, che operano nella materia, e che non sono tuttavia propriamente 'idee' perché prive della 'ratio exemplaris', Buratelli ha occasione di tornare a Plotino per dimostrare che Platone non ammetteva soltanto le idee come 'cause esemplari', ma poneva accanto ad esse un altro tipo di cause, quelle 'prossime' come cause effettive di generazione, e poteva, quindi, al di là dei 'cavilli' sollevati da Averroè, accordarsi con Aristotele. E infatti, più ancora che le parole di Platone nelle *Leggi* (21), egli ritiene illuminanti quelle di Plotino:

«Et Plotinus optimus PLA. interpres. 3 Enn. lib. I. ita inquit loquens de causis secundis. Cum vero secundum causas fiant omnia, propinquas quidem singulis causas facile possumus invenire, effectusque in eas reducere. Veluti eundi in forum causa propinqua est existimatio, per quam decernimus quendam inveniendum, vel debitum exigendum, et c. Haec ille. In capite vero sequenti docet. quo a causis particularibus ad universales accedere debeamus, et inquit. Hucusque vero progressum subito conquiescere, neque velle ad superiora procedere pigri forsan hominis videatur, eiusque qui viris ad sublimes causas ascendentibus aures non praestiterit et c. Haec ille» (22).

Il fatto che Plotino, accanto a quelle esemplari, ammettesse l'esistenza di cause prossime è motivo per attribuire subito la stessa veduta a Platone, e, superato lo scoglio dell'interpretazione averroista, affermare la coincidenza delle opinioni di Platone e Aristotele in proposito.

(20) ID., *ibid.*, f. 17v.

(21) Cfr. PLATONE, *Leges* X, 893 b sgg., 899 d sgg.

(22) Cfr. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., ff. 34v-35r; e, per i passi di Plotino, *Enn.* III, 1 [3], 1, 24-27 e III, 1 [3], 2, 1-4.

Nel prosieguo del testo la polemica antialessandrista ed antiaverroista del Buratelli circa la conciliazione di Platone ed Aristotele prende vieppiù il sopravvento ed anche l'utilizzazione di Plotino cambia, per così dire, aspetto, non presentandosi più solo come uno strumento per intendere il 'vero' pensiero di Platone, ma come un mezzo per risolvere i problemi cavillosamente posti dai summenzionati interpreti di Aristotele. Ad Alessandro di Afrodisia e ad Averroè Buratelli risponde dunque con l'autorità di Plotino. Così, a proposito delle modalità di partecipazione degli esseri sensibili alle idee, da parte averroista si obbiettava la impossibilità di una partecipazione degli ideati alle idee, per l'opposizione di natura esistente fra idee e misti, le prime eterne, immobili, semplici in sé, i secondi corruttibili, mobili, composti da contrari. Rigettate con vari argomenti le tesi degli interpreti di Aristotele, Buratelli presenta la sua spiegazione del processo di partecipazione, riprendendo sostanzialmente l'interpretazione di Plotino. La partecipazione delle cose alle idee non è per lui altro che il 'dipendere', il 'derivare', il 'ricevere' l'essere dalla divina essenza, in talune cose in modo più chiaro, in talune altre in modo più oscuro: un ricevere e un derivare che non comporta né un dividersi, né un confondersi o mescolarsi, come indica la nota immagine plotiniana delle varie cere che ricevono la stessa immagine dallo stesso sigillo:

«Ideas Identice (ut ita dicam) idem est, quod divina essentia. unde quia omnia alia pendent ad ea, ac emergunt, capiuntque esse, quaedam vero clarius, quedam vero obscurius, et haec est participatio Divini esse, ac Idearum, quae in divina substantia reperiuntur, non miscentur: ergo Idea rebus, dum ab eis participantur, nec dividuntur per partes, sed sicuti multae cerulae eiusdem sigilli, ut inquit Plotinus, eandem immaginem recipiunt, et quaelibet suam integram retinet absque immunitione sigilli, aut illius immaginis [*sic*] sic ad eadem Idea multa ideata emergunt tanquam a causa formali exemplari absque ullo Ideae detrimento. Et ne hoc figmentum nostrum videatur, placet adijcere verba Plotini» (23).

Anche sul tema della natura e significato dei numeri, la risposta alle obiezioni dei sostenitori della discordia fra Platone e Aristotele è affidata a Plotino. Contro l'affermazione che per Aristotele le idee non sono numeri come invece le concepiva Platone, e contro le altre obiezioni contenute nei testi averroistici,

(23) Id., *ibid.*, f. 44r; e Plotino, *Enn.* VI, 5 [23], 6, 7-15.

Buratelli riafferma il principio generale che la discussione sia 'tota' verbale e non tocchi, di fatto, la sostanza delle concezioni dei due filosofi. Si tratta di intendersi sul significato del termine 'numero', spesso usato equivocamente da Aristotele, e soprattutto di distinguere fra numero numerante e numero numerato. Quando Platone identifica il numero con le idee, non parla in realtà del numero con cui numeriamo né del numero numerante, ma del numero numerato, cioè delle cose stesse numerate, per cui son dette differire, come anche son dette differire le unità da cui questi numeri risultano costituiti. Senza comunque proporre un approfondimento originale di questi problemi, Buratelli preferisce rinviare il lettore a Plotino:

«Verum si plura de his numeris scire cupis, perlegas Plotinum Enneadis sextae li. sexto, et potissimum c. 17. ibidem enim ita inquit. Trinitas, aut, quae non dum est animalis, sed omnino trinitas in ente, principium esse essentiae. Si autem illic enumeres animal, et pulchrum, utrumque sane est unum: tu vero penes te, concipis numerum, agisque quantitatem, atque binarium. Verumtamen si virtutem dixeris quaedam quatuor, certe quaternarius quidam est, velut partes virtutis conferentes ad unum, licet que dicere unitatem quaternarium, velut subiectum aliquod, tu vero illi quaternarium, qui in te est, accommodas, haec ille» (24).

Pur riconoscendo l'oscurità del discorso di Plotino, Buratelli tuttavia vi individua una concezione del numero in Dio, per cui esso consta certamente di unità, ma distinguibili con la sola ragione, mentre le unità che contempliamo nelle matematiche e nelle cose naturali, sono invece distinguibili 'realiter':

«Ex his verbis sub obscuris Plotini facile colligere valemus numerum, quem in Divinis ponimus, non in Deo sic distinguentes, sed eum numerum, quae nos animo, menteque facimus, qui etiam in mente residet, illi attribuimus ... Ex his ergo Plotini dictis colligamus responsionem secundam. Numerus qui in Deo est, ex unitatibus quidem constat, verum illae sola ratione distinctae sunt, haec vero, utpote mathematicalia, seu naturalia ex unitatibus constant, ex illis quidem distinctis realiter. Entia etiam naturalia cum ex materia constent, et forma, et illae quidem cum sint duae diversae naturae, numerum faciunt ex unitatibus realiter distinctis, sicque dicendum est de rebus mathematicalibus, quae in se includent materiam intelligibilem» (25).

(24) Id., *ibid.*, f. 49v; e per Plotino *Enn.* VI, 6 [34], 16, 49-54.
(25) Id., *ibid.*, ff. 49v-50r.

Plotino aiuta dunque ad operare una distinzione fra i numeri come idee e i numeri matematici o quelli con cui numeriamo le cose concrete. Quel numero che noi poniamo in Dio, è posto in esso per via di ragione, ma l'essenza o *substantia* divina è in sé unitaria, e si fa molteplice solo per poter essere pensata dalla mente. Tenendo dunque conto di questa differenza e specificando volta a volta nel discorso di Platone e di Aristotele il significato da loro attribuito al numero, è possibile sanare il contrasto:

«Huic difficultati d. sicut a nobis saepenumero dictum est, disputatio ista tota verbalis est, ac siquid discriminis est inter istos egregios, eximiosque phylosophos, tota in verbis, et non in re est ... At si ea, quae dicit Plotinus memoria repetamus non erit difficile solvere cavillum in PLA. Nam ille, qui actu facit numerum in Deo, mens est, ac humanus animus, qui cum deum multipliciter conceptibilem intueatur. s. ut bonum, ut sapientem, ut iustum, vel pro ut est inimitabilis ab homine, aequo, vel leone, numerum facit in eo, qui in se unus est in substantia, vel in essentia, multiplex tamen in ratione movendi intellectum: cum in se infinitus est, infinitas enim perfectiones continet. Ecce iam vides qua unitate numerus ille in Deo sit unus, et c.» (26).

Analogamente, sul significato di Dio come suprema idea, la testimonianza di Plotino è indispensabile sia per comprendere il senso delle parole di Platone nel *Timeo* (27), sia per dimostrare la tesi concordistica. Che cosa ha infatti inteso dire Platone con l'espressione 'Idea delle Idee' riferita a Dio?

Ebbene Plotino ce ne spiega il significato riportandoci al concetto del Bene supremo come 'idea di ogni bene', grazie al quale tutto ciò che è bene, è buono:

«Praeterea Plot. in lib. de primo bono, volens insinuare, quid est supremum illud bonum, quod nos ideam omnium bonorum appellamus, dicit. Si quid igitur ad aliud quicquam minime agat, quippe cum ipsum sit omnium praestantissimum, super quae omnia, ad ipsum vero agunt caetera, constat id ipsum esse bonum, cuius virtute caetera quoque boni participantia sunt. Caetera vero duobus praecipue modis, ita bonum habent, tum quia illi similia facta sunt, tum quia operantur ad ipsum, haec ille» (28).

(26) ID., *ibid.*, f. 51r; questa tematica è trattata da Plotino in *Enn.* VI, 6 [34], *passim*.

(27) Cfr. PLATONE, *Tim.* 29e-30a.

(28) BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., ff. 53r-v; e Plotino, *Enn.* I, 7 [54], 1, 7-13.

Ricondotto, attraverso Plotino il discorso platonico sull'Idea delle idee al bene, non è difficile al Buratelli dimostrare il suo assunto, e cioè avere Aristotele sostenuto un analogo concetto del bene supremo:

«Ex his Plotini dictis satis claret supraemum bonum, quod idea est omnis boni, illud est quod sui gratia et est, et operatur, caetera vero bona, quae nisi sui gratia sunt, nec operantur, sed gratia illius, ad cuius imaginem facta sunt, et operantur, et hac ratione de supraemo illo bono participant. Idem enim dicit ARI. existente. n. quodam divino, optimo, ac appetibili etc. Et paulo infra idem Plo. inquit. Ipsum bonum dicimus esse, quod omnia appetunt, et c.» (29).

L'interpretazione e l'utilizzazione di Plotino come fedele ed attendibile esegeta del pensiero di Platone trova significative conferme anche negli altri libri dell'opera del Buratelli, il quale appositamente sceglie quegli argomenti sui quali sapeva esistere una autorevole e consolidata tradizione, per misurarsi con essa ed eventualmente superarla con le sue soluzioni. Tale è il caso delle interpretazioni fornite dell'opera di Platone e di Aristotele dai più insigni esponenti del platonismo fiorentino, Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. E proprio per confutare l'operazione concordistica effettuata da quest'ultimo che egli affronta nel secondo libro della sua opera il problema del rapporto fra l'ente e l'uno in Platone ed Aristotele, riprendendo anche nel titolo il tema di un breve ma denso scritto di Giovanni Pico della Mirandola, il *De ente et uno* (30). Nell'operetta del Mirandolano, che peraltro egli dice di apprezzare moltissimo specialmente per l'intento di dimostrare la 'concordia' di Platone ed Aristotele, Buratelli trova parecchi punti oscuri e difficoltà che, quasi a chiarificazione ed integrazione dell'opuscolo pichiano, egli intende risolvere (31).

(29) ID., *ibid.*, f. 53v; per il riferimento cfr. ARISTOTELE, *Phys.* I, 192 a 17 sgg.

(30) ID., *ibid.*, e analogamente *De ente et uno liber secundus*, ed. cit., ff. 54v-81r; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno* ..., ed. cit., pp. 386 sgg.

(31) «At cum legissem disputationem illam, ac in non nullam difficultatem incidissem, quae meo quidem iudicio declaratione indigeret (quae forte illi, perspicua erat) de Ente et uno scribere decrevi, non ut doctioribus politioribusque viris satisfacerem (quandoquidem ea, quae ab illo et erudite, et eleganter dicta sunt, sufficiant) verum ut animus meus in re conquiesceret, laborem hunc assumpsi» (BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., l. II, f. 55r). Il Buratelli comincia con l'esposizione del significato dei

Facendo un confronto fra i due testi, saltano subito all'occhio alcune differenze: una più analitica ed attenta ricostruzione del pensiero di Aristotele in Buratelli, con l'utilizzazione anche dei commenti boeziani e averroistici; e, ciò che dal nostro punto di vista appare ancora più interessante, per la parte in cui egli ricostruisce la posizione di Platone, un largo uso del testo di Plotino. Tutto ciò non avveniva nell'operetta di Pico che si atteneva rigorosamente al testo di Platone e non citava peraltro mai Plotino. Nel discorso di Buratelli invece la testimonianza di Plotino è assolutamente indispensabile per chiarire il concetto platonico dell'ente, menzionato fra i generi sommi nel *Sofista* (32), ma in quella sede non sufficientemente analizzato.

Senza apporvi alcun commento, Buratelli cita un lungo passo dalla seconda *Enneade* dove Plotino affronta il problema della distinzione fra l'ente e l'essenza, distinguendo fra un mondo intelligibile ove tutto è essenza ed unità, e un mondo sensibile dove regna la separazione e la molteplicità. Il brano di Plotino citato dal Buratelli presenta in realtà una complessa sintesi di motivi platonici e aristotelici e si presta quindi bene ad una operazione di tipo concordistico come quella che l'autore perseguiva (33). Nell'illustrare la posizione di Platone circa la priorità dell'Uno sull'Ente, definita 'verissima' la tesi pitagorica secondo la quale tutte le cose naturali risultano da numeri e unità (intendendo per numeri, precisa Buratelli, le idee prodotte dal primo principio nel Verbo), l'autore afferma che tale tesi non fu ignota a Plotino, che in un suo passo chiaramente la sosteneva:

> «Hoc vero non latuit Plotinum, qui ita proloquitur. Quaerendum videtur in primis numquid multitudo sit discessus, distantiaque ab uno ideoque infinitas ipsa extremus sit ab unitate discessus, propterea quod haec sit innumerabilis multitudo, atque ob hoc ipsum infinitas malum sit, nosque mali simus quando multitudo sumus, haec ille» (34).

L'uno, numero e idea, è dunque antecedente all'ente che da esso si allontana moltiplicandosi. Analoga posizione, concorde sia

due concetti in Aristotele (quia Peripateticorum doctrina ea magis in usu, nobisque familiaris magis), al contrario di G. Pico che esordiva con Platone.

(32) Cfr. PLATONE, *Soph.*, 254d-255e.

(33) Cfr. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum ...*, ed. cit., f. 62r. Per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, II, 6 [17], 1, 1-22.

(34) ID., *ibid.*, f. 65r. Per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, VI, 6 [34], 1, 1-3.

con il punto di vista di Platone che con quello di Simplicio, si ricava da altri luoghi delle *Enneadi* che Buratelli lungamente cita, pur riconoscendo in essi una certa 'oscurità':

«Quod vero unum praecedit ipsum ens origine, ac natura, non modo PLA. declaravit, sed etiam Plotinus quem, iudicio meo, in academicorum scola [*sic!*] negare piaculum est. Verum, ut melius verba eius capiamus prius brevibus eius verborum sententiam exponemus, postea verborum seriem adducemus. Illud principio animadvertendum est, Deus, cui proprie unitas congruit ad genus minus coarctari potest, cum natura infinitus immensusque sit, id vero quod primo entis nomen, ac rationem sortitus est (ut saepenumero dictum est) verbum illud ideis plenum, ubi primus numerus invenitur, a quo entia omnia emerserunt. Ob id sicut numerus praecedit entia, sic unitas praecedit ens. Nam nisi numerus entia praecessisset, temere, ac fortuitu entia emersissent. Unde sicuti ea, quae per aliud ad per se ens reducenda sunt, sic per aliud unum ad per se unum. Et sicuti per se unum praecedit per se ens, quia per se ens finitum quoddam, ac terminatum est, sic per se ens antecedit per aliud ens» (35).

Trascurando le testimonianze di Plotino, il più autorevole degli interpreti di Platone, Pico era stato costretto ad affidarsi ad argomenti di carattere astrattamente logico, che Buratelli peraltro non trova bene elaborati anche perché dimostrano piuttosto, a suo dire, la tesi contraria a quella che il Mirandolano voleva sostenere (36). L'Uno che precede l'Ente è chiaramente Dio, per Buratelli come per Pico, ed è inteso da entrambi come inaccessibile alla conoscenza umana; ma mentre Pico si appellava per questo aspetto alla teologia di Dionigi Areopagita (37), Buratelli trova utile la testimonianza di Plotino che cita a più riprese (38), sia per indicare la dipendenza di questo mondo da quell'Uno, sia per esprimere le condizioni e le difficoltà del suo attingimento alla conoscenza umana. E, alla fine, non manca di abbandonarsi all'espressione della sua grande ammirazione per l'antico filosofo che tali concetti mirabilmente esponeva:

(35) ID., *ibid.*, ff. 68v-69r. Per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, VI, 6 [34], 10, 1-15.

(36) ID., *ibid.*, f. 72r.

(37) Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno* ..., cap. V, ed. cit., pp. 415 sgg.

(38) Cfr. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., ff. 73r-v, 74r-v. I passi di Plotino corrispondono a *Enneadi*, III, 2 [47], 2, 1-7 e VI, 9 [9], 3, 1-6; 13-24; 36-49.

«O' virum eximium, ac omni laude dignum, qui tam dilucide nobis naturam unius aperuit, simulque rationem demonstravit, qua in eius notitiam devenire possimus, ac quantum unum distet ab ente. Ideo volui universa eius verba fere hoc loco adducere, ut facile quisquis cognoscere valeat, quam sint a veritate alieni, qui non verentur asserere PLA. dixisse unum non esse prius, ac communius ente, quod facile me iam commonstrasse opinor, cum de mente PLA. de mente Plotini qui (iudicio meo) fuit unus de melioribus PLA. interpretibus» (39).

Con l'individuazione, attraverso Plotino, del vero punto di vista platonico, Buratelli può dunque risolvere in modo diverso, e a quel che sembra, più convincente di Pico, la tesi della concordia di Platone e Aristotele su questo punto. Una concordia 'in re', e non 'in verbis' che si manifesta se si riconducono i termini al loro originario contesto. Platone ed Aristotele usarono termini uguali per indicare realtà diverse: l'Uno e l'Ente sono da intendere in Platone come Dio e il Verbo divino, pieno di idee; mentre in Aristotele stavano a significare l'essere soggetto alle categorie che può essere diviso in sostanza e accidente, insomma l'*ens finitum* che è coestensivo all'Uno. Usavano dunque lo stesso linguaggio per riferirsi a due ordini di realtà, sulla cui natura di fatto pensavano allo stesso modo. Conclusione, questa del Buratelli, in ultima analisi simile a quella di Pico, ma raggiunta attraverso un esame più ampio della tradizione platonica, utilizzando non solo come si è visto, il testo plotiniano, ma anche quelli di altri filosofi, neoplatonici e no, come Porfirio, Giamblico, Simplicio ed altri ancora, e con un andamento per alcuni versi più chiaro e lineare di quello assai più articolato e complesso del Mirandolano (40).

(39) ID., *ibid.*, f. 74v.

(40) Pico aveva contestato l'interpretazione degli «Accademici» sia rilevando il carattere dialettico del *Parmenide* platonico, sia obbiettando che nel *Sofista* Platone sosteneva proprio la tesi opposta a quella attribuitagli e cioè essere uno ed ente di pari estensione e dignità. D'altro canto aveva spiegato il concetto aristotelico di 'ente' come l'opposto del 'niente', per cui tale 'ente' diveniva coestensivo al 'tutto'. Su questo significato secondo Pico anche Platone era d'accordo. Era passato poi ad esaminare in qual senso si potesse anche sostenere che l''uno' fosse anteriore e superiore all''ente', facendo riferimento al concetto scolastico di 'essere per sé' ed 'essere per altro', e identificando l''ente' con l''essere per sé'. In tal modo l''ente' veniva ad essere anteriore all''essere per altro', e coincideva con Dio e con l''uno'; mentre l''essere per altro' veniva a coincidere con l''ente'; era identificato dunque l''essere per sé' con Dio, anche se Aristotele era d'accordo che fosse

Fin qui abbiamo esaminato quei problemi a proposito dei quali risulta in Buratelli un più largo uso dei testi di Plotino. Ma, tralasciando altri sporadici accenni a dottrine plotiniane (41), non possiamo, concludendo questo nostro discorso, non accennare ai frequenti riferimenti alle *Enneadi* che si incontrano nell'ottavo libro dell'opera dedicato al problema del tempo. Anche qui si conferma la tendenza ad usare Plotino per spiegare concetti platonici, o addirittura per difendere Platone da interpretazioni assurde e infondate del suo pensiero. Contro alcune di queste interpretazioni Buratelli prende subito posizione, come ad esempio contro quella di interpreti come Eudemo, Teofrasto, Alessandro di Afrodisia secondo cui il tempo per Platone sarebbe 'circonvenzione e moto', ovvero 'ambito dell'universo', secondo quanto si affermerebbe in un passo del *Timeo* (42).

La corretta interpretazione del pensiero platonico si deve invece a Plotino: egli chiarisce infatti che la natura del tempo è da porre non nella quantità continua, ma in quella discreta (numero) e dipende piuttosto dall'anima che dal moto di cui essa è misura:

«Verum hi (scil. Eudemus, Theophrastus, Alexander) graviter allucinati (sic!) sunt, cum ex his quae ex PLA. adduxerunt, non concludant

anteriore a quell'essere divisibile nelle categorie. E così, adducendo la dottrina dei quattro gradi della conoscenza di Dio culminanti nella 'tenebra' dionisiana, egli era giunto ad affermare la possibilità di denominare Dio insieme 'ente' e 'superiore all'ente', a seconda del piano di conoscenza da cui ci si fosse posti. Nella visione pichiana dunque il discorso sulla priorità dell'Uno rispetto all'Ente non può essere posto in termini astratti ed assoluti proprio perché tale rapporto cambia a seconda di come si concepisce Dio, che può essere definito con tutti i nomi, e quindi anche con quelli dell'"uno' e dell'"ente'. Sull'opuscolo di G. Pico, oltre a E. GARIN, *Introduzione* a G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, pp. 3-59, si veda G. DI NAPOLI, *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola* in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, a cura di G. Tarugi, Firenze 1970, pp. 117-129.

(41) Citazioni dalle *Enneadi* si trovano ancora nel l. III (*De animi natura ac definitione ipsius*) a f. 93r (in questo libro è significativo altresì lo spazio che Buratelli riserva a Marsilio Ficino, che egli elogia per le traduzioni di tanti autori antichi, soprattutto platonici, ff. 90r-91r); nel l. IV (*De reminiscentia*), f. 127r-v; nel l. V (*An visio extramittendo fiat*), ff. 158r-v; nel l. VI (*De hominis felicitate*), f. 165v; nel l. VII, dove Buratelli sostiene la tesi della concordia di Platone e Aristotele in tema di eternità del mondo ed esamina in un breve capitolo le *Plotini sententiae de mundi aeternitate secundum Platonem*, raccogliendo insieme, senza però apporvi un commento, alcuni passi delle *Enneadi* a conferma delle tesi platoniche, ff. 192r-193r.

(42) Cfr. PLATONE, *Tim.*, 39 c-e.

tempus esse motum, sed bene esse mensuram motus secundum prius et posterius. Si enim PLA. naturam temporis potius in discreta magnitudine constare ut pote in numero, quam in continua statuit, eamque quoad suum esse formale potius ab anima pendere, quam a motu, cuius ipsa mensura est, non ergo posuit motum continuum, sed discretam magnitudinem, quam anima facit in continuo, intelligendo unum mutatum esse ab altero distinctum, vel unum moveri ab alio discriminatum. Hoc vero totum quod dicimus ex verbis Plotini colligere licet, in eo potissimum sermonem in quo de aeternitate ac tempore agit» (43).

Sul concetto che il tempo non possa essere risolto nel moto Buratelli insiste molto anche perché qui individua un terreno di incontro fra Aristotele e Platone. Il ruolo di Plotino è dunque particolarmente importante perché nei passi che Buratelli si cura di citare egli riprende argomenti che furono a suo dire già di Aristotele e perciò presenta una utile sintesi delle posizioni dei due filosofi, che si sostituisce ai loro stessi testi:

«Plotinus etiam venit in hanc eandem sententiam (*scil.* quella cioè di Giamblico nell'ottavo l. del suo commento al *Timeo*). probatque motum tempus non esse. Et licet videantur rationes eius concidere cum illis Iamblici, libuit etiam illas recensere. Inquit enim tempus quidem esse motum est impossibile ... (segue una lunga citazione da *Enneadi* III, 7 [45], 8, 1-13) Et quia istae fere rationes sunt quae supra ARI. adduxit, eas ob id silentio praetereo» (44).

Infine, volendo meglio determinare la definizione del tempo di Platone come 'fluente immagine' dell'eternità, è ancora a Plotino che Buratelli si rivolge, non senza avere prima chiarito che tra Aristotele e Platone diverso era solo il 'philosophandi genus', il metodo della ricerca, ma non la dottrina: il primo infatti esordiva dalle 'cause più elevate' per arrivare al mondo sensibile, il secondo muoveva invece dal regno del sensibile per arrivare al mondo intelligibile. Il primo rispettava così l'ordine naturale (*naturae ordo*), l'assetto oggettivo, ontologico del reale; il secondo seguiva invece piuttosto l'ordine conoscitivo, quello cioè seguito dalla nostra mente indagante.

Questo metodo spiega dunque perché Platone abbia preso a

(43) Cfr. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., f. 203r (segue la citazione di PLOTINO, *Enn.* III, 7 [45], 10, 1-8).

(44) ID., *ibid.*, ff. 204v-205r (segue la citazione di PLOTINO, *Enn.* III, 7 [45], 8, 1-13 PLOTINI ... *Operum* ... cit., III, 7, 7, pp. 331-332).

trattare del tempo dopo avere discusso delle intelligenze, dell'*anima mundi* e della stessa struttura del mondo, e lo abbia appunto definito 'immagine dell'evo', considerando l'evo come la misura delle cose eterne e il tempo come quella delle cose temporali.

Perciò il concetto dell'eterno non poteva mancare nella definizione del tempo, e neppure quello dell'unità, essenziale al concetto di eternità, come è essenziale il concetto di numero nella nozione del tempo. In questo senso giungono appunto illuminanti le parole di Plotino che pongono in evidenza il carattere unitario dell'eternità, da lui opportunamente definita «vita simul tota ac plena et ubique prorsus indistans» (45).

Ma se Plotino viene qui utilizzato per dimostrare che la definizione aristotelica di tempo come 'numero del moto secondo il prima e il poi', pur nella diversità dell'espressione linguistica, deriva in ultima analisi da quella di Platone, e Buratelli si trova in questa opinione confortato dallo stesso Simplicio (46), un certo dissenso del filosofo neoplatonico rispetto sia a Platone che Aristotele l'autore non manca di registrare nelle pagine finali di questo libro in cui egli esamina la concezione del tempo propria di Plotino. E difatti Plotino si distacca, a suo dire, tanto dall'uno che dall'altro filosofo nel momento in cui considera il tempo come 'actus animae in transitorio quodam motu ex alia vita in aliam perpetuo procedentem'. E qui certamente per il nostro autore l'autorità di Platone e di Aristotele vale molto più di quella di Plotino, perché egli dichiara appunto di non poterlo seguire su questa via, 'licet hunc egregium phylosophum semper magni fecerim'!

Il tempo ha per Plotino la sua sede nell'anima del mondo, perché, se è vero che esso è immagine dell'eternità, come questo mondo lo è di quello intelligibile, e l'eternità è vita, allora vita deve essere anche il tempo, e cioè vita di qualche potenza dell'anima mossa da qualche parte dell'anima:

«Plotinus in eo potissimum opere in quo de aeternitate ac tempore loquitur, probat tempus non esse mensuram corporei motus insita motui,

(45) ID., *ibid.*, f. 205r.

(46) ID., *ibid.*, f. 220r-v. Per il testo di Simplicio a commento di *Phys.* IV, 222 a 10 sgg. cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis Physica*, CAG IX, p. 747, 32 sgg. Diels.

nec ut mensura continua, nec ut numerus. Et licet hunc egregium phylosophum semper magni fecerim, quia vero hoc in loco et PLA. suum ac ARI. deserere videtur, non erit mirum, si eum nos nemini nisi veritati addicti deseramus. Unde si ab eo quod sit tempus sciscitaveris respondet esse actum animae in transitorio quodam motu ex alia vita in aliam perpetuo procedentem. Ponit enim tempus esse in animam mundi, ac qua ratione in ea existat ita subdens. Si enim aevum est vita ... (segue la citazione testuale di *Enneadi* III, 7 [45], 11, 45-51)» (47).

Lo scopo di questa disamina della concezione plotiniana del tempo, come si comprende subito dopo, è in realtà la confutazione delle critiche che in questo contesto Plotino rivolgeva alla dottrina aristotelica. Buratelli riassume tali critiche in sei *dubitationes* a cui fa seguire altrettante *responsiones*: come può, inteso come misura del moto, il tempo misurare tutti i vari tipi di moto, i più veloci e i più lenti, quelli di dieci uomini e quelli di due cavalli? se il tempo è misura, cioè numero, sarà misura di grandezza continua o discreta, e allora, come potrà misurare due grandezze continue o due grandezze discrete di genere diverso? e esso sarà o moto misurato, o grandezza sulla quale avviene il moto, o una terza cosa, come un bicubito o un tricubito: ma in verità non può essere nessuno dei tre, perché non può coincidere la misura col misurato, né può essere grandezza perché partecipe del genere delle cose stabili ma successive, né può essere quantità bicubitale o tricubitale per la stessa ragione; l'anima non può contribuire in nulla all'essere formale del tempo perché esso potrebbe essere anche prima dell'anima; infine, il numero di cui si dice il tempo risultare nella definizione, è quello costituito da unità o quello che risulta dalle cose numerate?

In realtà, Buratelli non disconosce la forza delle obiezioni plotiniane e soprattutto, ammette l'intrinseca difficoltà del tema che, riprendendo un'osservazione di Aristotele, riconosce come 'res adeo cognitu perdifficilis ... ut vix ab homine studiosissimo intelligi possit ...'. In questo senso egli è anche consapevole che le risposte che egli avanza come soluzione ai dubbi di Plotino non possono essere definitive, così come i problemi relativi al tempo non si esauriscono in quelle obiezioni. E tuttavia egli le considera assai utili al chiarimento della difficile questione e

(47) BURATELLI, *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., f. 221r; cfr. Plotino, *Enn.* III, 7 [45], 11, 45-51 PLOTINI ... *Operum* . cit., III, 7, 10, p. 336.

soprattutto deplora il fatto che se ne sia fatto poco uso da parte di coloro che si sono impegnati sul problema (48).

Se andiamo ora a considerare le risposte offerte dal Buratelli, osserviamo che esse mirano tutte a riaffermare la sua tesi di fondo, essere cioè il pensiero di Platone e di Aristotele sul problema del tempo sostanzialmente concorde, al di là delle diverse definizioni da essi proposte. E così alla prima obiezione plotiniana egli risponde dicendo che non esistono nella realtà due tipi di tempo, uno 'tumultuario' e 'disordinato' ed uno 'ordinato' e 'regolare', ma un solo tempo, quello cioè che misura il moto regolare, come voleva lo stesso Aristotele che parlava appunto di un solo tempo, reale e non immaginario. Alla seconda obiezione Buratelli risponde ribadendo ancora l'unicità del tempo secondo Aristotele, sicché quando si parla di 'numero del moto', si deve intendere 'numero del primo moto', secondo il quale l'animo concepisce in esso il 'prima' e il 'poi'. Pertanto, come uno è il moto del primo mobile, sarà uno anche il tempo che misura ogni moto. Nella risposta alla terza obiezione Buratelli afferma il concetto che il tempo sia una misura discreta che può numerare esseri di genere diverso e quindi cavalli o uomini, linee curve o rette, parallele o intersecantesi. Al quarto dubbio obietta che il tempo non è certamente la cosa numerata, ma il moto del primo mobile in quanto l'animo in esso concepisce ciò che si è mutato prima distinguendolo da ciò che si è mutato dopo, ed è insieme tempo formale e materiale, che misura gli altri moti. Ma del primo moto il tempo non è tanto misura quanto 'passione', effetto. Né è necessario concludere con Plotino che per non cadere nel processo all'infinito si debba ammettere un moto che sia misura di se stesso; perché basterà riferirsi al moto del primo mobile che è tempo 'materialiter', e tale primo moto, essendo eterno, non può essere misurato dal tempo. Alla quinta obiezione Buratelli risponde che, ammesso che il tempo possa essere prima che l'animo misuri «secondo il prima e il poi», non è tuttavia antecedente secondo il suo essere formale, bensì secondo il suo essere materiale e quindi non ne consegue che, se l'anima cessa l'atto della misurazione «secondo il prima e il poi», cessi però il tempo secondo la sua ragione essenziale. Infine, per respingere l'ultimo dubbio di Plotino, Buratelli ricorda la sua dottrina del triplice genere di numeri: il numero numerante, l'anima che non

(48) ID., *ibid.*, f. 221r.

è affatto tempo, ma fa il tempo per ciò che concerne il suo essere formale; e il numero numerato cioè la cosa stessa numerata. Ora è proprio questo, a suo avviso, il numero di cui si parla nella definizione del tempo (49).

Con il problema del tempo si esaurisce la lunga trattazione del Buratelli, una trattazione che si è tenuta sul piano strettamente filosofico della conciliazione di Platone e Aristotele, senza tener conto della compatibilità della loro dottrina con quella cristiana.

In questo confronto è emersa però prepotente la figura e la filosofia di Plotino, anch'essa affrontata nella sua autonomia rispetto alla fede cristiana e utilizzata ed apprezzata soprattutto come fonte per la retta interpretazione del pensiero di Platone, tanto più importante in quanto profondamente impregnata di pensiero aristotelico. Di fronte alla trattazione pichiana dello stesso problema, Buratelli, che pure, come Pico vuole tenersi sul piano di un puro discorso filosofico, interpretando più secondo la sostanza dei concetti che secondo la varietà del discorso verbale, propone Plotino come intermediario fra i due autori e lo legittima sul piano filosofico come 'auctoritas' essenziale al dibattito sulla 'concordia' di Platone e Aristotele, dibattito che aveva dietro di sé una lunga tradizione iniziatasi con le polemiche fra gli autori bizantini nel Quattrocento e poi sviluppatasi nel corso del Cinquecento fino ad assurgere alla dignità di una *quaestio* accademica, tema quasi obbligato per ogni autore che volesse occuparsi di filosofia, come dimostrano le numerose opere che proprio sul finire del Cinquecento appaiono su questo argomento (50). In tema di concordia platonico-aristotelica Plotino è per Buratelli da preferire agli altri filosofi neoplatonici per la sua maggiore fedeltà al pensiero di Platone, anche se, come si è già ricordato, a proposito della gerarchia cosmica gli altri esponenti del platonismo, ponendo una molteplicità di intermediari fra mondo sensibile ed intelligibile, si sono avvicinati di più alla dottrina cristiana, nella

(49) ID., *ibid.*, f. 223v. Le sei obiezioni plotiniane qui riassunte sembrano corrispondere a PLOTINO, *Enn.* III, 7 [45], 8-12. Per un esame della discussione plotiniana delle dottrine del tempo proprie dei suoi predecessori cfr. A. TROTTA, *Interpretazione e critica di Plotino della concezione del tempo dei suoi predecessori*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXXIV (1992), pp. 340-368; sul concetto di tempo e di eternità, tra gli studi più recenti, S. FERRETTI, *Eternità e tempo in Plotino*, «Filosofia», III (1993), pp. 371-389.

(50) Per queste 'risposte' cfr. ID., *ibid.*, ff. 221v-223v.

forma ad essa data da Dionigi l'Areopagita (51). Ma, come egli chiaramente afferma nella dedica dell'opera a Guidubaldo da Ancona suo confratello, quando si tratta di filosofia l'accordo o il disaccordo con la fede non entrano in considerazione e non possono essere mescolati insieme il 'Verbo' di cui parlavano Platone e Plotino con il Verbo cui si rivolge la pietà cristiana, non distinto «per natura» dal Padre, ma per la sola personale proprietà, creatore e non creatura, uno insieme al Padre Dio (52).

Da questo punto di vista l'opera del Buratelli può anche essere vista come una reazione a quelle tendenze concordistiche miranti ad assimilare pensiero pagano e fede cristiana, che avevano raggiunto forse il loro momento più esasperato nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, autore al Buratelli forse noto anche perché appartenente allo stesso ordine religioso. Così appaiono significativi il suo consapevole limitarsi all'ambito prettamente filosofico e la sua affermazione dell'autonomia della filosofia rispetto alla fede, anche per consentire un ampliamento di orizzonte attraverso la rivalutazione di autori ed opere da studiare ed apprezzare nella loro originale fisionomia.

(51) D'altro canto già G. Pico aveva formulato il tema della 'concordia' dei filosofi in forma di tesi e controtesi da discutere nelle sue *Conclusiones*. Per altre opere rinascimentali sulla 'concordia' tra Platone e Aristotele, cfr. ad es. ANDREAE CAMUTII ..., *In Sacrarum Literarum cum Aristotele et Platone concordiam Praefatio* ..., Ex Academia Ticinensi 1541; *Sacrarum Literarum placita, neque Aristoteli neque Platoni aliqua ex parte adversari et fatemur et asserimus. Disputabitur Mediolani, die et ora alias publicanda*, su cui v. C.B. SCHMITT, *Andreas Camutius on the Concord of Plato and Aristotle with Scripture* in *Neoplatonism and Christian Thought*, edited by D.J. O' Meara, Norfolk, Virginia, 1982; IACOPO MAZZONI DA CESENA, *De triplici hominum vita activa nempe et contemplativa et religiosa, methodi tres, quaestionibus quinque centum et nonaginta septem distinctae, in quibus omnes Platonis et Aristotelis, multae virum aliorum Graecorum, Arabum et Latinorum in universo scientiarum orbe discordiae componuntur*, quae omnia publice disputanda Bononiae proposuit anno salutis 1577; F. VERINO IL SECONDO, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina Christiana*, Firenze 1590; PAULI BENII EUGUBINI SACRAE THEOLOGIAE DOCTORIS *In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Romae, Ex Typhographia Gabiana, 1594; su questi autori cfr. *D.B.I., S.VV.*; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, II, Torino 1966, pp. 603-615. Una breve storia della 'concordia' tra Platone e Aristotele è tracciata da J. MOREAU, *De la Concordance d'Aristote avec Platon* in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, pp. 45-58; sulla posizione di Plotino, p. 47.

(52) Cfr. BURATELLI *Praecipuarum controversiarum* ..., ed. cit., *Dedica*.

3. *Annibale Rosselli e il Plotino discepolo di Ermete*

Gli interessi di Annibale Rosselli (o Rosseli, come viene citato qualche volta, e soprattutto nelle biografie più antiche; ma è probabilmente una resa in italiano del nome latinizzato Rosselius) erano altri; la sua attenzione non si appuntava su Plotino come esegeta o come il migliore degli esegeti di Platone. Sviluppando pur sempre un motivo ficiniano, ma portandolo liberamente a sviluppi ulteriori, il francescano calabrese Annibale Rosselli (53) rivela subito il suo interesse per Plotino come il filosofo nella cui opera si può trovare un chiarimento prezioso per le oscurità del *Corpus Hermeticum*. Questo, in particolare, era il centro dell'interesse del Rosselli, e la sua vasta utilizzazione di Plotino si dispiega nel monumentale commento ch'egli fece al *Pymander*, lo scritto attribuito dalla tradizione a Ermete Trismegisto. Egli rappresenta quindi in particolare un interessante aspetto dell'ermetismo rinascimentale, cui associa la figura di Plotino, e il suo ruolo in questo ambito non è marginale, anche se scarsamente finora messo in rilievo dagli studi.

Pochissime sono le notizie su questo autore che la critica ha finora ignorato. La sua biografia è ancora tutta da ricostruire, giacché i dati che ricaviamo dai repertori biografici sia generali che di settore sono assai scarsi e spesso discordi fra loro. In attesa di potere dedicare anche alla biografia di questo autore l'attenzione che indubbiamente merita, ci limitiamo qui a menzionare solo quei dati che sembrano sicuri, anche perché ricavati dalle stesse dichiarazioni dell'autore sparse in vari luoghi del suo commento. Il Rosselli, descrivendo la terra di Calabria, con accenti che tradiscono, ci sembra, la grande affezione che ad essa

(53) Cfr. *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento Fratris* HANNIBALIS ROSSELI CALABRI, ORDINIS MINORUM REGULARIS OBSERVANTIAE, THEOLOGIAE PHILOSOPHIAE, AD S. BERNARDINUM CRACOVIAE PROFESSORIS *Liber primus de SS. Trinitate*, Cracoviae, In officina Typographica Lazari, 1585. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, p. 152, considera l'opera del Rosselli importante anche per la raccolta di testimonianze sulla filosofia presocratica; F.A. YATES, *Giordano Bruno a. herm. trad.*, cit., trad. it., pp. 201-204, 205, 210-211, 374, ritiene il tipo di ermetismo cattolico-cristiano del Rosselli di marca francese ed irenista, importante anche in rapporto al Bruno, ed invita a un approfondimento dell'argomento. Si veda anche G. ZANIER, *Medicina e filosofia fra 500 e 600*, Milano 1983, p. 38. Sul Rosselli non si può neppure escludere un influsso di Francesco Giorgio Veneto, sempre così presente nella corrente francescana rinascimentale; ma di questo aspetto non possiamo qui occuparci.

lo legava (54), dice di essere stato 'concepito' nella città di Catanzaro, ma dato alla luce a Gimigliano, *oppidum* situato a sei miglia dal capoluogo, nella prima domenica del mese di agosto dell'anno 1525 'in media die' dalla madre Caterina e dal padre Giovanni Battista 'a Rosellis', 'bene nato et haud literarum ignaro'. In questa cittadina ricevette la prima educazione umanistica ('bonas literas didici'); svolse poi i primi studi di logica nell'*oppidum Tabernarum* (odierna Taverna) ascoltando le lezioni di Bernardino e Grandonio, probabilmente due religiosi, insigni per pietà e dottrina, testimonianza dell'elevato grado di sviluppo raggiunto dagli studi filosofici in quella regione «sic bene instituta et bonitate ingeniorum donata, ut omnes quodammodo philosophari videantur» (55).

Nel 1546, e quindi all'età di ventuno anni, si recò a studiare filosofia a Napoli. L'autore non ci dice quando precisamente entrò nell'Ordine dei Frati Minori dell'Osservanza, ma è certo che fece parte della provincia di Umbria, come risulta concordemente dalle fonti (56). Dopo quelli di filosofia a Napoli, il Rosselli ci informa di ulteriori studi da lui svolti a Parigi, in Inghil-

(54) «Habet fluvium Ali, qui ex montibus oritur et in mare Adriaticum decurrit, subtus oppidum, quod Castra Hannibalis vocatur. Inde ad civitatem Catacensem, ad sinum Scillaceum versus est iter: quae quidem est secunda in provincia Calabriae, civium nobilitate, fide ac humanitate praedita: nec non doctissimorum virorum praesentia ornata: aeris temperie, ac soli fertilitate satis dives: in qua quidem urbe concepit me mater mea Catherina, ex patre Ioanne Baptista a Rosellis bene nato, et literarum haud ignaro: peperit vero apud Gimilianum oppidum, ab urbe sex miliaribus semotum, prima dominica mensis Augusti ann. 1525, in media die: in hac deinceps civitate educatus, bonas literas didici: postea Neapolim me contuli ann. 1546 ad philosophiae studia mihi comparanda ...» (cfr. H. ROSSELI *Pymander*, ed. cit., l. V, p. 172). La totalità degli storici (con la sola eccezione di J. Czerkwski), che hanno riportato notizie del Nostro, ignora o riferisce erroneamente la data di nascita, ponendola nel 1540, senza peraltro indicarne la fonte; segno dunque che era sfuggito il passo del *Pymander* ... da noi citato (cfr. L. ACCATTATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Forni 1869-1870, II, p. 81 sgg).

(55) «Habet autem civitas Cosentia plures sub se villas, atque Castra, quam aliqua Italicarum urbium: quibus transitis, venitur ad oppidum Tabernarum, in quo ipse Logicam audivi a duobus philosophis Bernardino et Grandonio, viris utique pietate vitae, ac philosophiae, theologiae quoue scientia ornatis. Est enim sic bene instituta illa regio, et bonitate ingeniorum donata; ut omnes quodammodo philosophari videantur». (cfr. H. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. V, p. 272).

(56) Cfr. L. WADDINGUS, *Scriptores ordinis Minorum* ..., Romae 1806, pp. 109-111; L. ACCATTATIS, *op. cit.*, II, p. 81.

terra e a Lovanio, luogo quest'ultimo in cui si dedicò prettamente alla teologia (57). Del soggiorno parigino non conosciamo con esattezza né la durata né il luogo di residenza, molto probabilmente il convento dell'Ordine; ma per quello inglese l'autore ci indica la località precisa e cioè il monastero di San Francesco che sorgeva nei pressi di Londra, a Greenwich, in cui egli abitò circa un anno all'epoca del regno della regina Maria detta la Sanguinaria, molto probabilmente tra il 1553 e il 1554 (58). E infatti proprio in quest'anno, forse a causa della precarietà della situazione politica inglese in questo periodo di gravi lotte intestine fra cattolici e protestanti, egli partì alla volta di Lovanio rimanendovi per un periodo di sei anni (59). Nel 1560 Rosselli è di nuovo in Italia e, probabilmente nei primi mesi dell'anno, a Torino, città che dice di avere visitato proprio nel viaggio di ritorno da Lovanio (60); scendendo poi giù verso la terra natia, nell'agosto visita

(57) «Inde Lutetiam Parisiorum: postea in Angliam: ex qua Louanium contendi ubi theologiae operam dedi: ...» (cfr. H. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. V, p. 172).

(58) «Tribus milluum passuum a Londino versus orientem, etiam iuxta fluvium Tamesin est Greuenich, regum Angliae commune receptaculum, cui annexum erat Monasterium sancti Francisci, in quo ipse inhabitavi circiter annum unum, tempore Reginae Mariae catholicae fidei propugnatricis ...» (cfr. H. ROSSELI *Pymander* ..., cit., ed. cit., l. V, pp. 300-301). Il monastero di Greenwich fu fondato da Enrico VII su un appezzamento di terra donato ai Frati Minori, su licenza del Papa, da Edoardo IV. La prima moglie di Enrico VIII, la regina Caterina d'Aragona favorì questo convento e l'ordine degli Osservanti, uno dei cui frati, John Forrest, era suo confessore. Lo stretto rapporto con la regina nocque poi all'Ordine allorché la politica religiosa di Enrico VIII si espresse in senso anticattolico, sì che gli Osservanti furono cacciati nel 1534 dal Convento per far posto agli Agostiniani. Tra il 1534 e il 1538 i sei conventi inglesi dei Minori Osservanti e i 50 dei Conventuali furono soppressi (cfr. E. HUTTON, *The Franciscans in England 1224-1538*, London 1926, pp. 231-232). Ma probabilmente il ritorno al potere di una regina cattolica nella persona di Maria, che aveva sotto vari rispetti ripreso la politica materna, deve avere riportato gli Osservanti nei loro Conventi, se appunto il Rosselli poteva risiedervi nel periodo del suo regno.

(59) «Lovanium civitas universali studio, aerisque salubritate, vineis, memoribus, pascuisque, et agri ubertate florens. In qua quidem urbe studiorum causa, circiter sex annos diversatus sum, cum praeesset regioni Carolus quintus, insignis imperator». (cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., p. 332).

(60) «Ducatus Taurini est magnus, tum populorum frequentia, tum divitiarum omnis generis abundantia. Ad huius urbis dominium spectant plura, et praeclara oppida, Lancium, Belligerium, Pinnarolum, et similia multa. Hanc ipse urbem lustravi, rediens ex studio Lovaniensi anno 1560. tempore Pij 4. Pontificis Romani». (Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., pp. 284-285).

l'antro della Sibilla a Cuma, interessante per lui già convertito al culto della riposta sapienza pagana (61).

Non abbiamo informazioni circa i luoghi in cui Rosselli, di nuovo in Italia, risiedette e circa l'attività che vi svolse. Sappiamo di certo, perché lui stesso lo dice e come altresì dimostrano gli *explicit* di alcuni libri del suo commento ad Ermete, che risiedette dieci anni nel convento francescano di Monte Santo nei pressi di Todi (62), intento alla stesura della sua monumentale opera.

Segnalatosi forse, oltre che per la sua profonda dottrina filosofica e teologica, per la sua attività di predicatore (di cui sarebbero testimonianza due grandi volumi rimasti manoscritti dal titolo *Conciones et Homiliae* che gli vengono attribuiti (63), Rosselli fu inviato su incarico del Generale del suo Ordine Francesco Gonzaga dei duchi di Mantova in Polonia, a Cracovia, nel convento di S. Bernardino, dove insegnò, tra l'altro, filosofia e teologia, come si rileva dalla *Dedica* del primo tomo del suo commento al suddetto generale dell'ordine (64).

Non sappiamo con esattezza la data del suo arrivo in Polonia. Risulta che nel 1581 egli era a Roma nel convento dell'Ara Coeli dove approvò l'*Enchiridion divinae, scholasticaeque Theologiae* di Angelo del Pas, stampato a Genova nel 1582, per un'indicazione contenuta nell'ultima pagina di quest'opera (65). Con

(61) «Ea (*scil.* Cuma) modo urbs omni est habitatore destituta, praeter rupes saxo stupendas et primas mororum excelsas: nihilque restat integrum praeter Sibyllae antrum, quod ingressus sum ego ipse anno 1560 in mense Augusto: Fuit quoque Cumis propinquus ad tria millia passus Hamarum locus sacer, de quo Livius lib. 23 Sacrificium ad Hamas nocturnum erat». (Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. V, p. 265).

(62) Cfr. «TUDER, sive TUDERTUM antiquissima et pulchra civitas, ... In hac quoque urbe ipse consistens circiter annos decem, Commentarios hosce in Magnum Mercurium compilare studui, in nostro Monasterio prope civitatem, qui vocatur Mons Sanctus. Episcopus tunc erat, Reverendissimus Dominus Angelus Cesius: vir eruditus, et gravis: et in pascendo grege sibi commisso sagax et providus». (ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. V, p. 299).

(63) La notizia in G.B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, t. III, p. III, Napoli 1754, pp. 175-189, che però non indica né la fonte della sua affermazione né il luogo in cui si conserverebbe tale opera.

(64) Cfr. la *Dedica* «Reverendissimo Patri, Patri Fratri Francisco Gonzagae, totius Ordini S. Francisci Fratrum Minorum Ministro Generali» all'inizio del I° libro del *Pymander* ..., cit.

(65) Cfr. ANGELO DEL PAS, *Enchiridion divinae scholasticaeque Theologiae*, Genuae 1582.

sicurezza possiamo dire che era a Cracovia all'inizio del 1585, poiché la sua già ricordata dedica al generale dell'ordine Gonzaga venne scritta nel gennaio di quell'anno nel convento di S. Bernardino.

In questo stesso anno, secondo quanto racconta nel suo diario, il filosofo ermetico inglese J. Dee si era rivolto a lui per consiglio spirituale (66). La data del 1610, e il luogo, Roma, della sua morte forniti dall'Accattatis sono frutto di pura congettura e non trovano, finora, alcun riscontro documentario.

Solo ulteriori approfondite indagini, soprattutto nel contesto delle vicende dell'ordine francescano in Italia, nei vari paesi europei da lui visitati e soprattutto a Cracovia, potrebbero fornire risposta ai numerosi problemi che la sua biografia presenta.

Come si rileva dalle pur scarse notizie che abbiamo raccolto, Rosselli dedicò gran parte della sua vita alla stesura e alla stampa della sua opera principale che reca il titolo *Pymander Mercurii Trismegisti cum Commento Fratris Hannibalis Rosseli Calabri Ordinis Minorum Regularis observantiae, Theologiae et Philosophiae, ad S. Bernardinum Cracoviae Professoris*, e fu pubblicata a Cracovia in sei libri tra il 1585 e il 1590 (67), ma, che, come

(66) Cfr. J. DEE, *A true and Faithfull Relation of what passed ... between Dr. John Dee and some Spirits*, p. 379, cit. in F.A. YATES, *Op. cit.*, p. 211. Sul Rosselli, oltre a quelle già ricordate si vedano le seguenti opere: L. NICODEMI, *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana del Dottor Niccolò Toppi*, Napoli 1683, p. 12; G. FRANCHINI, *Bibliografia, e memorie letterarie di scrittori francescani Conventuali*, Modena 1693, p. 57; A. ZAVARRONE, *Bibliotheca calabra sive illustrium virorum Calabriae qui literis claruerunt elenchus*, Neapoli 1753; B. CHIOCCARELLI, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et Regno Neapolis ab orbe condito ad annum usque MDCXXXXVI floruerunt*, t. I, Neapoli 1780, p. 47; *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli ...*, Napoli 1813-1830, IX, p. 167; C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori del Regno di Napoli*, Napoli 1844, p. 394; SIGISMONDO DA VENEZIA, *Biografia serafica*, Venezia 1846, s.v.; H. HURTER, *Nomenclator literarius Theologiae Catholicae*, Oeniponte 1907, III, p. 158; G. SBARAGLIA, *Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci aliisve descriptos, Editio nova*, Romae 1908, I, p. 352; L. ALIQUÒ-LENZI, *Gli scrittori calabresi*, Messina 1913, p. 262; K. DANNENFELDT, *Hermetica*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum ...*, I, 1960, pp. 143-144; M.E. COSENZA, *Dictionary of Italian humanists* IV, Boston 1962, p. 3091; ID., *Op. cit., Supplementum*, vol. VI, Boston 1967, pp. 250-251; J. CZERKWSKI, *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel ermetyzmu filosoficzne ow polsce* (A.R. rappresentante della filosofia ermetica in Polonia), «Roczniki filozoficzae», XV (1967), pp. 113-140.

(67) Cfr. ad es., l'*explicit* del l. I: «Tuderti hora nona 14 Iulii 1572»; del II «Nona Iulij 1573 die Iovis hora 20»; del III «Apud Luceolum die Mer-

si rileva dagli *explicit* dei singoli libri, fu scritta interamente in Italia, a Todi, negli anni 1571-1578 (68). L'opera, che godette del privilegio cesareo, per la tematica che affronta si presenta come una grande *summa* di carattere teologico-filosofico. Nel primo libro, che ha per titolo *De SS. Trinitate*, Rosselli tratta della creazione del mondo, dell'origine, ordine, numero e qualità degli elementi, infine di Dio, di come lo si possa conoscere, della sua natura, del Verbo, dei nomi e attributi divini. Nel secondo libro, *De Spiritu Sancto et Angelis*, esamina tutta una serie di problemi che concernono ancora la Trinità, le intelligenze o angeli, i demoni, la provvidenza. Nel terzo libro, *De ente, materia, forma, et rebus metaphysicis*, l'autore si addentra in questioni di carattere squisitamente metafisico sull'ente, la materia e la forma, il contingente e il necessario, ed anche di carattere fisico, come il vuoto, il luogo, il 'caos', la causalità. Il quarto libro, che reca il titolo *De coelo*, riprende il problema della creazione, della natura della 'luce' e del 'lume', della corruttibilità e incorruttibilità del cielo, della sua infinità e unicità e si allarga via via a problemi di

curij sancti. hora 16. 7. Aprilis 1574 ubi legi ecclesiastem hoc quadragesimae tempore, apud gentem devotissimam»; del l. IV «Tuderti. 1575 Dominica sexagesima hora 22. 6 Februarij, Tuderti in monte cum gaudio Spiritus Sancti»; del l. V «MDLXXVIII. 16 Iulij, die Lunae hora 21. Tuderti in monte sancto». La data che si trova in calce al l. V si riferisce probabilmente solo alla parte di vero e proprio commento al testo di Ermete, mentre l'amplissimo *excursus* di carattere geografico che è in esso contenuto sembrerebbe risalire ad epoca notevolmente posteriore, come risulta da accenni a fatti accaduti e a persone operanti più tardi. Così ad esempio, parlando della sua venuta in Polonia, Rosselli dice: «Postea Cracoviam Poloniae veni, in qua dedi operam libris imprimendis, anno 1586. 8 Iunii»; e altrove, parlando della città di Assisi, afferma che dal 1224 «ad hoc tempus 1586 5. Augusti», ogni anno alle calende di Agosto si riceve indulgenza plenaria (cfr. H. Rosseli *Pymander*..., ed. cit., l. V, p. 272 e p. 253). Il l. VI non reca alcuna indicazione sulla data in cui fu composto. E comunque non costituisce l'ultimo libro dell'opera, come ci sembra di capire dalla chiusa dove dice che è tempo che «ad alium librum transeamus». Il discorso del Rosselli era infatti continuato con il commento di altri libri del *Pymander*, come dimostra per lo meno il poderoso trattato *De septem Sacramentis ecclesiae catholicae liber, in ordine Commentariorum in Mercurium Trismegistum, Nonus*, pubblicato probabilmente in occasione dell'elezione al soglio pontificio di Sisto V nel 1589, e cioè prima dello stesso l. VI, in un luogo e presso una casa editrice diversa da quelli dei libri precedenti, e cioè «Posnaniae, In Officina Typographica Ioannis Wolrabi».

(68) E precisamente il IV nel 1584, il I e il II nel 1585, il III e il IV nel 1586, il VI nel 1590, tutti «In officina Typographica Lazari».

carattere astronomico e astrologico, come ad esempio, quelli del fato e della provvidenza. Nel libro quinto dal titolo *De elementis et descriptione totius orbis*, si affrontano argomenti di carattere teologico e morale, dalla natura e funzione della Chiesa alle passioni, al male, e alla visione beatifica, ma si sviluppano anche temi di carattere geografico-storico, con lunghi compiaciuti *excursus* descrittivi di varie città da lui probabilmente visitate in vari anni di pellegrinaggio europeo.

Infine il libro sesto *De immortalitate animae qui est primus Asclepij* prende a commentare l'*Asclepio*, dove trova materia per la trattazione di questo tema: qui si parla dell'anima, della sua natura, della *ratio* e dell'*intellectus*, dell'*anima mundi* e dei suoi attributi, insomma di tutto quanto la filosofia antica e medioevale aveva elaborato sull'argomento. Il disegno originale dell'opera del Rosselli prevedeva ben dieci libri, come risulta dalle sue stesse dichiarazioni nella *Ad lectorem exortatio* del 17 agosto 1584 con cui si apre il quarto libro: qui sono elencati, oltre ai sei ricordati, un libro settimo *De voluntate humana et hominis libero arbitrio*; un libro ottavo *De sensibus et corpore humano*; un libro nono *De Baptismo, et de Eucharistia, de Sacerdotio, de purgatorio, de communione sub duplici specie, de adoratione Sanctorum, de Veneratione sanctarum imaginum, aliisque quae pertinent ad Eucharistiae Sacramentum, denique de aliis Sacramentis*; e infine un decimo *De mysterio incarnationis Christi* che si riprometteva di scrivere *vita comite*. I libri settimo, ottavo e decimo, per quanto finora ci risulta, non ci sono pervenuti né in forma edita né manoscritta; ma il nono fu pubblicato nel 1589, ancor prima che apparisse il sesto e in un luogo, Poznam e presso una tipografia, «In officina Typographica Ioannis Wolrabi», diversi da quelli dei libri precedenti.

Difatti, come si desume dalla *Dedica*, il motivo della pubblicazione fu probabilmente l'elezione al pontificato di Sisto V e il desiderio forse di porre la sua opera sotto la protezione di un'autorità tale da metterlo al riparo da ogni possibile sospetto di eterodossia; o, più semplicemente, perché desiderava essere di nuovo chiamato a Roma. E in realtà tale libro presenta delle caratteristiche peculiari che lo differenziano notevolmente dai libri precedenti. Pur recando infatti chiaro nel titolo il riferimento al testo di Ermete, di fatto nell'opera scompare quasi del tutto il nome di Mercurio e il testo del *Pymander* non è più né citato né commentato. Le fonti sono qui quasi esclusivamente bibliche, patri-

stiche e scolastiche e scarsissimi, quasi timidi, i riferimenti agli autori pagani (69), talora citati in senso spregiativo. Un tale radicale cambiamento di tono non si lascia spiegare solo con le caratteristiche del tema sacramentale, squisitamente teologico. La preoccupazione di possibili accuse di eresia si dovette fare negli anni sempre più viva in Rosselli al punto da fargli sentire il bisogno di ribadire la ortodossia dei suoi scritti. Dice infatti nella *Dedica*:

«Sed ut aliquando finiam, Beatissime Pater, ex animo oro Sanctitatem Vestram, ut boni consulat omnia quae scripsi. et serena fronte, ac laeto animo suscipiat Nonum Librum, sub felicibus auspiciis tuis prodeuntem. Habes enim librum Catholicum, nulla haereseos suspicione aspersum: nisi aliquis impius, clarissimum libri sensum deprauare uoluerit. quod etiam in aliis Catholicis libris fieri potest. Tamen quia homo sum, errare possum: sed haereticus esse non possum: quique omnes haereticos execror, et abominor velut filios Sathanae» (70).

In questo libro il nome di Plotino non ci risulta mai menzionato e il suo esame quindi non rientra nel tema di cui ci occupiamo, tema che trova invece un propizio terreno di indagine nel libri precedenti. Tornando ad essi dunque occorre innanzi tutto osservare che, come si è accennato, vi si raccoglie una materia assai ricca e varia, che non si sviluppa secondo un disegno enciclopedico organico, bensì sulla falsariga dei problemi volta a volta affrontati dal testo del *Pymander* su cui l'autore innesta poi la discussione degli argomenti che paiono a lui più urgenti e interessanti. I vari libri del poderoso commento rosselliano, composti come accennato nel convento di Monte Santo presso Todi a partire dal 1571 e fino al 1578, non furono pubblicati nell'ordine in cui vennero scritti, ma, come sembra, secondo gli interessi specifici del personaggio che appoggiava e sosteneva l'iniziativa editoriale. E così venne prima di tutti stampato il libro quarto che trattava argomenti di carattere astronomico-geografico che stavano particolarmente a cuore all'arcivescovo di Gnesgnen, finanziatore dell'impresa. Va detto che il

(69) Ad es. il passo in l. IX, Dist. IX, cap. VI, sulla 'confessione dei pagani' che non nasceva dall'anima, su cui si citano versi di Ovidio, Giovenale e Seneca (cfr. H. Rosseli *De septem Sacramentis Ecclesiae Catholicae*, Posnaniae, In Officina Typographica Ioannis Wolrabi 1589, p. 425); o sul tema della verginità dove viene citato Virgilio (cfr. *ibid.*, p. 509); e, infine, sul celibato, con citazioni da Diogene Laerzio, Seneca, Tibullo (cfr. *ibid.*, p. 515).

(70) Cfr. Rosseli *De septem Sacramentis*, ed. cit., Dedica a Sisto V.

carico economico della stampa, e comunque l'iniziativa, fu sorretta dal concreto interessamento di tutto il Capitolo della Chiesa Cattedrale di Cracovia, e in particolare di padre Erasmo Pencic che «omnem operam navavit». Ciò dimostra che Rosselli godeva dell'appoggio della provincia francescana di Polonia che evidentemente, come l'autore stesso, nutriva grande rispetto e venerazione per gli scritti di Ermete, e nulla trovava di disdicevole nella religiosa venerazione di Rosselli per 'Mercurium Trismegistum, Regem antiquissimum, Regem sapientissimum, de omni scientiae laude bene meritum, de nostra sacra religione christiana egregie disserentem ... » (71).

Per Rosselli dunque, secondo l'immagine trasmessa dal Ficino, Ermete rimaneva l'antichissima fonte di pensiero filosofico e teologico da cui il cristiano, come da una nuova Bibbia, poteva trarre salutare alimento per conoscere i misteri della creazione e del mondo sensibile come di quello intelligibile.

Non potendo qui soffermarci sull'analisi dei caratteri peculiari dell'ermetismo di Rosselli, cui andrà dedicata una ricerca particolare, basterà rilevare come all'entusiasmo per gli scritti di Ermete si accompagni un grande interesse per la filosofia antica, che l'autore costantemente impiega per chiarire i passi più criptici del testo ermetico, con un compiacimento che lo spinge sovente a dimenticare il primario scopo esegetico per immergersi nell'esposizione delle antiche dottrine. Così non stupisce di incontrare in queste pagine citazioni dei testi dei 'prisci theologi', da Orfeo a Omero, a Esiodo fino ai filosofi presocratici come Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito e Democrito, Parmenide e la sua scuola, Empedocle ed Anassagora, autori tutti di cui si conosceva il pensiero soprattutto attraverso gli scritti aristotelici, ma che dopo la diffusione delle opere di Diogene Laerzio e Sesto Empirico, si cominciarono ad apprezzare vieppiù come fonte di pensiero integrativo o addirittura alternativo a quello aristotelico, con vari tentativi di raccoglierne i frammenti originali. Basterà ricordare l'importanza che alla filosofia presocratica annetteva un conterraneo e contemporaneo di Rosselli, il cosentino Bernardino Telesio, che proprio su di essa aveva tentato di costruire in opposizione ai principi astratti di quella aristotelica, una nuova interpretazione della natura «iuxta propria principia»; oppure il tentativo del platonico Francesco Patrizi da

(71) Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 4.

Cherso di raccogliere, proprio negli anni in cui Rosselli scriveva il suo commento, un «thesaurus» di frammenti di autori presocratici che, contro l'interpretazione da lui ritenuta riduttiva di Aristotele, rivendicasse il valore e l'originalità del pensiero naturalistico greco. Ma nel commento del Rosselli, oltre a quella presocratica, sono significativamente presenti varie altre scuole di pensiero antiche e in particolare tutta la scuola platonico-neoplatonica è chiamata in campo a spiegare i misteri della filosofia ermetica, da Platone, a Senocrate, a Plotino stesso. Né, dato il suo carattere di 'summa' enciclopedica dell'intero sapere filosofico teologico, mancano, e questa forse costituisce una caratteristica peculiare dell'ermetismo rosselliano nel panorama dell'ermetismo rinascimentale, ampi riferimenti ad Aristotele e a tutta la sua scuola sia antica che medioevale, alla filosofia araba e agli autori della scolastica. A questo proposito cade opportuno il discorso sul metodo espositivo impiegato dal Rosselli, che richiama molto quello scolastico. Il punto di partenza è sempre costituito dalla citazione di un passo del *Pymander* nella traduzione di Foix de Candale. Ad esso Rosselli fa seguire un commento nel quale si trovano utilizzate per lo più fonti filosofiche antiche, accostate a brani di autori cristiani o a passi biblici. Al commento, e ben distinta da esso, segue poi l'esposizione delle *quaestiones* relative al tema posto dal passo ermetico e in esse si ripercorre, per così dire, la storia del problema, e si illustrano le varie e contrastanti opinioni dei filosofi e dei teologi; infine si presentano le 'solutiones' dell'autore. Tornando ora al nostro tema, occorre dire che le testimonianze, numerosissime, di Plotino sono situate per lo più nel commento vero e proprio al testo di Ermete, e servono ad esplicitarne i più riposti significati. Le *Enneadi* vengono così poste in rapporto diretto con il *Pymander* e sono utilizzate come una sorta di viatico per la comprensione del discorso del mitico personaggio egizio. Alla base di questa utilizzazione si riconosce certamente l'idea ficiniana della 'prisca theologia' caldea, egizia e greca che sarebbe confluita nel discorso platonico e da Platone si sarebbe trasmessa, attraverso i suoi seguaci, Plotino in primo luogo, al secoli successivi. E infatti il rapporto fra Ermete e Plotino passa attraverso Platone, che lo aveva per primo recepito. E Plotino, come migliore degli interpreti di Platone, ha raccolto sotto questo rispetto, e anzi, sviluppato l'eredità platonica, sì che spesso può sostituirsi al suo stesso maestro risultando il suo discorso anche più esplicito e chiaro.

Ovviamente non è possibile qui analizzare tutti i luoghi del commento (a noi risultano più di cento solo le più ampie citazioni testuali dalle *Enneadi*!) in cui Plotino è chiamato in causa. È possibile però rilevare come Plotino sia presente nella discussione di una vasta gamma di argomenti, e comunque, ci sembra, sempre a sostegno di una concezione spiritualistica del mondo e dell'uomo. Ciò si fa chiaro, ad esempio, allorché si citano passi delle *Enneadi* per confutare la concezione atomistica di Democrito, o anche, semplicemente, per confortare una certa interpretazione dell'Uno parmenideo e della dottrina empedoclea ed anassagorea (72). Non mancano neppure riferimenti alle *Enneadi* a proposito di problemi di carattere cosmologico-meteorologico, ad esempio quando si deve stabilire e spiegare l'opinione di Platone sul modo in cui si forma il solido terrestre, o sulla sua consistenza ignea, sul moto circolare e sulla natura ignea dei cieli (73). È indubbio però che la presenza maggiore di Plotino si registra a proposito di temi di carattere teologico. In questo campo si manifesta per Rosselli il profondo accordo di Plotino con Ermete, di cui, anche per il tramite di Platone, segue le tracce (74).

Raggruppando per nostra comodità espositiva, i luoghi variamente sparsi nell'opera, riferiti al pensiero di Plotino, possiamo indicare alcuni temi più generali in cui, sulla falsariga del testo del *Pymander* e dell'*Asclepius*, la trattazione teologica si articola: le condizioni della conoscenza divina, che porta alla ribalta i motivi mistici presenti nella dottrina plotiniana, tanto cari al Rosselli; la natura divina e i suoi attributi, che consentono all'autore di dimostrare la presenza in Plotino di una teologia per molti versi concorde con quella trinitaria; la provvidenza e le nature angeliche, strumenti della sua azione, che evidenziano i legami di Plotino con la tradizione dionisiana, e infine, l'anima, l'intelletto e l'intelligenza con cui Rosselli si cimenta nella spiegazione di alcuni tra i più ardui passi delle *Enneadi*, interpretandoli alla luce

(72) ID., *ibid.*, l. I, pp. 12, 13, 16, 19.

(73) ID., *ibid.*, l. III, pp. 47 e 52; l. IV, pp. 11-12, 21, 42, 382.

(74) Sono frequenti le espressioni di apprezzamento dell'autore per la mirabile 'concordia' che i testi plotiniani, platonici, ermetici, e spesso biblici, a suo avviso rivelano. Cfr., ad esempio, l. I, p. 240; l. II, p. 372, 423; l. III, p. 43, 204-205; l. V, 612.

degli sviluppi di questa problematica psicologica nella filosofia aristotelica e scolastica (75).

Sulla possibilità e sulle condizioni che favoriscono la conoscenza divina, Plotino appare al Rosselli sostanzialmente concorde con Ermete. E infatti nella *quaestio* che egli innesta al passo del *Pymander* in cui si descrive l'apparizione di Pimandro a Ermete (76), passo in cui Rosselli vede propriamente illustrato il mistero della visione di Dio e dimostrata la possibilità per l'intelletto umano, soddisfatte determinate condizioni, di accedere, ancora nel corpo, alla contemplazione delle sostanze separate, egli riporta l'opinione di Plotino:

«Qui igitur apud philosophos, intellectum speculativum adipiscitur, aut Heroicae possessiones virtutis, substantias separatas intelligere potest, apud theologos vero, hac in vita, sine miraculo conceditur nemini. Plotinus. Cum intellectu potentiae, quem rationalem animam vocat, substantiarum certe separatarum inditam nobis fuisse cognitionem existimat.

(75) Quelli citati sono solo i temi a proposito dei quali ricorrono più frequentemente citazioni da Plotino. Ma in realtà, nell'ambito della vasta opera rosselliana Plotino è citato anche come fonte per la ricostruzione del pensiero presocratico (cfr. H. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, pp. 3, 8, 12, 13, 16-19), o per qualcuna delle sue digressioni fisico-metafisiche (interessante quella sulla natura della luce, l. IV, pp. 11); sul caos e la materia prima (l. III, pp. 373-376); sulla sostanza dei cieli, sull'influsso stellare e l'animazione universale (1. III, p. 67); sul moto e sul tempo (l. IV, pp. 398-401); sull'infinito materiale e sul corpo infinito in atto (l. IV, pp. 45); sulle idee (l. I, 288-291), luoghi tutti che indicano la grande considerazione che in generale Rosselli nutriva per l'antico filosofo le cui opinioni egli riporta quasi sempre con ammirazione ed approvazione, talora riesponendo il suo pensiero con una terminologia di tipo scolastico, anche per inserirlo in un'unica tradizione filosofica in cui si incontrassero platonici ed aristotelici, averroisti e alessandristi, gentili e cristiani. Pochissimi infatti sono i luoghi in cui l'autore avanza critiche alle posizioni di Plotino. Tra questi possiamo citare il passo in cui rileva che Plotino, guardando alla natura divina sempre in atto, identica e immutabile, aveva ammesso l'eternità del mondo, e non una libera sua creazione (cfr. H. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 31); o là dove non accetta che il cielo possa dirsi animato alla stregua di un corpo organico, e cioè con funzioni vegetative e sensitive, come gli sembra di arguire da *Enneadi*, III, 3 [52], 2, 1 sgg.; ma nel senso in cui lo stesso Plotino intende correttamente l'animazione in *Enneadi*, II [14], 3, 20-23, sgg., dove l'operare dei cieli è visto come un *intelligere*, e cioè come un'azione che, giusta l'insegnamento aristotelico, per esplicarsi esige la presenza di un suo corpo (cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. II, p. 281).

(76) Cfr. HERMES TRISMEGISTE, *Poimandrès*, c. 6, in *Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. Nock e A.J. Festugière, Paris 1945, t. I, pp. 8-9.

Intellectus, inquit, noster, intellectione perpetua, diuina, atque intelligibilia omnia semper contuetur» (77).

Plotino dunque spiega la possibilità della visione di Dio sperimentata da Ermete, in ciò offrendo una soluzione alla questione su cui filosofi e teologi, peripatetici e cattolici si erano ingannati. La nostra parte più pura della mente (*acies mentis*), infatti, come si afferma in un altro passo citato poco oltre, è sempre congiunta con il divino centro, come il cielo inferiore al cielo superiore, anche se la 'ratio inferior' o 'phantasia' di ciò non ha chiara coscienza (78). Tale 'coniunctio' è un 'actus mentis sive tactus' in cui consiste propriamente l'*intelligere*: fu questa, secondo Rosselli, l'esperienza che portò Paolo al terzo cielo, che deificò Mosè e rese Mercurio capace della visione divina, ed essa trova il suo fondamento nella originaria somiglianza dell'anima con Dio. Così pensava anche Plotino:

«Plotinus quoque: Quod nunc vivere dicimur (inquit) vestigium est vitae, supernam vitam imitantis: illic enim vivere, mentis est actus: actus quoque Deos generat, dum Deum attingit. Mirabilis certe istius divini actus potentia, quae homines deos facit: huiusmodi enim tactus sive actus, Paulum in tertium coelum sustulit, Moysen deificavit, Mercurium quoque divinae reddidit visionis consortem ... Recte ergo dicit Plotinus: nullam in nobis sine tactu intelligentiam fieri; nec divina, nec etiam humana, sine tactu intelligi posse. Quae, inquit, intelligentia in nobis fieri potest, nisi tangamus? ... sic qui Deum videre cupit, exterorum a se amoveat formas, inquit Plotinus, ut divino interesse possit maiestatis divinitatisque spectaculo, cuius particeps fieri vult. Ex hac autem exterorum eiectione, sequitur unio mirabilis, per quam spiritus creatus Deo adhaerens, inseparabili nexu, divinus quodammodo efficitur» (79).

Le condizioni della conoscenza divina che si osservano nella mistica visione di Ermete, sono esposte a livello teorico da Plotino: l'ascesa a Dio è uno spogliarsi di tutto ciò di cui l'animo si era vestito scendendo e si svolge, nella libera riassunzione dei testi plotiniani che qui Rosselli presenta, molto influenzata dal commento del Ficino, attraverso un processo costituito di sette momenti:

(77) Cfr. Rosseli *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 77. Per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, V, 9 [5], 5, 5 sggg..

(78) Id., *ibid.*, l. I, p. 98; per Plotino cfr. forse *Enn.* II, 9 [33], 2-3, o passi consimili.

(79) Id., *ibid.*, l. I, p. 323. Per le citazioni di Plotino cfr. rispettivamente *Enn.* VI, 9, [9], 9, 15-17; III, 7 [45], 6, 2-3; ancora VI, 9 [9], 3 sgg. *passim*.

«... hoc siquidem modo animus ascendendo exuit, quae induerat descendendo, ait Plotinus. Nam quem admodum qui in sancta sacrorum penetrant, purgantur, exuuntque vestes, nudique procedunt, quousque progrediens aliquis, dimissis omnibus alienis a Deo, seipso tantum, divinum inspiciat solum, syncerumque, et simplex, atque purum ... ... Plotinus scalam ostendit per quam ascenditur ad principium, septem gradus habentem: primus est *animi purgatio*: secundus, *divinorum cognitio operum singulatim comparata*: tertius, *contemplatio ordinis, quo opera inferiora gradatim ad superiora ascendunt*: quartus, *comparatio quaedam huius ordinis ad divinum ordinem*: quintus, *negatio, qua cuncta separantur a primo principio*: sextus, *supplex ad Deum oratio* qua efficitur animus orantis mundus, et Deo coniunctus: septimus, *transformatio in bonum*, quod est supra intellectum. Est, inquit, ipsius boni cognitio, sive tactus aliquid proculdubio maximum ... Pervenimus autem ad ipsum purgationibus, precibus, cultu animum exornante: oratio ergo secundum Plotinum, est animi purgatio, et ascensio» (80).

Un cammino faticoso che porta a quel «mentis excessus» in cui si venne a trovare Mercurio all'inizio del *Pymander*: «Talis namque in illo mentis excessu Mercurius fuisse videtur» (81).

Ermete e Plotino, insieme ad altri filosofi, si incontrano anche nella fede nell'esistenza di Dio, esistenza che Ermete però apprende per esperienza mistica e come frutto di una rivelazione, Plotino da teologo cerca di dimostrare con 'rationes': e come una prova dell'esistenza di Dio Rosselli interpreta le parole con cui il filosofo neoplatonico distingue l'Uno verace, che non è tale per partecipazione, dall'unità di cui partecipano le cose molteplici:

«Adhuc, si quaedam in rerum natura inveniuntur, quae cum in se multa sint, inquit Plotinus, uniustamen participatione sunt unum: accipiendum profecto est unum ipsum, quod non participatione, sed ex seipso sit unum. Ex hoc caetera profluunt, ipso manente semper eodem» (82).

Tale Dio è concepito altresì da Plotino di natura ed attributi tali da avvicinarlo non solo alle concezioni di Ermete e di Pla-

(80) ID., *ibid.*, l. I, p. 3, v. anche l. V, p. 179. Per i riferimenti a Plotino cfr. *Enn.* I, 6 [1], 7, 4-8; VI, 7 [38], 36, 4-12. Il motivo della 'scala' è nel commento del Ficino a *Enn.* VI, 7 [38], 35 (Cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 726), e la definizione della *intelligentia* è anche nel commento dello stesso Ficino a *Enn.* VI, 7 [38], 37 (cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 728).

(81) Cfr. ROSSELI, *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 3.

(82) ID., *ibid.*, p. 92. Per il riferimento a Plotino cfr. *Enn.* VI, 1 [42], 26, 29-31 (ma la citazione non coincide *ad verbum* con la traduzione ficiniana, cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 590).

Intellectus, inquit, noster, intellectione perpetua, diuina, atque intelligibilia omnia semper contuetur» (77).

Plotino dunque spiega la possibilità della visione di Dio sperimentata da Ermete, in ciò offrendo una soluzione alla questione su cui filosofi e teologi, peripatetici e cattolici si erano ingannati. La nostra parte più pura della mente (*acies mentis*), infatti, come si afferma in un altro passo citato poco oltre, è sempre congiunta con il divino centro, come il cielo inferiore al cielo superiore, anche se la 'ratio inferior' o 'phantasia' di ciò non ha chiara coscienza (78). Tale 'coniunctio' è un 'actus mentis sive tactus' in cui consiste propriamente l'*intelligere*: fu questa, secondo Rosselli, l'esperienza che portò Paolo al terzo cielo, che deificò Mosè e rese Mercurio capace della visione divina, ed essa trova il suo fondamento nella originaria somiglianza dell'anima con Dio. Così pensava anche Plotino:

«Plotinus quoque: Quod nunc vivere dicimur (inquit) vestigium est vitae, supernam vitam imitantis: illic enim vivere, mentis est actus: actus quoque Deos generat, dum Deum attingit. Mirabilis certe istius divini actus potentia, quae homines deos facit: huiusmodi enim tactus sive actus, Paulum in tertium coelum sustulit, Moysen deificavit, Mercurium quoque divinae reddidit visionis consortem ... Recte ergo dicit Plotinus: nullam in nobis sine tactu intelligentiam fieri; nec divina, nec etiam humana, sine tactu intelligi posse. Quae, inquit, intelligentia in nobis fieri potest, nisi tangamus? ... sic qui Deum videre cupit, exterorum a se amoveat formas, inquit Plotinus, ut divino interesse possit maiestatis divinitatisque spectaculo, cuius particeps fieri vult. Ex hac autem exterorum eiectione, sequitur unio mirabilis, per quam spiritus creatus Deo adhaerens, inseparabili nexu, divinus quodammodo efficitur» (79).

Le condizioni della conoscenza divina che si osservano nella mistica visione di Ermete, sono esposte a livello teorico da Plotino: l'ascesa a Dio è uno spogliarsi di tutto ciò di cui l'animo si era vestito scendendo e si svolge, nella libera riassunzione dei testi plotiniani che qui Rosselli presenta, molto influenzata dal commento del Ficino, attraverso un processo costituito di sette momenti:

(77) Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 77. Per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, V, 9 [5], 5, 5 sggg..

(78) ID., *ibid.*, l. I, p. 98; per Plotino cfr. forse *Enn.* II, 9 [33], 2-3, o passi consimili.

(79) ID., *ibid.*, l. I, p. 323. Per le citazioni di Plotino cfr. rispettivamente *Enn.* VI, 9, [9], 9, 15-17; III, 7 [45], 6, 2-3; ancora VI, 9 [9], 3 sgg. *passim*.

«... hoc siquidem modo animus ascendendo exuit, quae induerat descendendo, ait Plotinus. Nam quem admodum qui in sancta sacrorum penetrant, purgantur, exuuntque vestes, nudique procedunt, quousque progrediens aliquis, dimissis omnibus alienis a Deo, seipso tantum, divinum inspiciat solum, syncerumque, et simplex, atque purum ... ... Plotinus scalam ostendit per quam ascenditur ad principium, septem gradus habentem: primus est *animi purgatio*: secundus, *divinorum cognitio operum singulatim comparata*: tertius, *contemplatio ordinis, quo opera inferiora gradatim ad superiora ascendunt*: quartus, *comparatio quaedam huius ordinis ad divinum ordinem*: quintus, *negatio, qua cuncta separantur a primo principio*: sextus, *supplex ad Deum oratio* qua efficitur animus orantis mundus, et Deo coniunctus: septimus, *transformatio in bonum*, quod est supra intellectum. Est, inquit, ipsius boni cognitio, sive tactus aliquid proculdubio maximum ... Pervenimus autem ad ipsum purgationibus, precibus, cultu animum exornante: oratio ergo secundum Plotinum, est animi purgatio, et ascensio» (80).

Un cammino faticoso che porta a quel «mentis excessus» in cui si venne a trovare Mercurio all'inizio del *Pymander*: «Talis namque in illo mentis excessu Mercurius fuisse videtur» (81).

Ermete e Plotino, insieme ad altri filosofi, si incontrano anche nella fede nell'esistenza di Dio, esistenza che Ermete però apprende per esperienza mistica e come frutto di una rivelazione, Plotino da teologo cerca di dimostrare con 'rationes': e come una prova dell'esistenza di Dio Rosselli interpreta le parole con cui il filosofo neoplatonico distingue l'Uno verace, che non è tale per partecipazione, dall'unità di cui partecipano le cose molteplici:

«Adhuc, si quaedam in rerum natura inveniuntur, quae cum in se multa sint, inquit Plotinus, uniustamen participatione sunt unum: accipiendum profecto est unum ipsum, quod non participatione, sed ex seipso sit unum. Ex hoc caetera profluunt, ipso manente semper eodem» (82).

Tale Dio è concepito altresì da Plotino di natura ed attributi tali da avvicinarlo non solo alle concezioni di Ermete e di Pla-

(80) ID., *ibid.*, l. I, p. 3, v. anche l. V, p. 179. Per i riferimenti a Plotino cfr. *Enn.* I, 6 [1], 7, 4-8; VI, 7 [38], 36, 4-12. Il motivo della 'scala' è nel commento del Ficino a *Enn.* VI, 7 [38], 35 (Cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 726), e la definizione della *intelligentia* è anche nel commento dello stesso Ficino a *Enn.* VI, 7 [38], 37 (cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 728).

(81) Cfr. ROSSELI, *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 3.

(82) ID., *ibid.*, p. 92. Per il riferimento a Plotino cfr. *Enn.* VI, 1 [42], 26, 29-31 (ma la citazione non coincide *ad verbum* con la traduzione ficiniana, cfr. PLOTINI *Operum* cit., p. 590).

tone, ma anche, mirabilmente, alla teologia cristiana. Tutto ciò Rosselli legge in un passo di *Enneadi*, I, 8 [51], 2, dove Plotino, descrivendo la natura del Bene, si manifesta non solo come «purus simplexque philosophus», bensì come «illustris insignisque Theologus». E infatti, dopo avere citato il passo plotiniano sopra ricordato, così egli commenta:

«Haec ille (*scil.* Plotinus). Dei plane naturam ita distincte, clareque depingit, non quidem ut purus, simplexque philosophus; verum etiam, ut illustris, insignisque Theologus: nam et veri boni naturam, quam omnia appetunt, a qua dependent omnia eleganter ostendit: attributorum quoque divinorum distinctionem, unionemque, denique felicissimam Dei vitam a malis omnino semotam» (83).

In questo passo, come si vede, Rosselli trova apprezzabile la precisa distinzione dei vari attributi divini, ma anche l'indicazione del loro intimo rapporto, la loro fondamentale unità in cui si esprime la 'vita' divina. Una vita del tutto aliena dal male, il quale si definisce solo in modo negativo, come allontanamento dal Bene. Il male è dunque per Plotino una 'forma di non ente', da intendere però 'haudquaquam omnino non ens, sed tantum ab ente diversum'. Esso rende gli enti in cui si insedia non enti, e cioè li priva del loro proprio Bene. Questa concezione si lascia secondo Rosselli, ricollegare alle parole di Mercurio Trismegisto, che prima ancora di Plotino l'aveva elaborata:

Denique adiungit, quod si res creatae in hoc summo bono gradum sisterent, ab eoque nunquam deflecterent; nusquam profecto malum foret. Malum igitur fit, a bono et optimo Deo recedendo, non illi adhaerendo: nemo enim, authore Deo, fit deterior. Itaque inquit, 2 cap. malum in entibus non est, multo etiam minus in eo, quod entia supereminet: bona enim haec omnia sunt ... Itaque malum non entium est, quia quibus insidet rebus, non entia reddit. Est enim non ens, quod suo bono privatur: malum autem est, privatio boni. Magnum malum, inquit Mercurius, est iniquitas, quae sui possessorem non esse facit. Haec est magnum hominis tormentum, quo nulla ignis ardentior flamma: quaenam fera mordax ita corpus lacerat, ut impietas laniat animam? (84).

(83) ROSSELI, *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 372; per il passo plotiniano cfr. *Enn.* I, 8 [51], 2, 1 sgg., ma erroneamente il testo del Rosselli non rinvia al tr. 8 ma al tr. 2.

(84) ID., *ibid.*, l. I, p. 372. Per il passo di Plotino cfr. *Enn.* I, 8 [51], 3, 2-3 (anche qui il passo non coincide *ad litteram* con la traduzione del Ficino); per quello di Ermete cfr. *Hermès Trismegiste, Poimandrès*, c. 23, in *Corpus Hermeticum*, ed. cit., I, p. 15.

Essendo dunque ogni ente, in quanto tale, bene e il male ciò che vizia e corrompe il bene, la volontà di Dio in cui tali passioni non cadono, non può essere causa del male; questa va ricercata piuttosto nella materia, quella platonica «antiqua natura nondum exornata», che Plotino chiama anche «pulchri privatio» e «boni corruptio» (85).

Gli attributi che Plotino riferiva a Dio sono, sempre seguendo la traccia del testo ermetico, partitamente esaminati in vari altri luoghi dell'opera. Sull'attributo dell'immutabilità divina Rosselli trova Plotino concorde non solo con Platone, fatto continuamente sottolineato, ma anche con Aristotele che nel dodicesimo libro della *Metafisica* (86) aveva appunto definito Dio sostanza eterna, immobile, separata dalle cose sensibili, esistente in atto, tale da non poter mai diventare altro da ciò che è. E cioè, conclude Rosselli, immutabile, anche perché non solo, come voleva Platone, ottimo, ma, secondo lo sviluppo del concetto dovuto a Plotino, perché semplice, primo e principio.

Questa definizione di Plotino si presenta a Rosselli feconda di sviluppi perché porta a dedurre per via di logica altri attributi di Dio: la sua autosufficienza, la sua mancanza di moto e quiete, il suo essere dovunque e in nessun luogo, e il suo essere infinito per potenza (87). Sul tema dell'immutabilità divina Rosselli ritorna ancora, prendendo spunto da un altro passo di Ermete, in cui si tratta della natura divina del luogo, anzi lo si identifica con Dio stesso definendolo «contenitore immobile di tutto ciò che si muove» (88). Nel suo commento Rosselli, diversamente ci sembra dal testo ermetico, non pone l'accento sul luogo, ma su Dio e coglie nel discorso di Ermete l'indicazione di una «via motus ... fortissima atque invincibilis machina» che ci rende intelligibile uno dei più importanti attributi divini. Il discorso di

(85) ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 372.

(86) Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 6, 1071b-1073a; 9, 1074b; 15, 1075 a 10.

(87) Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 234; i passi di Plotino che vengono qui parafrasati corrispondono a *Enn.* V, 5 [32], 10, 13 sgg.; VI, 8 [39], 16, 1 sgg.

(88) Cfr. HERMES TRISMEGISTE, *D'Hermès à Tat: Discours Universel*, 6 in *Corpus Hermeticum* ..., ed. cit., I, p. 33. Non abbiamo potuto qui esaminare tutti i luoghi relativi agli attributi di Dio, ma essi sono numerosi e riguardano la sua unità, (l. V, pp. 49-50); il suo essere 'fons vitae' (l. I, p. 282); 'principio di tutte le cose' (l. III, p. 148); 'amore' (l. IV, p. 125).

Ermete, ricostruito dal Rosselli sulla base di altri passi, insegna dunque che «Dio è *motore immobile* di tutte le cose, stabilmente sussistente». E di tutto ciò trova autorevole conferma in Plotino, le cui parole evocano non solo dottrine ermetiche, ma persino bibliche, quasi avesse letto il famoso salmo di Davide:

«Ex his igitur, atque similibus Mercurij testimoniis intelligimus, unum esse Deum motorem omnium, immobilem, stabilemque manentem. Revera, ut dicit Plotinus, Primum omnium principium, potestas est motionis et status; ideoque super haec existit. Etenim circa aliud ipsum non versatur, sed caetera circa ipsum conquiescentia permanent, et moventur; motus enim appetitio est: primum autem principium nihil appetit: quid enim appetat, quod est summum? Et alibi: omnia profluunt, motus primus exoritur, neque tamen est in eo: ab eo quoque statu, quoniam ipse nihilo indiget; neque enim movetur, neque quiescit, cum nihil habeat in quo requiescat, aut in quo revolvatur: nam circa quid aut ad quid potissimum, aut in quo praecipue vel movebitur, vel requiescet? est ipse primus, sed neque potest definitus esse, alioqui a quonam poterit definiri? neque rursus sic est infinitus, ut immensa moles solet excogitari, neque deficiet unquam, quandoquidem quaecunque non deficiunt, hoc ipsum proprie ab eo receperunt. Nonne videtur Plotinus quasi illud Davidicum legisse: omnia sicut vestimentum veterascent: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient? (89).

Altrove Plotino è chiamato in causa in una *quaestio* di sapore scolastico in cui si discute un'altra delle caratteristiche di Dio, e cioè il coincidere in lui di essere e essenza. Tra i sostenitori dell'identificazione, accanto ad Aristotele, che imposta anche i termini del problema ponendo l'intendere il Dio come suo essere ed essenza, Averroè, i 'Catholici', Rosselli ricorda il versetto biblico dell'*Esodo Ego sum qui sum* ponendolo direttamente in relazione con il passo di *Enneadi* V, 7 [18], 29, e 40, in cui, a suo dire, si esprimerebbe proprio questa unità di essere ed essenza in Dio in quanto il lui l'atto dell'intendere sé che è semplice (il suo essere) è proprio ciò in cui consiste la sua essenza o 'quidditas':

«Denique Moses dicit: *Ego sum, qui sum*: quia nimirum sum meum esse simpliciter. Consentit his Plotinus. inest Deo quidam simplex intuitus ad seipsum: in quo, cum non sit aliquod intervallum, nec differentia ad seipsum prorsus ulla, merito hoc ipsum, quod dicitur intendi in

(89) Cfr. H. Rosseli *Pymander* ..., ed. cit., l. III, p. 44; per i passi di Plotino citati, cfr. *Enneadi*, III, 9 [13], 7-9, con salti, e V, 5 [32], 10, 14-23; per il riferimento biblico, cfr. *Salmi* IV, *Salmo* 102 (101), 28.

se, vel intuere seipsum, nihil aliud nisi ipsummet existit. Et cap. 40 actio Dei, est eius essentia, coexistitque in essentia. neque illic diversum intelligentia, atque haec ipsa essentia: sed haec ipsa natura se ipsam intelligit, non tanquam diversum aliquid, ubi nulla est diversitas: Deus ergo est suum esse sua quidditas ...» (90).

In Plotino dunque, ci sembra di capire dall'esame dei passi che abbiamo qui riportato, Rosselli trova una teologia concorde non solo con quella ermetica e biblica, ma anche con quella trinitaria cristiana e cattolica; e in ciò egli non faceva che ereditare una lunga tradizione esegetica sorta in età patristica e che aveva trovato il suo momento più significativo nell'opera di Agostino (91), di cui talora ci sembra di avvertire l'eco anche nell'uso di una certa terminologia (il che certamente non può sorprendere in un francescano!), per poi rinascere ad opera dei dotti bizantini e dei platonici fiorentini del Quattrocento e dei loro seguaci cinquecenteschi che l'avevano, per così dire, quasi esasperata. Si pensi a un autore come Agostino Steuco da Gubbio che alla corte di Paolo III, alla vigilia del Concilio di Trento, aveva riproposto in forma massiccia la tematica ficiniana e pichiana della 'prisca theologia' e della 'concordia philosophorum' nel suo *De perenni philosophia* nell'ambito del suo disegno di riforma e di pacificazione religiosa (92).

(90) Cfr. ROSSELI, *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 240; per il passo di Plotino, cfr. *Enneadi*, VI, 7 [38], 39-40. Dell'«intuitus ad seipsum» di Dio parla Ficino nel commento a *Enneadi*, VI, 7 [38], 35 (cfr. PLOTINI *Operum*, p. 726), dove dice: «Est autem in intellectu primo intuitus atque contuitus: ille directus, in Deum unde formatus fitque mox naturae suae sic iam formatae contuitus». L'utilizzazione del versetto mosaico a dimostrazione dell'identità in Dio di essere ed essenza era anche in TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. I, c. XXII, Torino 1978, pp. 113-114, testo che Rosselli aveva forse qui presente.

(91) Cfr. sul tema della 'prisca theologia' e della 'philosophia perennis' cfr. C.B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, «Journal of the History of ideas», XXVII (1966), pp. 505 e sgg.; ID., *«Prisca theologia e Philosophia perennis»: due temi del rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Firenze 1970, pp. 211-236; ID., *De perenni philosophia by Augustinus Steucus, with a new Introduction*, New York-London 1972; E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, pp. 67-77.

(92) Nella traduzione ficiniana non si trovano le parole «videmus Deum», che sono probabilmente un'aggiunta del Rosselli. Cfr. A. STEUCHI EUGUBINI *De perenni philosophia libri X*, Seb. Bruphius excudebat, Lugduni Anno 1540; una seconda edizione apparve a Basilea, «per Nicolaum Bryling et Sebastianum Francken» nel 1542, e una ultima, nel tomo degli *Opera*

In particolare l'iscrizione del pensiero di Ermete e di Plotino nel solco della teologia cristiana è testimoniata nel Rosselli da una serie di passi in cui a chiare lettere egli interpreta in senso trinitario il discorso dell'antico filosofo. Per Rosselli Plotino aveva avuto, come Ermete, una piena conoscenza della seconda e terza persona della Trinità, di cui aveva descritto il processo generativo. Una chiara testimonianza sul Verbo e sul Figlio di Dio egli trova precisamente in *Enneadi* V, 8, 12, passo in cui Plotino presenta una interpretazione allegorica della teologia esiodea e in cui, invece, Rosselli vede la celebrazione delle due prime persone della Trinità, il Padre e il Figlio in cui sono prodotte tutte le cose; ed, altresì, nelle figure dei «fratelli di Giove», quegli angeli ed eletti che Paolo aveva chiamato «fratelli di Cristo», e che erano rimasti presso il Padre:

«In mundo divino, inquit Plotinus, quando mente scientes summopere utimur, videmus Deum: pulchrum filium, et omnia in filio generantem, conceptumque absque labore in se habentem. Deus enim delectatus his quae genuit, suosque partus amans, penes seipsum cuncta continuit, tum suiipsius, tum suorum splendore congratulans. quum vero haec omnia pulchra sint, et quae intus permanent pulchriora; solus omnium Iupiter, filius foras emicuit. ex quo etiam filio videre licet, tanquam ex quadam imagine, quantus est ille pater, quantive Iovis fratres, id est angeli, atque electi quique, quos cohaeredes atque fratres Christi Paulus appellat, apud patrem perseverantes» (93).

Nel prosieguo del passo di Plotino Rosselli individua anche un riferimento al tipo di rapporto che lega il figlio al padre: un rapporto di immagine atto ad esprimere sia la simiglianza in quanto tale del figlio al padre, sia il processo in virtù del quale essa si costituisce, processo che è un *modus similitudinis*, che spiega le denominazioni (*primum animal, increatum exemplar, Idea*, e *imago Patris*) che si incontrano tanto in Platone che in Plotino:

omnia, Venetiis 1591, Apud Dominicum Nicolinum. Su quest'opera e sull'interpretazione steuchiana della 'prisca theologia' mi sia consentito rinviare a M. Muccillo, *La «Prisca theologia» nel «De perenni philosophia» di Agostino Steuco*, «Rinascimento», S. II, XXVIII (1988), pp. 41-111.

(93) Cfr. Rosseli *Pymander ...*, ed. cit., l. I, p. 109. Per i passi di Plotino liberamente riassunti dal Rosselli, cfr. *Enneadi*, V, 8 [31], 11-12, e V, 6 [24], 2-4. Un certo che di messianico trovava in questi passi plotiniani anche E. Brehier (*Plotin, Ennéades* V, Paris, B.L., 1925, 1956², p. 150, nota 1, nel commento a V, 8, 12, 4 sgg.); riprende questa osservazione V. Cilento, *Enneadi*, III, 2, *Commentario critico*, Bari 1973, p. 97.

Caeterum proprie imago dicitur, quae ad alicuius exemplaris similitudinem expressa est: ideo in divinis illius est personae, quae procedit, ut similis alteri; idque per modum intellectus. Filius ergo imago patris, propria ratione nominatur, tum quia similis; tum quia eius processio a patre est secundum similitudinis modum, utpote verbum patris, in quo condita sunt universa. Plato igitur atque Plotinus, verbum patris, animal primum, atque increatum exemplar vocant, ad cuius exemplum mundus omnium creatorum pulcherrimus conditus est: idea insuper, et imago patris, ex cuius pulchritudine, aeternitate, unitateque, mundi pulchritudinem atque unitatem invenerunt antiquissimi quique» (94).

Poco oltre Rosselli chiarisce ulteriormente, commentando il luogo di *Enneadi* V, 1, 6, dove Plotino parla della generazione della Mente dal Primo, perfettissimo principio, sottolineando la sua inferiorità rispetto al primo, che il rapporto che qui si trova posto non va inteso nel senso di una superiorità di natura o di una precedenza temporale, ma solo nel senso di una priorità di origine, come quella propria della 'fons totius divinitatis':

«Patrem dicit esse principium maximum praecedens mentem, non naturae quidem, aut temporis prioritate; sed originis tantum, utpote totius divinitatis fons, atque principium. ab hoc genita est mens» (95).

L'interpretazione del Rosselli, soprattutto se paragonata con la spregiudicata esegesi dello Steuco, si presenta, ci sembra, verbalmente più cauta, ma nella sostanza ripropone lo stesso concetto di una teologia pagana e cristiana profondamente concordi

(94) Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l, I, p. 109.

(95) ID., *ibid.*, l. I, p. 109. Qui Rosselli segue, come un confronto dei passi autorizza a credere, eminentemente l'esegesi di Agostino Steuco da Gubbio che, commentando nel *De perenni philosophia* questo stesso luogo di Plotino e con un entusiasmo che il Rosselli mitiga e misura, scriveva: «Haec intimae philosophiae mysteria proloquitur Plotinus, ut si Christianus esset, apertius loqui non potuerit. Principio Patrem dicit esse perfectissimum, principium scilicet, maximum, eminentissimum, excellentissimum, praecedens etiam Mentem. Hoc enim est, quod filius dicebat toties, Pater maior me est. Non id quidem tantum propter corpus assumptum: sed quia ille Pater sit principium, fons totius Deitatis: Filius autem genitus, nascens, et proles. A maximo ac perfectissimo Plotinus ait nihil generari praeter Mentem: maximam autem post perfectissimum, sive Patrem, esse Mentem, sive Filium: et quod ante omnia mirabilissimum est, ait Mentem suspicere, et intueri Patrem, et indigere eo solo, Patrem autem eo minime. Aperit enim abditissimum mysterium, Patrem scilicet gignere Filium: tanquam ipse sit maior autoritas [*sic!*], quanta scilecet est inter Genitum, ac Genitorem» (cfr. A. STEUCHI EUGUBINI *De perenni philosophia*, Venetiis 1591, Apud Dominicum Nicolinum, t. III, f. 13r).

nei loro punti capitali. Così l'espressione del *Pymander*: *Horum* (*scil.* di Dio e del Logos) *unio est vita*, viene da lui interpretata nel senso che le persone in cui si articola la divinità non sono distinte per natura, ma per le loro proprietà personali. E se Ermete pone il concetto della 'indivisione' della natura divina, il processo di 'generazione' del Verbo è descritto da Plotino che dunque, in tal modo, esplicita e sviluppa la teologia ermetica, 'alludendo' tra l'altro a quella vetero-testamentaria. Non a caso, il testo di *Enneadi*, V, 1 [10], 6, 22-27, 37-39, in cui si afferma la 'necessità' della generazione da parte dell'Uno 'immobile', viene accostato ad Isaia, ai testi sapienziali e paolini, e ancora a quelli ermetici, per trovarvi la concorde concezione della 'coeternità' del Padre e del Figlio:

«Plotinus verbi lucidi emanationem, atque generationem pulcherrime describit. Quod ab uno illo gignitur, inquit, ipso non agitato, gigni necesse est: alioqui si moto illo aliquid generaretur; certe id, quod gignitur, non secundum, sed tertium erit ab illo post motum. Quamobrem necessarium est, cum illud sit prorsus immobile, si quid secundum post ipsum nascitur, id profecto illo neque annuente, neque voluntate decernente, neque ullo pacto commoto, subsistere ... Quaecunque igitur perfecta iam sunt, aliquid generant: quo autem semper est perfectum, numquid nihil prodit ab eo? Semper ergo gignit sempiternum. Alludit Plotinus ad illud Isa. Nunquid ego, qui aliis generationem tribuo, ipse sterilis ero? Et ad illud Sapient. 7 Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula, Dei maiestatis, et imago bonitatis illius. Et ad Hebr. Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ipsius: Lux siquidem aeterna est Deus pater, quae sine splendore, id est filio, nunquam fuit. Igitur germen mentis divinae coaeternum est suo Pymandro» (96).

In Plotino si incontra inoltre una chiara distinzione delle persone della Trinità, nel suo linguaggio chiamate Bene, Mente e Anima, e, con la ripresa ed esplicitazione di una dottrina platonica, la menzione di Dio come 'padre della causa' e della Mente come 'causa', con riferimento al carattere di 'artifex mundi' della seconda ipostasi. Tutto ciò in consonanza con il testo di David e con quello di Paolo:

(96) Cfr. ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. I, p. 252. Per il riferimento a Plotino, cfr. *Enneadi*, V, 1 [10], 6, 22-27; 37-39; per quello al testo ermetico, cfr. HERMES TRISMEGISTE, *Poimandrès*, c. 6, in *Corpus Hermeticum*, ed. cit., I, p. 9; per quello ai testi biblici, cfr. *Isaia*, 66, 9; *Sapienza*, 7, 25-26; PAOLO, *Lettera agli Ebrei*, 1, 3.

«Porro Plotinus in tres personas divinas multiplicat trinitatem, vel in bonum, mentem, et animam. Haec de causa, inquit apud Platonem, omnia tria omnium regem triplici ordine disponuntur. praecipue vero per prima, secunda deinde in ea secundum, tertia denique circa tertium: Tum vero dicit esse et causae patrem: causam quidem intellectum appellans, nam mundi artifex apud Platonem est intellectus quem David vocat sapientiam: omnia in sapientia fecisti Domine. Et Paulus, Per quem fecit, et secula. hunc autem intellectum, animam in illa paterna procreare dixit, saepe etiam appellat ideam» (97).

Della terza persona della Trinità Rosselli trova poi più esplicita menzione in un altro passo di Plotino nel quale l'*'anima mundi'* è designata come 'Spiritus Dei' con un chiaro riferimento allo Spirito Santo. Commentando in un capitolo che reca appunto il titolo *De Spiritu sancto*, un passo del *Pymander* egli rileva una maggiore correttezza nella dottrina ermetica rispetto a quella platonica e plotinica per avere i due filosofi dato un luogo all'*anima mundi* ed averla collocata nella sfera celeste:

«... unde Ploti. de tribus Imperatoribus: Animatio mundi est Spiritus Dei, anima magna coelum animavit, habuit decus coelum anima inducta, ante animam cadauer mortuum, terra, et aqua, imo vero tenebrae ipsius materiae. Sed melius Trismegistus quam Plato, et Plotinus, quod nusquam inseruit hanc divinam animam orbi coelesti: nascente utique hac anima non cum orbe coelesti; sed a duobus, Pymandro scilicet, ac ipsius divino verbo» (98).

Attribuendo ad Ermete una migliore espressione del concetto della terza ipostasi, Rosselli segue senza alcun dubbio l'esegesi di Steuco che riprende pressoché letteralmente e che con molta chiarezza aveva indicato in Mercurio la fonte del passo plotiniano, chiamandolo tra l'altro 'praeceptor' di Plotino, non senza richiamare, come anche Rosselli qui fa, tutta la serie delle testimonianze canoniche su questo tema, dalla *Epistola a Dionisio* di Platone, al virgiliano *spiritus qui intus omnia alit*, al davidico *Salmo* 103 (99). Non sfugge però al Rosselli che il concetto del-

(97) ID., *ibid.*, l. I, p. 252. Per i passi citati, cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V, 1 [10], 8, 1-5.; *Salmi, Salmo* 104 (103), 24; PAOLO, *Lettera agli Ebrei*, 1, 1.

(98) ID., *ibid.*, l. II, p. 2; Per il riferimento a Plotino, cfr. *Enneadi*, V, 1 [10], 2, 24-27 (non è però riportata alla lettera la traduzione del Ficino e neppure il titolo coincide; cfr. PLOTINI ... *Operum* ...,ed. cit., p. 482 sgg.).

(99) Cfr. A. STEUCHI EUGUBINI *De perenni philosophia*, 1. II, c. III, ed. cit., pp. 30v-31r. Steuco citava il passo di Plotino in greco e lo traduceva fedelmente in latino, senza introdurre l'espressione che troviamo invece nel

l'*anima mundi* non si riduce all'aspetto della 'vita' per cui essa è movimento che si esplica verso il mondo; questo infatti non basterebbe a identificarla con la terza persona della Trinità. In realtà c'è nel concetto plotiniano un altro aspetto che Rosselli pone in evidenza poco oltre, nello stesso contesto, quello cioè per cui essa è realtà che resta nell'alveo originario della natura divina in quanto 'una', in quanto *imago Mentis* e in quanto *prolatio Verbi*. Nella dottrina plotiniana Rosselli vuole dunque siano considerati entrambi gli aspetti perché solo così si può istituire il rapporto con la dottrina cristiana dello Spirito Santo:

«Plotinus. Anima, inquit, et si una res sit, imago tamen mentis est, seu verbum in prolatione verbi, quod est in anima: sic et ipsa est verbum mentis, et omnis operatio, qua effundit vitam in alterius substantiam; ut ignis, alia quidem caliditas est assistens, alia, quam praebet. Sunt ergo duo exempla de Spiritus sancti productione; quod scilicet producitur sicut verbum ab animo, et sicut calor esterius se diffundens, a calore, qui est in igne, cui inseparabiliter exterior est coniunctus, quamquam est alter: nam non existeret calor circumfusus, si discederet calor in igne, sive ipse ignis. Simile exemplum est de sole et radiis» (100).

Un altro cospicuo numero di passi di Plotino è citato da Rosselli a proposito dell'anima individuale e dei vari problemi che ad essa si collegano: da quello della sua definizione più generale, a quello dei rapporti con l'anima del mondo, a quello della sua unità e sostanzialità, e infine, a quello della sua immortalità (101).

Naturalmente la falsariga del discorso è costituita dal testo di Ermete e dagli spunti che alla trattazione psicologica derivano. Di rilievo ci sono parsi i luoghi plotiniani in cui si discute il pro-

passo citato dal Rosselli, 'animatio mundi est spiritus Dei', forse per indicare, oltre che una corrispondenza concettuale, anche una identità terminologica. Commentando il passo Steuco dichiarava: «Haec Plotinus ad verbum, in quibus tum perspicua tertiae subsistentiae est confessio, tum quam vim habeat, qua sit natura, declaratur. Illud fortasse incorruptius et melius Trismegistus, quam Plato, et Plotinus, quia nusquam inseruit hanc divinam Animam orbi caelesti Trismegistus. Illud quoque melius a maioribus traditum, quod ut recte Platoni producit hanc Animam Mens opifex mundi, sic non recte producit cum mole caelesti». (f. 31r).

(100) Id., *ibid.*, l. II, p. 2. Cfr. Plotino, *Enn.* V, 1 [10], 3, 12 sgg. (ma il passo riportato dal Rosselli non coincide esattamente con la traduzione ficiniana, cfr. Plotini ... *Operum* ..., ed. cit., p. 404).

(101) Id., *ibid.*, l. VI, pp. 9, 57-58, 76, 82.

blema del rapporto fra anima umana e anima del mondo e, soprattutto, quelli in cui si affrontano i problemi relativi alla definizione, natura ed attività dell'intelletto, dell'intelligenza e dell'autocoscienza, perché essi rivelano il profondo interesse dell'autore alla descrizione e comprensione della conoscenza mistica, e mostrano, altresì, la sua tendenza a iscrivere nel quadro della problematica scolastica temi sorti in contesti culturali diversi, svolgendo così un tipo di sincretismo che ci appare in qualche modo più ampio e complesso di quello spiegato da altri esponenti della stessa tradizione per l'impiego non solo delle varie scuole filosofiche antiche, ma anche delle maggiori espressioni della filosofia medioevale, così araba come latina.

Interessante appare infatti, da questo punto di vista, il passo in cui Rosselli, pur citando lungamente e, quasi con compiacimento, la dottrina plotiniana dell'*anima mundi* esposta in *Enneadi*, IV, 3 [27], 9 e 10, afferma enigmaticamente di voler lasciare a ciascuno la libertà di intendere il passo a proprio piacimento, «salva semper fidei catholicae integritate, et veritate», ma aggiunge che più oltre Plotino chiarisce quale fosse la vera posizione di Platone in merito al problema del rapporto dell'anima del mondo con l'anima individuale, escludendo che tale rapporto potesse ricondursi a quello assai problematico del tutto con le parti:

«Haec Plotinus: quae quilibet expendat pro sui captu ingenij, salua semper fidei Catholicae integritate, atque veritate. Porro, circa finem capitis eiusdem libri agit arguendo, num animae nostrae, sint ex ipsa Universi anima: Forte, inquit, obijcet quis, animas nostras partes esse animae Universi, propterea quod dicitur eousque procedere, quousque anima mundi se fundit. Asserunt praeterea Platonem in medium, quasi id opinantem: ... Has vero Platonis ambiguas sententias Plotinus dissolvens ait: quod Plato in Philebo dixit, potissimum conducebat animatum scilicet esse mundum, arbitrans absurdum esse, coelum non esse animatum. Verum sententia Platonis clarissime patet in Timaeo, ubi producta mundi anima, deinceps aliae oriuntur in eadem patera; qua et illa commixtae, eique conformes, differentias vero illarum, per secundos caeterosque gradus assignat.Non sunt ergo illius partes, quae tot gradibus ab ea distinguuntur» (102).

Se si pensa che su questo argomento platonico si appunteranno di qui a pochi anni gli strali di quanti vedevano con

(102) ID., *ibid.*, l. VI, p. 83; cfr. *Enn.* IV, 3 [27], 1, 18-26; IV, 3 [27], 7, 8-12.

preoccupazione la diffusione del platonismo come rinnovato pericolo di eresia, come dimostrano le *cautiones* antiplatoniche di Giovanni Battista Crispo di Gallipoli di cui più oltre si parlerà, si potrà forse vedere nelle prudenti parole del Rosselli il segno di una preoccupazione di eterodossia che si avverte anche in altre parti dell'opera e che si spiega col clima di generale avversione alla filosofia platonica che già si percepiva nella cultura ufficiale degli ultimi decenni del secolo.

Altri passi plotiniani relativi all'anima sono inseriti nel contesto della *quaestio* sulla sua sostanzialità ed offrono appoggio contro le tesi dei sostenitori, non meglio specificati dal Rosselli, della dottrina contraria. Rosselli schiera, fra le varie testimonianze, quella di Plotino, risolutiva sia perché chiarisce il significato del difficile testo platonico del *Timeo* sulla duplice sostanza partibile e impartibile dell'anima, sia perché, ponendo nell'uomo l'anima come «l'uomo vero», la sua parte non caduca, che anima e quindi precede l'altra sua parte, cioè il corpo, soddisfa alla definizione aristotelica della 'sostanza', e viene con ciò a confutare le posizioni dell'ateo Ippone, e degli epicurei che ammettevano una sola sostanza, quella sensibile:

> «Et est sensus (*scil.* di *Tim.* 35a), quod homo constat ex anima et corpore: quorum utrumque substantia est, una divina, altera caduca: totum verum hominem animam vocat, ob ipsius dignitatem. Proinde, vocat corpus brutum vivificatum: animam autem hominem verum: Verus autem homo, ait, est alius ab his purus, virtutis capax. Denique, omnes propemodum substantiae conditiones in anima humana clarissime verissimeque videri possunt, substantia enim praecedit accidens, et ratione, et cognitione, et tempore, et natura, 7. met. 4. tex. eo quod sit ens simpliciter; ... Hippon cognomento Atheos, et post ipsum Epicurei praeter sensibilia nihil tale esse existimans, hoc est, nullam aliam substantiam» (103).

Con la discussione del concetto di anima come *actus* Rosselli si avvia ad affrontare il problema dell'intelletto. E infatti la *quaestio* relativa all'"attualità' dell'anima porta decisamente sull'attività conoscitiva della stessa, proprio perché l'anima rivela la sua natura di *actus* nella funzione intellettiva. Anche qui Plotino fornisce una buona traccia per mettere insieme testimonianze aristoteliche, ermetiche e platoniche, dimostrando così, attraverso l'accordo dei filosofi, la verità del concetto. «Atto» sono, nella rias-

(103) Id., *ibid.*, l. VI, p. 102; e *Enn.* I, 1 [53], 10, 7-8.

sunzione che Rosselli fa di *Enneadi* II, 5 [25], 3, gli esseri del mondo intelligibile, «libere forme» in atto in cui non ha luogo la potenzialità: Dio, atto vivifico, puro e infinito; l'angelo, atto semplice e finito; atto medio l'anima intellettiva:

«Plotinus in mundo intelligibili omnia esse dicit in actu, quia totum species est, et forma penitus libera: Intellectus autem primus, nequaquam ex potentia, quae intelligere possit, in actum prodit intelligendi; alioqui alio quodam priore opus huic esset, quod ex potentia non prorumpat in actum, sed totum iam possidet in seipso. Quod enim in potentia est, exigit alterum: quo accedente, perducatur ad actum, ut aliquid tandem fiat; quod autem ipsum a seipso semper ita se habet, est actus. Et primo quidem Deus actus vivificus vocatur, purus, et infinitus; deinde angelus, actus simplex, finitus; tertio, anima intellectiva, actus medius: non temere ergo, sed multa cum ratione anima intellectiva actus vocatur» (104).

Dell'anima intellettiva Rosselli, sempre prendendo spunto da un passo ermetico, sottolinea altrove il carattere di «vita», di cui Plotino individua vari gradi di perfezione: dalla 'vera vita' che vige nella natura intellettuale, alla vita nostra, di quella vera e perfetta solo immagine «vel potius non vita». Pur se solo immagine di una realtà perfetta, l'anima nostra conserva tuttavia i tratti di quella e si presenta come 'unione di vita e di essenza', come 'atto' con cui l'essenza stessa si esplica. Tale 'atto' si manifesta come 'ragione' o 'attività informante':

«Haec sane Plotinus: ex quo sane intelligimus animam intellectivam vitam esse et actum artificiosum tripudiosae arti persimilem, atque conformem» (105).

La natura dell'intelletto secondo Plotino è esaminata dal Rosselli in un capitolo a sé. Di essa, dice l'autore, Plotino «erudite splendideque philosophatus est», fornendone la seguente definizione: «Intellectus, inquit, est visus quidam videns, ideo est

(104) ID., *ibid.*, l. VI, p. 127; e PLOTINO, *Enn.* II, 5[25], 3, 25-31. Precedentemente Rosselli citava Aristotele, *De anima* (forse III, 4, 429b-430a, ove si parla della funzione intellettiva) e *Metaph*, XII, 1072 b 18 sgg.; ricordava Ermete Trismegisto, probabilmente *Poimandrès*, c. 11 e 12 (in *Corpus Hermeticum*, ed. cit., I, p. 10); Platone, *Phaedr.* 246b; nonché il verso orfico «Cuncta ponens, atque ipse se ferens super omnia sese», Ἱερὸς λόγος, vv. 7-8 (fr. 245 Kern; cfr. O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922).

(105) ROSSELI *Pymander* ..., ed. cit., l. VI, p. 135; per i passi plotiniani, cfr. *Enn.*, I, 4 [46], 3, 36-37 e III, 2 [47], 16, 17-20.

quaedam in actu profecta potentia» (106). In tale definizione Rosselli vede sintetizzata, la natura dell'intelletto agente e di quello possibile: il primo ha infatti il compito di purificare i *phantasmata* e di renderli visibili, ovvero intelligibili, facendo passare attraverso la specie intelligibile, l'intelletto possibile in atto. La definizione per mezzo del riferimento alla visione e alla luce vale per entrambi gli intelletti, agente e possibile.

Rosselli insiste molto, commentando la definizione plotiniana, sulla distinzione fra luce, vero e bene, e capacità di vederli e di conoscerli; ma nello stesso tempo sottolinea l'intrinseco rapporto che pure sussiste fra potenzialità di conoscere il vero e il bene e il vero e il bene stessi in quanto il secondo reca in sé l'orma del primo, è «vestigium veri intellectus». La dottrina plotiniana dell'intelletto umano è tutta ricostruita sulla base di *Enneadi* III, 8 [30], 11, luogo in cui egli individua la definizione generale dell'intelletto, quella cioè che, secondo l'esegesi che ne propone, si applica tanto all'intelletto agente che a quello possibile, tanto all'intelletto divino che a quello umano. Il pregio della definizione di Plotino è agli occhi del Rosselli proprio questo: di esprimere la natura dell'intelletto in quanto tale permettendoci di capirne il funzionamento nei suoi vari livelli:

> «De humani intellectus natura, suis in libris erudite, splendideque philosophatus est Plotinus: propterea, illius philosophiam huic operi, breviter, quoad fieri potui, inserere curavi. *Enn. 3. li. 8. c. 10.* Quid ergo intellectus sit, ita definivit: Intellectus, inquit, est visus quidam videns, ideo est quaedam in actum profecta potentia. Fortassis naturam intellectus agentis enodavit, cuius est phantasmata purgare, et visibilia, sive intelligibilia reddere: propterea est quaedam potentia in actum: intellectus quoque possibilis fit in actu per speciem intelligibilem ... ita plane intellectus agens, non est in actu, nisi praesente phantasmate; neque etiam intellectus possibilis, nisi per speciem intelligibilem. tunc uterque est visus quidam videns, et quaedam in actum profecta potentia. Quod si ad divinorum contemplationem intellectus comparetur humanus, similiter est visus videns, et potentia in actum profecta» (107).

Nell'intelletto inoltre esiste, pur nella distinzione fra atto intellettivo e oggetto dell'intellezione, una intrinseca unità che spiega il verificarsi stesso dell'atto conoscitivo, una 'praecognitio' che spiega in qualche modo il realizzarsi della cognizione: ciò

(106) ID., *ibid.*, l. VI, p. 306; la definizione di Plotino è in *Enn.* III, 8 [30], 11, 1-2.

(107) ID., *ibid.*, l. VI, p. 306.

vale soprattutto per l'intelletto umano che è 'vestigium veri intellectus' e che, per ciò stesso, «semper appetit verum». L'intelletto umano che è 'caput et oculus' dell'anima razionale prodotta dalla mente divina con la sua luce, quasi 'materia diafana' continuamente da essa investita e perfezionata, in virtù di tale sua natura, intende innanzi tutto se stesso, conoscendo la sua 'intellettualità', e realizza una sorta di 'intelligenza' «non tam sita in motu manifesto, quam in statu nobis occulto» (108).

Ma prima ancora di intendere se stesso come pensiero, attraverso una forma di intelligenza 'quieta', l'intelletto coglie la sua stessa essenza e la sua stessa vita:

«Quin etiam per huiusmodi rationalem intelligentiam, contemplator in seipso ante intellectualitatem, intelligit se esse vitam, atque essentiam: ad quas intellectualitas, ut actus ex essentiae, vitaeque foecunditate progenitus, posterius accedit. Quando (inquit Plotinus *Enn. 3. lib. 9. c. 3*) intelligimus nos ipsos, inspicimus naturam intelligentem; alioquin circa intelligentiam mentiremur: cum ergo nos intelligimus, profecto naturam spiritualem intelligimus. Quamobrem ante hanc intelligentiam, sive intellectionem, altera intelligentia est, quasi quieta, quae nempe et essentiae intellectio est, et intellectio vitae: unde necesse est, ipsam essentiam, atque vitam eminentiorem quandam in se intelligentiam esse; ad quam, et circa quam intellectus movetur: aliud namque existens, ad aliud intelligentiam dirigit: ...» (109).

In tal modo l'intelletto svela la sua natura insieme semplice e complessa e ciò in forza del suo stesso operare che bene, per Rosselli, Plotino ha voluto definire 'visio': tale concetto implica infatti l'idea di una necessaria unità, ma anche quella di un 'altro da sé' in cui la visione possa confluire e a cui, uscendo dallo stato di quiete, possa dirigersi:

«Unde fit, ut intellectus sit simplex, ut sit alterius, et videndi capax; illius, inquam, videndi, cuius et esse dicitur: praeterea, ut eius essentia ipsa sit visio. etenim, si aliud quiddam sit, oportet existere visionem: sin vero non sit aliud, visio erit inanis. Oportet itaque illic plura esse uno, ut ibi sit visio, et visionem ipsam cum visibili congredi: quod enim prorsus est unum, non habet in quid operetur; sed solum singulare existens, quiescit omnino» (110).

(108) ID., *ibid.*, l. VI, pp. 306-307.

(109) ID., *ibid.*, l. VI, p. 307; e cfr. Plotino, *Enn.* III, 9 [13], 6, 1 sgg. (PLOTINI ... *Operum* ..., p. 358).

(110) ID., *ibid.*, l. VI, p. 371. Per i passi plotiniani, liberamente citati,

Al concetto plotiniano della 'conoscenza di sé' e dell''intelligenza' Rosselli dedica anche due specifici capitoli, segno dell'importanza che egli annetteva alla formulazione di Plotino.

Sulla 'conoscenza di sé', dopo avere illustrato la posizione di Platone, egli cita due passi soprattutto che trattano, da un lato, della 'dimenticanza di sé' delle anime volte all'apprezzamento delle cose terrene e caduche; e dall'altro, della necessità di ammettere tale 'conoscenza di sé' come compito precipuo e prioritario dell'intelletto rispetto alle altre facoltà dell'anima come senso, immaginazione, ragione, che pure 'studet investigare seipsam'.

Dalle parole di Plotino qui per la verità piuttosto liberamente riassunte che testualmente citate dal Rosselli da *Enneadi* V, 3 [49], 1-6, risulta dunque l'innatezza della 'conoscenza di sé' da parte dell'intelletto, condizionata però da una preliminare 'purgatio'.

Nei luoghi analizzati dal Rosselli è sottolineato soprattutto il valore mistico-religioso di tale forma di conoscenza e assai significative per l'interesse dell'autore verso questo tipo di motivi, sono le parole con cui egli sintetizza il senso del discorso plotiniano, riferendo i due livelli di 'conoscenza di sé' raggiungibili dall'intelletto, rispettivamente alla vita presente e a quella futura «salva semper Catholicae fidei integritate»:

> Haec Plotinus. Ex quibus facile est colligere, intellectum per suam essentiam, sui ipsius notitiam habere, modo fuerit ab his, quae eum inficiunt, sordibus, atque maculis, liber, et immunis. Quilibet ergo pro suo arbitratu, abundet in sensu suo, salva semper Catholicae fidei integritate: prima enim opinio, naturae humanae in praesenti vita degenti, plurimum convenit: secunda vero eidem purgatissimae, qualem futuram dicimus, post huius miserae vitae curricula» (111).

Partendo da questa interpretazione della 'conoscenza di sé', è anche facile comprendere il modo in cui si verrà a configurare per Rosselli il concetto plotiniano dell''intelligenza', che all'intelletto e al suo operare è strettamente connessa. E infatti, esplicitando tutte le implicazioni contenute nell'espressione del *Corpus hermeticum* «Intelligentia ... tota est in memoria praeteritorum» (112), egli esamina le posizioni, oltre che di Mercurio e di Platone, di Plo-

cfr. *Enn.* V, 3 [49], 1 e 5; ma è da notarsi che nella traduzione ficiniana si dice l'intelletto *duplex* e non *simplex*, come nel testo del Rosselli.

(111) ID., *ibid.*, l. VI, p. 377.

(112) Cfr. *Hermès Trismegistus, Asclepius*, in *Corpus Herm.*, ed. cit., II, p. 341.

tino. Il concetto elaborato da quest'ultimo, per molti versi simile a quello dei due autori menzionati, si sviluppa per Rosselli in senso chiaramento mistico. L'"intelligenza', definita con le parole di Plotino «actum essentiae vivae, dependentis a Bono» (113), conviene solo agli uomini, o, al massimo, agli angeli, in quanto comporta una distinzione fra l'intendere e l'essenza di colui che intende. Tale Bene inoltre, sviluppando, ci sembra, autonomamente il discorso di Plotino, Rosselli (114) considera raggiungibile attraverso una 'scala ascensiva' articolata in sette tappe costituite dalla 'purgatio', 'cognitio comparata divinorum operum', 'ordinis contemplatio', 'ordinis comparatio', 'negatio' et 'supplex oratio', ed infine, dalla 'in Bonum transformatio' che si verifica, come si dice appunto in *Enneadi* VI, 7 [38], 24, attraverso una forma non e sovra-intellettuale, l'amore appunto:

«... denique transformatione in bonum quod est supra intellectum: hac scala intelligentia nostra ascendit ad summum bonum. Revera, existimandum est, intellectum geminam vim habere: alteram quidem ad intelligendum interna: alteram vero ad superiora suspicienda quodam intuitu, quo prius videbat solum, videndoque accipit intellectum, unumque existit. Sed prima quidem sanae mentis est visio: hac autem ipsa mens est amens. Quando enim insanit nectare penitus ebria, tunc amore corripitur, seipsam in affectionem suavitatemque beatam saturitate diffundens» (115).

Anche in questo supremo grado conoscitivo l'intelletto esplica se stesso, seppure come atto di non intendere, ed è proprio questo 'atto di non intendere' con cui coglie Dio che Rosselli vede la concezione dell'"intelligenza' propria di Plotino:

«Intellectus autem ipse semper exercet actum, quo et intelligit proprie, et rursus proprie non intelligit, sed alia quadam Deum inspicit ratione itaque intelligentia apud Plotinum ea dicitur» (116).

In tal modo Plotino si pone sulla via di Platone, di Ermete e delle stesse Sacre Scritture, ma mentre questi autori e i testi sacri fanno dipendere l'intelligenza rispettivamente dalle idee, dal ricordo delle cose passate, e dalla fede nella rivelazione, egli la

(113) Rosseli *Pymander*., ed. cit., l. VI, p. 370; per Plotino cfr. *Enn.*, VI, 7, 37 [38], 37 (ma la definizione che Rosselli attribuisce a Plotino è in realtà del Ficino, che la usa nel suo commentario).

(114) Rosseli *Pymander*..., ed. cit., l. VI, p. 370.

(115) Id., *ibid.*

(116) Id., *ibid.*, l. VI, p. 371.

ripone nella conoscenza del Bene stesso, attraverso un atto superiore a quello intellettivo:

«Quae (*scil.* intelligentia) pendet ex alio sive ex ideis ingenitis, ut dicit Plato; sive ex memoria praeteritorum, secundum Mercurium, sive ex fide, et revelatione, secundum scripturas, et sacros Doctores» (117).

Ora, il tipo di 'intelligenza' che, secondo Rosselli, Plotino descrive corrisponde a quella 'simplex intellectio' (cioè quella delle cose indivisibili) di cui parlava Aristotele, in cui non può cadere errore, e che perciò veniva anche designata da Plotino 'infallibilis': «In simplici ergo intelligentia, sive intellectione nullus cadit error: Ideoque a Plotino infallibilis intellectio vocatur: a philosopho verus intellectus» (118).

Nel prosieguo del capitolo Rosselli affronta il problema dell'innatezza di tale 'intelligenza' che, con linguaggio scolastico chiama anche 'intelletto speculativo', ma non menziona più Plotino, ricordando solo le polemiche fra i più antichi interpreti di Aristotele come Simplicio e Temistio, sostenitori della tesi conciliativa, che peraltro Rosselli considera suffragata dall'autorità della Sacre Scritture, dell'innatezza di tale intelletto speculativo, e i 'moderni' che pensano appunto «Aristotelem a Platone in suam opinionem defecisse».

Rosselli non prende qui cautamente posizione, ma la freddezza con cui tali tesi moderne vengono da lui riferite indurrebbe a pensare che non le condividesse.

Concludiamo qui il nostro esame della presenza di Plotino nel commentario a Ermete Trismegisto di Annibale Rosselli. Come si è già accennato i riferimenti e le citazioni testuali di Plotino sono molto più numerosi di quelli che sono stati illustrati. Tenendo conto dell'atteggiamento con cui il nostro autore si è posto di fronte al testo ermetico, inteso come espressione di una vera e propria rivelazione divina paragonabile alle sacre scritture, ci sono parsi significativi i temi di carattere teologico sia perché rivelatori dell'adesione di Rosselli agli ideali del platonismo cristiano di marca ficiniana e di più lontana ascendenza agostiniana; sia perché indicativi di un certo mutamento di tono nella trattazione di una tematica per certi versi divenuta sospetta a causa dei molteplici suoi sviluppi eterodossi e nei confronti della quale si

(117) ID., *ibid.*
(118) ID., *ibid.*

avvertivano già i segni di una reazione negativa da parte della cultura ufficiale. E infatti, rispetto alle entusiastiche espressioni di ammirazione, e di apprezzamento per gli esponenti della omogenea tradizione che va dai 'prisci theologi' caldei, egizi e greci, fino a Platone, a Plotino e a vari altri esponenti della scuola platonico-neoplatonica che si incontrano continuamente nelle pagine del *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, l'atteggiamento di Rosselli appare più cauto e misurato, per lo meno sul piano verbale, e certe sue posizioni, molto vicine a quelle dello Steuco, sono rivelate piuttosto da certi accostamenti testuali e concettuali che non espressamente dichiarate. E comunque Plotino, fra i filosofi più cari al Rosselli, secondo solo a Platone, e, ovviamente a Ermete che è posto, e qui senza cautele, su un piano divino più che umano, è autore importante, non solo per l'intrinseco valore di verità delle sue dottrine, ma anche perché chiarisce ed esplicita concetti non solo platonici, ma anche aristotelici, permettendo così di sciogliere conflitti surrettiziamente introdotti da esegesi inesatte e poco rigorose, e di utilizzare in una forma più integrale di sincretismo filosofico scuole di pensiero per lunga tradizione considerate opposte e confliggenti fra loro.

E se questo intento conciliativo non è nuovo nella cultura rinascimentale (si è appena sottolineato il ruolo svolto da Plotino da questo punto di vista nell'opera del Buratelli), interessante ci pare qui l'ampliamento della prospettiva che unisce insieme, come sembra, la filosofia ermetica, platonica e aristotelico-scolastica in una visione sincretistica nella quale Plotino esplica un importante ruolo di intermediazione e di passaggio.

4. *Provvidenza e libertà e un Plotino più 'greco' nell'interpretazione di T. Giannini*

Sarebbe difficile rendersi pienamente conto dell'originalità del Rosselli in questo contesto se non nell'ambito di un confronto con tutta una serie di posizioni che caratterizzarono la cultura umanistica italiana in questo scorcio di secolo XVI, con particolare riguardo a Plotino. Vi sono infatti scritti che, di fronte all'audacia ermetistica del francescano calabrese, rivelano una maggiore consapevolezza del significato eterodosso e del pericolo implicito nell'uso di fonti platoniche e neoplatoniche nel discorso teologico, e una più modesta intenzione di riconducimento di Plotino al suo ambito culturale specifico; e di questo tipo è l'opera che

per prima si prenderà ora in considerazione, quella del ferrarese Tommaso Giannini.

Ma, come vedremo più oltre, non si potrà del tutto tacere della posizione di un filosofo di più rilevante portata, quale il Bruno, per quanto essa sia oggetto di tanto più ampio studio e qui da considerarsi solo di scorcio; né trascurare l'altra, del più noto autore Francesco Patrizi da Cherso, il grande esegeta di Aristotele; e infine dovrà esser presa in considerazione, come una sorta di punto d'arrivo, l'opera di Giovan Battista Crispo da Gallipoli, col quale una certa fase e un certo arco degli studi su Plotino sembrarono compiersi ed esaurirsi in Italia.

Giannini, nato nel 1556 a Ferrara, dopo aver insegnato nelle università di Padova, Pisa e Perugia, venne chiamato allo Studio della sua città dove insegnò per un cinquantennio circa. Dotto di lingua greca ed ebraica, noto per il suo interesse alla ricerca e allo studio delle opere originali degli autori e per il suo rifiuto di seguire in filosofia vie già da altri battute, fu collega di Francesco Patrizi, che allo Studio ferrarese insegnava filosofia platonica in quegli stessi anni (119).

L'opera rilevante per il tema che qui trattiamo reca il titolo *De providentia ad sententiam Platonis et Platonicorum liber unus* (120),

(119) La figura di T. Giannini è ancora per lo più sconosciuta. Notizie sulla sua vita si ricavano da I.N. ERITHRAEI *Pinacotheca* ..., Coloniae Agrippinae 1645, pp. 182-184 (che traccia un vivace ritratto del Nostro come ragazzo prodigio che prese la laurea in filosofia e medicina quando non aveva ancora compiuto il diciassettesimo anno di età e precocemente si diede all'insegnamento della gioventù aristocratica della sua città, aprendo una scuola privata che poi venne inglobata nel pubblico Studio dove il Giannini, nonostante l'invito di numerose altre università, volle rimanere per tutta la vita); F. BORSETTI, *Historia Almi Ferrariae Gymnasii in duas partes divisa*, Pars I, Ferrariae 1735, pp. 263-4, e 288; pars II, pp. 209-210; L. UGHI, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi*, Ferrara 1804, II, p. 11; G. BARUFFALDI, *Continuazione delle Memorie istoriche di letterati ferraresi*, Ferrara 1811, p. 171; G. PARDI, *Lo studio di Ferrara nei secoli XV e XVI*, con documenti inediti, Ferrara 1903, p. 249 (dove si dice che Giannini era professore ordinario di filosofia naturale 'in sero' nell'anno accademico 1593-94); L. THORNDIKE, *History of magic and experimental science*, VI, pp. 97-98, 205-206; M.E. COSENZA, *Dictionary of italian humanists*, II, Boston 19, p. 1601; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, pp. 608-609, 614; G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De incantationibus» di Pomponazzi*, Firenze 1975, pp. 41-42, 43 e 49.

(120) Cfr. THOMAE GIANINII FERRARIENSIS *De providentia ad sententiam Platonis, et Platonicorum liber unus*, excudebat Caesar Cagnacinius, et Frater, 1587.

e fu pubblicata a Ferrara nel 1587. Nella *Dedica* al duca Alessandro d'Este del settembre del 1587, Giannini dichiara subito che è sua intenzione «publicare Platonis Aristotelisque sententiam» (121), senza però giudicare della sua 'verità', ben convinto che tale verità per il filosofo cristiano va ricercata non nelle opere degli autori pagani, ma esclusivamente negli scritti dei Padri, di Basilio, Dionigi, Cirillo, Teodoreto. Con questa sua cauta premessa l'autore si ritaglia così lo spazio per una libera trattazione dell'argomento che potrà quindi svolgere usando la messe delle testimonianze antiche, senza doversi preoccupare degli sbocchi più o meno eterodossi della sua indagine. In realtà, sebbene si proponesse di esaminare l'opinione di Platone e di Aristotele, Giannini finisce, ci sembra, con l'occuparsi soprattutto di quella di Platone e dei Platonici, e per quel che concerne il pensiero di Aristotele si rimette ai commenti di illustri aristotelici, come quello del suo maestro Antonio Montecatino, che ritiene tra i più acuti e chiari espositori degli scritti psicologici dello Stagirita.

Bisogna innanzi tutto osservare che Giannini rifiuta fin dall'inizio l'interpretazione ficiniana di certi testi di Plotino. In particolare egli critica l'accostamento che trovava nel commento a Plotino della dottrina dei tre primi principi con quella dei Magi caldei, rilevandone, sulla base di testimonianze concordi, l'infondatezza (122).

(121) Cfr. T. GIANINII *Op. cit.*, Dedica.

(122) ID., *ibid.*, c. I, p. 4. All'esplicazione del pensiero di Aristotele Giannini si dedicherà quasi esclusivamente in seguito come dimostrano le opere che numerose scrisse nel lungo periodo del suo insegnamento universitario. Ed anche in esse va segnalata una significativa utilizzazione degli scritti di Plotino quasi sempre a difesa delle dottrine aristoteliche, da Patrizi e da altri 'novatores' sullo scorcio del Cinquecento violentemente attaccate. Non potendo in questa sede dedicare maggiore attenzione alle altre opere di Giannini, ci limitiamo qui a ricordarne alcune: T. GIANINII *De mentis umanae statu post hominis obitum. Disputatio aristotelica*, Patavii, apud Nicolaum Albanensem, 1614 (secondo Giannini Aristotele sosteneva l'immortalità dell'anima d'accordo con Platone e i Platonici, c. XIV, p. 79 sg.; perciò sbagliava Pomponazzi nella sua esegesi del pensiero aristotelico); T. GIANINII *De lumine et Speciebus spiritualibus; De Mente effectrice et Speciebus intellegibilibus; De Daemonibus et Mentibus a materia separatis*, Ferrariae, apud Victorinum Baldinum Typographum Cameralem, 1615 (dove si offre una esposizione della concezione aristotelica della natura della luce interessante perché basata su una discussione delle varie tesi addotte sul tema da autori di diversa tradizione, da Plotino, a Ficino, a Steuco, fino ai filosofi suoi con-

Ma, più in generale, l'autore respinge ogni operazione concordistica effettuata sui testi platonici a fini apologetici, esprimendo un giudizio severo su quanti, e cita Steuco e Teodoreto, hanno voluto ad ogni costo conciliare Platone e i platonici con il Cristianesimo, caricando in tal modo il pensiero plotiniano di significati che esso non poteva avere. Di ciò egli cita l'esempio della dottrina dei tre principi, di fronte alla quale ci si è chiesto se essi rinviino ad una unica sostanza oppure a tre, e ciò al solo scopo di poterla in qualche modo conciliare con la dottrina trinitaria. La lettura non pregiudiziale dei testi della scuola platonica chiaramente rivela la falsità di simili interpretazioni e consente di accostarsi alla concezione plotiniana lasciando alle tre ipostasi le loro differenze e persino la loro reciproca contrarietà, come rilevava peraltro lo stesso Ficino, ponendo in Dio unità e permanenza, nella Mente permanenza e molteplicità, e nell'*anima mundi* molteplicità e mobilità (123).

Il procedimento di Giannini dunque non sarà né quello di Ficino né quello di Agostino Steuco, ma, più semplicemente, quello di un filosofo che vuole esporre nel modo più chiaro e fedele possibile la dottrina platonica della provvidenza, ricostruita sulla base delle testimonianze dei vari esponenti della scuola di Platone.

temporanei. Significativo sembra qui il silenzio su Patrizi che alla luce aveva dedicato un intero trattato nella sua *Nova de universis philosophia*, la *Panaugia*; nell'ultimo dei trattati poi, sui demoni, è costante la polemica con il Pomponazzi); T. GIANINII *De substantia caeli, et stellarum efficientia. Disputationes aristotelicae*, Venetiis, apud Robertum Meiettum, 1618; T. GIANINII *Commentariorum et Disputationum aristotelicarum De iis, quae primum in scientia de natura considerantur libri septem, in quibus non solum discutiuntur ea, quae de communibus corporum naturalium principiis, et affectionibus tractantur ab Aristotele ...; verum etiam aditus ad Philosophiam naturalem recluditur; aristotelica doctrina a calumniis vindicatur; priscorum philosoporum decreta convelluntur; veterum et recentium Peripateticorum opiniones examinantur. De Ideis quid Plato et Aristoteles senserint, investigatur; et de Fortuna, Continentia, Fato, Aeternitate, ac Aeuo disputatur*, AUTHORE THOMA GIANINIO, Venetiis, apud Santum, et Matthaeum Grillum, Fratres, 1622; dove è interessante il frequente riferimento alla tradizione platonica antica (Platone e Plotino con altri neoplatonici) e rinascimentale (Cusano, Bessarione, Ficino, G. Pico, Francesco Giorgio Veneto, Steuco, Mazzoni).

(123) Cfr. GIANINII *Op. cit.*, c. 3, p. 14; per il riferimento al Ficino, cfr. M. FICINI FLORENTINI *Theologia platonica de immortalitate animorum*, l. I e l. IV, in M. FICINI ..., *Opera omnia*, con una lettera introduttiva di P.O. Kristeller ed una premessa di M. Sancipriano, Torino 1959, vol. I, *passim*.

A questo proposito è forse opportuno osservare che nella sua esposizione della dottrina platonica Giannini non pone alcuna distinzione fra il pensiero originale di Platone e quello dei suoi seguaci, e ogni apporto, da quello dei più antichi discepoli, a quello dei filosofi neoplatonici, a quello dei platonici cristiani viene disinvoltamente utilizzato nella convinzione di una profonda coerenza di sviluppo dottrinale in cui solo scarsamente si presentano elementi che possano essere indizio di una svolta o di un cambiamento dell'indirizzo fondamentale.

Plotino e Proclo, tra gli antichi, hanno, a suo avviso, più di ogni altro, scritto di provvidenza (124), sebbene senza averne considerato tutti gli aspetti e con chiarezza; ad essi dunque in primo luogo ci si dovrà rivolgere per determinare anche la posizione di Platone sull'argomento. In questa cornice si inquadra l'utilizzazione del pensiero di Plotino che occupa un posto di rilievo nel disegno espositivo del nostro autore.

Ma prima ancora di affrontare il tema provvidenzialistico, Giannini ritiene indispensabile ricostruire, seppure nei suoi punti salienti, la più generale concezione dei platonici: dalla dottrina della 'mente', a quella delle 'idee', a quella dell'anima e della metempsicosi, arrivando poi al tema delle influenze astrali, del fato e della libertà. E per ciascuno di questi argomenti la testimonianza di Plotino risulta essenziale, per chiarire, per completare, talora per rettificare dottrine platoniche.

Nell'illustrare, con parole che ci sembrano richiamare le argomentazioni di Ficino, la necessità di porre nell'ordine delle cose fra l'anima e Dio, un grado ulteriore, la Mente e nell'indicare il processo di derivazione di quest'ultima da Dio, sommo Bene, Giannini chiama in causa Plotino che 'divinitus' spiega il modo di questa propagazione del Bene nella Mente. Sono qui citati due passi delle *Enneadi* e precisamente V, 1 [10], 6, e V, 4 [22], 1, in cui Plotino, descrivendo la derivazione della seconda ipostasi dalla prima, insiste sul concetto dell'immobilità del Primo, sul fatto che tale produzione si verifichi senza moto né volontà, alla stregua dell'emanazione dello splendore del sole che si produce pur nell'immobilità dell'astro. Chiarito attraverso le parole di Plotino «quae — afferma — quod digna sunt intellectu, placuit ad verbum recitare» — come il processo di generazione della Mente

(124) Cfr. GIANINII *Op. cit.*, c. 3, p. 19.

dal Primo non comporti alcun cambiamento né movimento in quest'ultimo, Giannini asserisce essere dottrina dei migliori platonici che tale Mente e non l'Uno o Dio stesso, oppure l'anima (125), come rispettivamente i platonici Attico, Plutarco e Democrito e il cristiano Giustino Martire pensarono, sia il luogo delle Idee, e cita Plotino e Porfirio, approvando la loro interpretazione. È alla Mente infatti che si deve attribuire e la creazione del mondo e la sua cura nel governo di esso, e non a Dio stesso che per Platone «non est ens, neque intelligens», come attesta appunto Plotino in *Enneadi*, V, 6 [24] (126). Anche sul problema dell'anima del mondo l'*auctoritas* di Plotino risulta a Giannini indiscutibile nell'interpretazione della difficile dottrina timaica che pone l'anima come costituita da una sostanza divisibile e indivisibile. Giannini rileva anche a questo proposito una discrepanza fra le varie interpretazioni dei Platonici. Accennando alle varie posizioni, egli si sofferma più lungamente su quella di Plotino di cui recensisce nel complesso tre esposizioni, due direttamente testimoniate dalle *Enneadi*, e la terza riferita da Proclo nel suo commento al *Timeo* (127).

Nella testimonianza di Plotino le sibilline parole di Platone assumono un significato che dà loro plausibilità e verisimiglianza. Plotino richiama la vita delle anime razionali nel mondo intelligibile e la loro discesa nel mondo sensibile che comporta in esse un cambiamento per cui da indivisibili, a contatto con il corpo, sono costrette a diventare divisibili. Il cambiamento della sede causa dunque un parziale mutamento dell'essenza dell'anima, e ciò Platone espresse appunto con il suo riferimento alla duplice natura dell'anima. Una seconda interpretazione del significato del testo timaico fa riferimento alla distinzione fra il genere delle cose sensibili, divisibili e soggette alla dissipazione della grandezza e dello spazio, e quello delle realtà intelligibili che per-

(125) Su questo tema Giannini registra posizioni diverse all'interno della scuola platonica ed attribuisce ad Attico, Democrito e Plutarco la tesi che sede delle idee fosse l'anima, e a Giustino il martire cristiano quella che Dio stesso e la prima sfera immobile le contenesse (cfr. GIANINII *Op. cit.*, c. V, p. 36).

(126) ID., *ibid.*, c. V, p. 38. Per Plotino cfr. probabilmente *Enn.* V, 6 [24], 2, *passim*.

(127) ID., *ibid.*, c. XIII, pp. 61 sgg.; per i passi plotiniani cfr. *Enn.* IV, 1 [21], 1, 1-4 e 2 [4], 1, 12 sgg.; 45 sgg.; e PROCLO, *In Platonis Timaeum*, II, pp. 135-166 Diehl (commento a PLATONE, *Tim.* 35 a-b, sulla formazione dell'anima del mondo).

mangono identiche a sé, non sono soggette a divisione, non constano di parti e non sono in un luogo. Tra i due generi, opposti per natura, si colloca l'anima partecipe di entrambe le condizioni, perché, originariamente cittadina del mondo intelligibile e come tale dotata delle caratteristiche di quegli esseri, si è calata nella realtà opposta del mondo sensibile, di questo assumendo in parte le caratteristiche: essa pertanto si comunica ai corpi in cui è dividendosi, ma nello stesso tempo resta integra in ogni loro parte. Questo era dunque per Plotino il significato delle 'divine', seppur oscure parole di Platone. La terza interpretazione plotiniana del tema platonico riferita da Proclo, s'impernia sulle facoltà per cui l'anima si colloca nel mezzo fra il senso e la mente, divisibile quello, indivisibile questa. Giannini, dopo avere riportato anche l'interpretazione di Proclo, che pone l'indivisibilità dell'anima in relazione alla sua partecipazione alla mente intelligibile semplice ed eterna, e la sua divisibilità in rapporto alla vita corporea che procede dall'anima, per cui quest'ultima è media tra la mente e la vita, e quella di Teodoro di Soli e di Giamblico, allineata sulle posizioni di Proclo, dichiara la sua adesione alla seconda interpretazione di Plotino e a quella di Proclo, che verrebbero così definitivamente a confutare la tesi di chi ha voluto vedere nell'anima un'unica sostanza composta di due nature peraltro opposte fra loro mai congiungibili a formare un'unità:

«Hae sunt Platonis decreti variae explanationes, ex quibus quaenam proprius accedat ad Platonis Mentem, sit cuique integrum iudicare. Mihi sane Procli interpretatio, et secunda Plotini expositio multum approbantur, ex quibus dilucidum est illos falli, qui autumant individuam, dividuamque naturam animae substantiam complere, siquidem nulla ratione fieri potest, ut individua natura dividuae coniungatur, sic ut ambae ad unum quoddam perficiendum conveniant» (128).

Svolgendo la sua ricostruzione della dottrina platonica ed avvicinandosi ormai al tema della provvidenza, Giannini affronta un argomento che ci sembra stargli particolarmente a cuore: la discussione cioè del tema dell'animazione universale, e in particolare, di quella delle sfere celesti che gli offre il destro per una trattazione dei problemi di carattere astrologico, trattazione nella quale lo scopo esegetico spesso sembra passare in secondo piano per far posto all'esposizione delle personali idee dell'autore, il cui

(128) GIANINII *op. cit.*, c. XIII, p. 64.

pensiero si innesta, palesemente accogliendole, sulle dottrine platoniche, orfiche, procliane, ficiniane da lui ricordate (129).

Così, ad esempio, svolgendo la sua polemica nei confronti degli astrologi egli viene ad esprimersi per così dire, con le parole stesse di Plotino, i cui argomenti fa propri. E infatti, dopo avere chiarito, sulla scorta di Origene e di Platone, che agli uomini è preclusa la lettura corretta dei 'signa' con cui i corpi celesti 'significano' le azioni umane, e che la conoscenza della 'celeste letteratura' spetta ai 'demoni', nature superiori e non agli astrologi, creature mortali e imperfette; che allievi dei 'vani' Caldei, dimenticano quanto a più riprese Plotino e i Platonici insegnano, e cioè non potere esser gli astri responsabili di tutto ciò che di male accade nel mondo, per il principio che tutto passando dall'alto al basso degenera e perde in perfezione, afferma:

«Haec vero munera, quae a coelestibus proveniunt, haudquaquam talia, qualia in ipsis reperiuntur, in his mortalibus possunt suscipi, sed teste Plotino lib. utrum stellae aliquid agant, multum degenerant, et propria natura dimoventur, quod vel exemplo huiusce nostri ignis potest declarari, qui licet a coelesti sit procreatus, attamen magnam habet cum eo dissimilitudinem; etenim aethereo nihil est constantius, nostro nihil inconstantius; ille nullius rei indigens alimento semper vitales nobis impertit utilitates, hic valde noxius quocunque pervadit, omnia devastat, et nisi alatur, permanere non potest... Amplius quis risum teneat audiens stellas facere bella, seditiones urbium eversiones, et regnorum commutationes? quippe horum in caussa sint odia, irae, regnandi cupiditas, et amor ipsae iustitiae. Sed Plotinum audiamus qui, loco supra citato contra huius vanitatis assertores in certamen descendit illos interrogans nunquid stellae sint animatae, an potius anima careant: ...» (130).

Da Plotino parte dunque un messaggio volto a liberarci dal terrore della tirannia degli astri e ad invitarci a credere che dalle stelle non possa che provenire bene e bello, e cioè che esse siamo agenti della provvidenza divina:

«Consimilem (*scil.* a quella di Platone nell'*Epinomide*) sententiam habet Plotinus lib. contra Gnosticos, ubi nos admonet, ut tragicos ter-

(129) All'anima delle sfere il Giannini attribuisce la 'providentia minus generalis', e nel c. XV espone i fondamenti filosofici di questa dottrina ritrovandoli nella tradizione orfica, pitagorica e poi, ovviamente, in quella platonica e neoplatonica, in particolare nel *Timeo* e nel commento procliano a quest'opera (c. XV, pp. 69-82).

(130) Id., *ibid.*, c. XV, pp. 77-79; cfr. Plotino, *Enn.* II, 3 [52], 2, 1-21.

rores, quos ex caelorum globis nonnulli incutiunt mortalibus, contemnamus, quandoquidem corpora caelestia hominibus afferunt omnia salutaria, nihilque in sé continent, quod quispiam debeat extimescere. Et quamvis ignea sint, nihil tamen inferunt molestiae, nullamque tyrannidem exercent, quippe quae speciosa magnitudine, et eximia pulchritudine donata ad omnium, quae natura fiunt, generationem, et conseruationem magnas ex se fundunt opportunitates» (131).

Ma se la 'provvidenza particolare' fu dai Platonici demandata ai Demoni celesti, la 'prima e generale provvidenza' è affidata, secondo la ricostruzione di Giannini ai tre supremi principi, che però, nell'amministrarla non svolgono lo stesso ruolo. E, infatti, mentre Dio viene privato di ogni più diretto contatto con le cose del mondo, la Mente assolve soprattutto il compito di 'governare' il tutto e ha la cura più prossima del mondo, mentre all'anima è assegnato piuttosto il 'fato' che la provvidenza. Di fatto quindi, per Platone e i Platonici, secondo Giannini, la funzione provvidenziale è svolta dalla seconda ipostasi che la esplica in modo integrale occupandosi non solo degli eventi maggiori e più generali, ma, come si conviene alla sua 'onniscienza', anche di quelli minimi e particolari, e ciò perché la *mens* non solo è *curatrix*, bensì anche *effectrix mundi*. Ed essendo appunto «causa», e «causa intelligente», non può non conoscere «sua vi et natura» tutto ciò di cui è causa, fin nei minimi particolari, contemplando tutto prima in sé. Giannini che in queste pagine non ha, ci sembra, preoccupazioni di carattere concordistico, sottolinea altresì il carattere assolutamente necessario e non volontario di questa produzione del mondo da parte del secondo principio, che non lo precede se non nel modo in cui la causa precede l'effetto, e il modello l'immagine che ad esso si conforma (132).

L'autore non ignora le difficoltà che tale dottrina comporta ponendo in rapporto Mente e mondo, due realtà per molti versi opposte, come esemplare e immagine. A chi avanzasse questa obiezione, egli risponde precisando il senso in cui il rapporto modello-immagine deve essere considerato, e cioè come un rapporto insieme di simiglianza e dissimiglianza in virtù del quale la Mente conferisce al mondo le sue caratteristiche, ed insieme

(131) ID., *ibid.*, c. XV, pp. 81-82; e Plotino, *Enn.* II, 9 [33], 13 (liberamente citato).

(132) ID., *ibid.*, c. XIX, pp. 99-105.

anche le opposte. Così in quanto immagine della Mente il mondo è uno ed eterno; ma in quanto 'mondo' recepisce a suo modo queste caratteristiche per cui l'unità diventa «unità di continuazione», e l'eternità, «eternità di successione».

Dalla Mente dunque l'universo riceve qualità positive che accoglie nei limiti della sua natura: esso sarà bello, a sé sufficiente, armonico per la convenienza delle sue parti. È Plotino che illustra i modi di questo riflettersi della Mente nel mondo, e Giannini puntualmente ne riporta la testimonianza, accostandola a un testo che con la filosofia di Plotino gli storici trovano avere non poco a che fare, e cioè la *Mystica theologia Aegyptiorum*:

«Demum Mens architectrix totum mundum, ut illius ferebat natura, fecit pulchrum, sufficientem, sibimet amicum, et partibus suis tum maioribus, cum minoribus aeque convenientem. Quod si aliquis monente Plotino lib. de providentia mentis aures ad hunc voluerit convertere, forsitan audiet ita loquentem ... (segue citazione da *Enneadi*, III, 2 [47], 3). Haec fingit Plotinus mundum de seipso gloriose praedicare ... Nec quisquam perturbetur, quod in mundo non sit eadem rerum omnium conditio, et dispares formarum gradus conspiciantur, nam hoc illius perfectioni, pulchritudini plurimum conducit, atque ob inaequalitatem, et dissimilitudinem insatiabilem hic admirabilis rerum omnium decor spectatur, et maxime commendatur. Praeterea, ut scriptum est lib. 14. secretioris secundum Aegyptios philosophiae cap. 9 quoniam non erat rationi consentaneum, ut quod procreatum est, unum esse omnino, suoque autori omni ex parte aequale, unum esse oportuit ex pluribus compositum: ...» (133).

Il discorso di Plotino è utilizzato qui, come sembra, proprio in appoggio a posizioni che il nostro autore sembra condividere, come dimostra il prosieguo del suo discorso in polemica con quanti contestano questa idea della razionalità e bellezza del cosmo, adducendo le disparità dei beni e delle condizioni, e 'sacrilegamente' accusando di ingiustizia la Mente produttrice.

Nello sforzo di giustificare questa sua visione dell'ordine e dell'armonia cosmici, Giannini ricorda la natura 'mortale' e debole dell'uomo e la necessità della varietà e della diseguaglianza per assicurare la vita a lui e al cosmo tutto. In questo contesto l'autore ci sembra in qualche modo influenzato dalle tesi del Pomponazzi, nel riprendere un tema su cui, in connessione

(133) Id., *ibid.*, c. XX, pp. 107-108; cfr. *Enn.* III, 2 [47], 3, 20-41. Per il richiamo alla 'mystica Aegyptiorum Theologia' cfr. l. XIV, c. 9.

con la tesi della mortalità dell'anima umana, il filosofo mantovano aveva insistito nel *Tractatus de animae immortalitate* (134).

Ma, ammettere una provvidenza, che, come si è visto, è amministrata nel generale come nel particolare dalla Mente, non significa privare le cose di una propria capacità di azione, di causalità, affidando alla ferrea necessità del fato molti degli eventi mondani? L'ammissione del fato porta, secondo Giannini, a una serie di conclusioni erronee: la negazione al mondo di una sua dignità di azione, e a Dio, in senso proprio, quella di essere 'causa agens', capace di produrre ulteriori 'causae effectrices'; l'abolizione di ogni responsabilità delle azioni, e quindi l'impossibilità di un giudizio morale. Sugli argomenti contro il fato l'autore non si diffonde; gli basta rinviare direttamente a Plotino e ad Alessandro di Afrodisia (135).

La provvidenza dunque non esclude la libertà della volontà, anzi la preserva e la garantisce, perché ci lascia le operazioni che la natura ha a ciascuno di noi assegnato: la provvidenza non perverte la natura, ma la conserva. Come sia possibile questa coesistenza, anzi concorrenza, di libertà e provvidenza, da molti (e forse anche qui è al Pomponazzi che l'autore pensa, e non solo a filosofi antichi, come Leucippo e Democrito, che cita!), messa in dubbio, Giannini lo spiega rivolgendosi alla tradizione platonica, e in particolare, a Plotino e a Giamblico (136). Plotino

(134) «Etenim cum hominum natura sit mortalis, proptereaque multarum rerum indiga, videlicet architecturae, agriculturae, fabrilis, caeterarumque artium, quae ad cultum corporis necessarium pertinent, merito ac decenter orbis totius optimus gubernator sic homines disposuit, ut alijs paupertas, alijs divitiae distributae sint, ut qui opibus abundant, materiam subministrent, qui vero sunt inopes, exercitatas artibus manus admoveant». (Cfr. GIANINII *Op. cit.*, c. XX, p. 109). Il rapporto di Giannini col Pomponazzi è piuttosto stretto, come dimostrano numerosi altri luoghi della sua opera, e se non si esprimono, come nel caso qui citato, nella forma di una coincidenza di vedute, è chiaro che l'autore aveva presenti i vari testi del Pomponazzi, e che con lui in qualche modo intendesse misurarsi, pur restando sul terreno del platonismo che non era certamente quello del filosofo mantovano. Testimonianze ancor più esplicite di questo continuo confronto del Giannini col pensiero del Pomponazzi si traggono da altre sue opere più tarde (cfr. *supra*, n. 122).

(135) GIANINII *Op. cit.*, c. XXVIII, p. 151. I luoghi di Plotino e Alessandro cui l'autore rinvia sono probabilmente *Enn.* III, 1 [3], 7 e ALEX. *De fato*, cc. 2-3, 12 sgg. e *passim* (cfr. oggi ALEXANDRE, *Traité du destin*, Paris, B.L., 1984, ed. P. Thillet).

(136) ID., *ibid.*, c. XXVIII, pp. 152-153. Il riferimento è a GIAMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum*, in cui si espone la dottrina delle due anime, l'una

soprattutto indica la via della liberazione, additando all'anima il rifiuto degli stimoli corporei. Così è la provvidenza stessa che ci ha dato una natura tale per cui abbiamo la forza di dominare le passioni e di liberarci dalla schiavitù del corpo:

«Plotinus lib. utrum stellae aliquid agant scribit naturam nobis dedisse, ut passionibus dominari possimus. Etenim praeter, id quod ob ipsam naturam corporis his malis sumus circumventi, Deus virtutem largitus est liberam a servitute. Et lib. de fato asserit animam a corpore separatam sui ipsius dominam esse, atque liberam, et extra fati potestatem, quod fatum, ut fert multorum philosophorum opinio, est quaedam necessitas ex causarum corporearum conspiratione rebus illata, corpori autem infusam minime quidem habere in omnibus dominandi autoritatem, sed propria ex voluntate posse multa efficere, atque in pluribus dominari, si probe sit instituta, in paucioribus, si dedita sit vitiis» (137).

Non possiamo concludere il nostro esame della presenza di Plotino nel testo del Giannini, senza accennare ad un altro tema a proposito del quale il filosofo neoplatonico viene nuovamente chiamato in causa e la sua testimonianza accostata, con originale operazione, alla filosofia cabalistica. Si tratta dell'interpretazione della pitagorica e platonica metempsicosi, tema che, come l'autore stesso riconosce, costituisce una divagazione rispetto al tema centrale dell'opera, ma verso il quale, come precedentemente per quello dell'astrologia, Giannini si sente spinto per la sua attualità, soprattutto nell'ambiente ferrarese, da lunga data assai recettivo verso problematiche di tipo astrologico, pitagorico e platonico (138). Riferendo l'opinione attribuita da Plotino ai Pitagorici, circa le pene che gli uomini nella vita scontano secondo il criterio del contrappasso per colpe, delitti e vizi commessi in una

di origine intelligibile partecipe della 'virtus' del creatore, e l'altra nascente dal moto astrale e adibita al corpo, anima sensuale che dipende dai moti celesti. È solo in virtù della prima, e dando ad essa la supremazia sull'altra che possiamo sottrarci al fato.

(137) ID., *ibid.*, c. XXVIII, p. 154. Per il riferimento a Plotino, cfr. *Enneadi*, II, 3 [52], 9 e III, 1 [3], 9.

(138) Ciò spiega come nello Studio di Ferrara fosse stata istituita una delle prime (se non forse la prima) cattedra di filosofia platonica in Europa, affidata a Francesco Patrizi e da tempo esisteva una cattedra di astrologia (ma cfr., sulla cultura ferrarese tra Quattrocento e Cinquecento, C. VASOLI, *L'astrologia a Ferrara tra la metà del Quattrocento e la metà del Cinquecento*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 469-494; ID., *La difesa dell'astrologia di L. Gaurico*, «Lettere italiane», XL (1988), pp. 344-360).

vita precedente, Giannini nota una simiglianza con le tesi dei cabalisti e rileva, come elemento di differenziazione, che Plotino e i Pitagorici ammettevano una migrazione non limitata al genere umano, estendendola anche a quello animale, mentre i filosofi ebrei la limitavano all'ambito degli uomini e ponevano come sufficienti per l'espiazione tre cicli di vita:

«Scribit hic vir (scil. Plotinus) lib. I. de provid. ad Pythagoreorum opinionem rerum omnium esse vicissitudinem, et quorum delicta in una vita dimittuntur impunita, eis in alia poenas suis dignas sceleribus persolvi. Quocirca quicunque divitiis abutuntur, vitam aliam agentes efficiuntur pauperes; qui olim necaverunt parentes in posterum a filiis extinguentur; et qui iniuste similiter morte mulctabuntur. Hanc puniendi rationem Cabalistae Hebraeorum doctores comprobarunt, prodideruntque hominis animam saepius in hanc vitam revertere, atque hoc modo suae improbitatis poenas sustinere. Illud vero inter hos, et Plotinum interest, quoniam putant Cabalistae animas in hanc vitam sub humana tantum figura revolvi, et ter tantum huc reverti; quod haec sufficiunt ad purgationem animarum: Plotinus autem, et Pythagorici tradunt etiam in brutorum corpora posse migrare, hoc est, in suis motibus simillimas figuras pecudum, et ferarum transferri, et multotiens fieri huiusmodi conversiones» (139).

Ora proprio a proposito di questa dottrina troviamo uno dei pochi punti su cui Giannini dissente da Plotino, preferendo le interpretazioni meno realistiche date al noto passo del *Fedone*, da altri esponenti della tradizione platonica. E difatti su questo argomento l'autore sottolinea una certa diversità di posizioni, soprattutto fra Plotino e quanti lo seguirono su questa strada (Origene, Arpocrazione, Boeto, Numenio, Ammonio Sacca), e Proclo, Siriano e Olimpiodoro che interpretarono in termini morali la dottrina della trasmigrazione. È assurda, in questo caso, e non coerente con i principi platonici l'interpretazione di Plotino che realisticamente ammette potersi dare per quegli uomini nei quali lo strumento del senso sia prevalso sulle altre facoltà, una trasmigrazione in quei corpi dotati di quel senso di cui nella vita precedente avessero fatto abuso: così chi si è servito solo del senso si reincarna in un animale o in una pianta. Che Plotino credesse in una simile possibilità fanno fede i suoi testi, ed in particolare uno, che Giannini cita lungamente dal trattato *De proprio cuiusque Daemone* e che così commenta:

(139) Cfr. GIANINII *Op. cit.*, c. XXV, p. 130. Per il riferimento a Plotino, cfr. *Enneadi*, III, 2 [47], 4 (riassunto dal Giannini).

«Haec est Plotini opinio ex meris nugis compilata, cuius absurditatem Porphyrius, et Iamblichus ex eo intellexerunt, quod esse ratione praeditum nequaquam est animae accidens, quod modo accedere, et recedere soleat, sed differentia in ipsius animae substantia constanter permanens; quocirca fieri non potest ut anima compos rationis in naturam brutam convertatur, nisi concedas animali bruto hoc datum esse, ut rationem furto auferre queat» (140).

Con questa sua dottrina Plotino si distacca dunque dal vero pensiero di Platone e Pitagora, e preferisce seguire quelle che già Platone chiamava 'nugae' dei sacerdoti egizi, e che così pedissequamente neppure Ermete aveva seguito, avendo escluso le anime umane, d'accordo con i dottori cabalisti, da una reincarnazione nei corpi delle bestie:

«Haec opinio fluxit ab Aegyptiis, quibus persuasum fuit animam eandem cum hominem, tum vero bovem, et canem, et avem, et piscem induere, atque modo ceu brutum animal humi herbas depascere, modo in piscem conversam in mari vivere: rursus in naturam avis traductam in aere volitare, denique in aliud atque aliud animantium genus versam tandem peragratis omnibus eo rursus, unde erat digressa, revertere. Mercurius has quoque transfigurationes refert in beluarum animas, quamvis quod spectat ad hominum animos consentiat cum Cabalistis eos neutiquam posse induere ferarum corpora» (141).

Dall'esame condotto in queste pagine possiamo forse tentare qualche conclusione circa il tipo di utilizzazione del pensiero di Plotino effettuata da Giannini: Plotino è senz'altro, ancora una volta, una fonte indispensabile per chiarire il pensiero di Platone, ma non la sola; lo sguardo si allarga ad abbracciare numerosi altri esponenti della scuola platonica, in primo luogo Porfirio e Giamblico frequentemente citati, spesso anche per rettificare interpretazioni plotiniane. Inoltre appare significativo il rifiuto di un discorso concordistico nei confronti della religione cristiana: Giannini si tiene su un piano di libera esegesi filosofica nella piena consapevolezza del carattere pagano di molte delle dottrine illustrate, non per questo tuttavia considerate meno valide o interessanti. Infine, sembra degno di rilievo l'uso diremmo anti-pomponazziano della dottrina plotiniana della provvidenza che si configura come una strenua difesa della libertà umana contro quelle

(140) Id., *ibid.*, c. XXV, p. 134. Per il riferimento a Plotino, cfr. *Enneadi*, III, 4 [15], 2, 1-30.

(141) Id., *ibid.*, c. XXV, p. 131.

concezioni deterministiche e fatalistiche che avevano trovato proprio nel *De fato* del filosofo mantovano rinnovata e più rigorosa espressione.

6. *Plotino in Bruno e la plotiniana 'mystica Aegyptiorum Theologia' nelle opere del Patrizi*

La presenza di Plotino non è così centrale e fondamentale nelle opere più originali e costruttive quali quelle del Bruno o di maggior livello esegetico come quella di Francesco Patrizi. Ma il confronto di questi aspetti con la produzione filosofico-esegetica, per così dire, minore potrà sempre rivelarsi significativo.

Per ciò che concerne il Nolano, il problema dell'influsso del neoplatonismo sul suo pensiero è stato già affrontato dalla critica. F. Tocco nel suo saggio introduttivo all'edizione delle opere latine di G. Bruno (142), e Maria Saracista in un libro dal titolo *La filosofia di G. Bruno nei suoi motivi plotiniani* (143), giungono a conclusioni simili circa la portata e la durata dell'influsso plotiniano sul filosofo. Tale influsso sembra notevole soprattutto nel periodo giovanile e, come ha dimostrato il Tocco (144), e più recentemente altri studiosi come la Pagnoni-Sturlese (145), si manifesta soprattutto nel *De umbris idearum* e nel *Sigillus sigillorum*, se non attraverso citazioni esplicite (che sono pochissime), attraverso analogie terminologico-concettuali che rinvierebbero propriamente a dottrine plotininiane. D'altro canto la Saracista, pur concordando con il Tocco su una maggiore influenza del pensiero plotiniano sugli scritti giovanili del Bruno, rileva come però tale influenza si eserciti soprattutto attraverso la mediazione di Ficino, le cui opere Bruno conosceva bene ed usava anche come fonte di informazioni sulle dottrine neoplatoniche che volta a volta, a seconda della necessità della sua tematica, utiliz-

(142) Cfr. F. Tocco, *Le opere latine di G. Bruno*, Parte quarta o *La filosofia del Bruno*, Firenze 1889, p. 323-343.

(143) Cfr. M. Saracista, *La filosofia di G. Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Firenze 1935.

(144) Cfr. Tocco, *Filos. Bruno*, pp. 332-335.

(145) Cfr. R. Pagnoni Sturlese, *Le fonti del «Sigillus Sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Giornale Critico della filosofia italiana», LXXIII (1994), pp. 33-72 (ristampato, con aggiunta di appendici, in «Nouvelles de la République des Lettres» (1994), pp. 89-167); Id. *Introduzione* a G. Bruno, *De umbris idearum*, Firenze 1991.

zava (146). Sicché non sarebbe corretto, secondo l'autrice, parlare di influenze plotiniane nella filosofia di Bruno; si dovrebbe parlare piuttosto di influenze ficiniane, ovvero di una particolare interpretazione del neoplatonismo, che agì nella riflessione di Bruno molto, all'inizio della sua produzione filosofica, ma da cui il filosofo si venne staccando per volgersi ad altre fonti filosofiche (presocratiche, epicuree, stoiche) che gli offrivano una base più idonea a sviluppare la sua propria dottrina (l'idea cioè dell'unità del cosmo sensibile e intelligibile, l'Uno-Tutto di Dio e dell'Universo, l'apprezzamento e il valore della sensibilità e della materia), per molti versi contrastante con le concezioni plotiniane. In verità, se si considerano i riferimenti espliciti a Plotino (secondo il criterio che abbiamo assunto a proposito di tutti gli autori che abbiamo qui preso in considerazione), si deve osservare che essi sono più numerosi nelle opere italiane, a proposito delle quali si è soprattutto parlato di un distacco di Bruno dalla concezione neoplatonica, che nelle prime opere menzionate, dove, come si rileva dall'analisi del Tocco, le citazioni testuali si riducono a tre o, al massimo a quattro luoghi. Se si analizzano, e basta prendere in mano il *Lessico di Giordano Bruno* di Michele Ciliberto (147), i passi (una diecina) in cui Plotino viene esplicitamente menzionato, si ha l'impressione di un notevole cambiamento nell'atteggiamento dell'autore nei confronti dell'antico filosofo, con il cui pensiero ormai Bruno non 'confonde' più il suo, ma che usa solo per confermare le sue proprie dottrine. E infatti Plotino, che anche a Bruno si presenta ancora nell'ottica ficiniana del 'grande teologo' erede della 'prisca theologia' (148), è utilizzato nel *De la causa, principio e uno* proprio a sostegno della sua concezione della 'materia', come sostrato unitario e comune degli esseri, sede e origine di tutti i mutamenti che si verificano nel

(146) I luoghi segnalati dal Tocco come ispirati alle idee di Plotino sono nel *Sigillus Sigillorum* (2 pars, 3, pp. 566 e 583) e nel *De umbris idearum* (conc. XXI, XXIX, int. IV, conc. II, VIII e X, pp. 332, 333, 334), ma i riferimenti diretti a Plotino sono pochissimi (conc. VIII). R. Pagnoni-Sturlese ha segnalato in *Le fonti del «Sigillus Sigillorum»... cit.* ulteriori citazioni occulte di Bruno da Plotino. Sul problema dei rapporti fra Ficino e Bruno si veda A. INGEGNO, *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXIII (1968), pp. 149-170; ID., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1978, pp. 237-83; e inoltre i lavori della Pagnoni-Sturlese citati *supra*, n. 145.

(147) Cfr. M. CILIBERTO, *Lessico di G. Bruno*, Roma 1979, pp. 937-938.

(148) ID., *ibid.*, p. 938.

mondo della natura; e comunque in appoggio alla sua visione monistica e animistica dell'universo (149). Si può forse dire pertanto a proposito di Bruno che vi è stato, più che un processo di distacco o di rifiuto, una forma di 'emancipazione' dalle sue fonti giovanili, cosa che non gli impedisce, una volta costituitasi la 'filosofia nolana' nella sua originale fisionomia, di farvi egualmente ricorso, ma per utilizzarle e piegarle agli scopi della sua concezione (150).

Un discorso analogo sotto questo rispetto va fatto a proposito di Francesco Patrizi da Cherso, autore, tra l'altro, di una vasta sintesi filosofica nella quale sono presenti molti temi tipici della tradizione neoplatonica, ermetica e caldea. Ci riferiamo alla *Nova de universis philosophia* pubblicata a Ferrara nel 1591 (151). Come è noto, per Patrizi, che si pone qui sulla linea del Ficino (152) e dello Steuco (153), la storia della filosofia si configura essenzialmente come una unitaria tradizione di pensiero teologico religioso, nata per disegno e ispirazione divini fin dall'epoca della creazione e i

(149) Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Dialoghi italiani*, I, nuovamente ristampati con note di G. Gentile. Terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1985, pp. 300 e 307 (M. Ciliberto, *Lessico*, p. 937-938).

(150) Cfr. i passi riportati da Ciliberto, *Lessico*, pp. 937-938.

(151) Cfr. Francisci Patricii *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo non per motum sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas; Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum*, Anno 1591.

(152) Ci riferiamo qui alla concezione ficiniana della 'prisca theologia', in cui si riassumono, per così dire, le sue idee sulla storia della filosofia e del suo sviluppo, affacciate variamente nella sue opere. Sui rapporti stretti e molteplici, ma anche sulle differenze fra le posizioni dei due filosofi, mi sia consentito rinviare a M. Muccillo, *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze 1986, pp. 615-679.

(153) Come è noto, riprendendo, e per così dire esasperando la tematica ficiniana e pichiana della 'concordia philosophorum', Steuco aveva dedicato la sua opera maggiore all'illustrazione della presenza in tutta la storia della filosofia, di una 'perennis philosophia', pia tradizione di pensiero mantenutasi intatta nel corso dei tempi, concorde nei suoi aspetti fondamentali con la filosofia cristiana, sorta di proiezione sul piano della storiografia filosofica del principio platonico-neoplatonico dell'unità-molteplicità (Cfr. A. Steuchi Eugubini *De perenni philosophia*, ed. cit., soprattutto f. 1v. Per l'interpretazione steuchiana del pensiero di alcuni filosofi antichi, cfr. J. Eymard D'Angers, *Èpictete et Sènèque d'apres le «De perenni philosophia» d'Augustin Steuco (1496-1549)*, «Revue des sciences religieuses», XXXV (1961), pp. 1-31.

cui resti antichissimi si conservano negli *Oracoli caldei*, nei testi ermetici, nella poesia dei mitologi greci; ancora, nelle opere di alcuni filosofi presocratici, infine nei dialoghi di Platone e nei testi neoplatonici, fino alle opere dei Padri della Chiesa (154).

In questa lunga storia della 'sapientia' Plotino occupa certamente un suo posto, ma in qualche modo secondario. Anche Plotino, afferma Patrizi in un luogo della *Deca sacra* della sua *Poetica*, credette fermamente ed insegnò chiaramente che «del vero Iddio huomo parlare non potesse senza che Dio ne lo illuminasse, e se lo illuminò lo illuminò del vero», come era accaduto per i suoi predecessori Zoroastro, Mercurio, Pitagora, e Platone, e come sarà per i suoi successori Siriano, Giamblico e Proclo, giacché, continua Patrizi, «questa fu tutto un continuato filo della medesima teologia in poche cose dalla Cattolica nostra fede differente» (155).

Filosofo illuminato dunque da Dio, Plotino, spiegando i riposti sensi della filosofia platonica, non fa però che ripetere gli ammaestramenti dei filosofi più antichi che prima di lui, seppure con un linguaggio enigmatico, avevano scoperto le fondamentali verità teologiche. A questi 'prisci theologi', quasi applicando il metodo stesso neoplatonico della ricerca dell'unità originaria, Patrizi volgeva già da anni la sua attenzione nel tentativo di ricostruire l'antichissima teologia delle origini, tanto più pura e genuina quanto più vicina alla sua fonte. D'altro canto, il disegno che, accanto a quello apologetico, ispira la poderosa costruzione concettuale della *Nova de universis philosophia*, e cioè il progetto di una utilizzazione dei concetti e del metodo della filosofia neoplatonica per arrivare ad una descrizione, quanto più esaustiva e

(154) Questa concezione era illustrata nelle sue ragioni fondamentali da Patrizi già nelle *Discussioni peripateticae*, pubblicate in forma parziale nel 1571 a Venezia, e poi in edizione completa di 4 tomi nel 1581 a Basilea dal Perna (Cfr. FRANCISCI PATRICII *Discussionum peripateticarum tomi quattuor*, Basileae, ad Perneam Lecythum, 1581).

(155) Cfr. F. PATRIZI DA CHERSO, *Della poetica*, edizione critica a cura di D. Aguzzi Barbagli, vol. VIII, Firenze. Nella sede dell'Istituto Palazzo Strozzi, 1971, p. 372. Patrizi pubblicò nel 1586 soltanto la prima e la seconda (*Deca Istoriale* e *Deca Disputata*) delle sette *deche* pervenute manoscritte e edite per l'appunto dall'Aguzzi Barbagli nell'edizione citata. Sull'importanza di quest'opera nell'ambito della poetica e dell'interpretazione della storia della letteratura antica si veda l'*Introduzione* dell'Aguzzi Barbagli all'opera citata e L. BOLZONI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma 1981, con la bibliografia ivi segnalata.

scientifica, della realtà totale, spingeva Patrizi necessariamente verso fonti che per la loro impostazione più oggettiva e sistematica, potevano fornirgli strumenti più adeguati al suo scopo. E infatti, assai più che a Plotino, è a Proclo, a Siriano, a Olimpiodoro, a Ermia e, moltissimo, a Damascio che va ora l'interesse del Patrizi, ad autori peraltro le cui opere originali, se non erano rimaste sconosciute, per esempio, a Ficino che ne possedeva i manoscritti, erano tuttavia ancora poco accessibili, anche perché, e lo saranno a lungo, non ancora tradotte in latino e pubblicate.

Tra il 1570 e il 1580 Patrizi ebbe la possibilità di venirne in possesso durante i suoi soggiorni a Cipro (156), e fu dunque fra i pochi che nel tardo Rinascimento poterono giovarsi di questo materiale, che, come è noto, in parte tradusse e pubblicò (157).

In particolare l'esame della sua biblioteca greca, in cui figurava anche un Plotino in greco, e ciò prima ancora che venisse pubblicato l'originale dal Perna, rivela la presenza di una quantità di opere di autori appartenenti alla tradizione del tardo neoplatonismo e bizantini, con frammenti di opere che si danno ancora oggi per perdute. E ciò spiega anche il carattere particolare del suo neoplatonismo, che si presenta come una rigorosa e scientifica dimostrazione del principio anassimandreo del 'tutto in tutto', attraverso l'individuazione e lo sviluppo dei principi logico-ontologici di quell'animazione universale di cui certamente trovava spunto in Plotino, ma che, molto più, ad esempio, erano stati sviluppati, e con metodo rigoroso, in Proclo e Damascio.

Schiacciato, per così dire, tra i 'prisci theologi' suoi predecessori, e i tardo neoplatonici suoi successori, Plotino sembra quasi scomparire dal panorama delle fonti patriziane. Non è un caso che il suo nome ricorra così poco nella *Nova de universis philosophia* e, stranamente, compaia soprattutto in quella parte dove, in continua polemica con Aristotele, si ricostruisce la natura e la genesi del cosmo fisico. Plotino è chiamato infatti in causa nella *Pancosmia* a sostegno di dottrine che, se non erano certamente centrali nella sua speculazione, tuttavia risultavano

(156) Cfr. sull'attività patriziana di ricerca e raccolta dei manoscritti antichi M. Muccillo, *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze 1993, pp. 73-118.

(157) Patrizi tradusse e pubblicò di Proclo gli *Elementa theologica* e gli *Elementa physica* (cfr. Procli Lycii Diadochi *Elementa Theologica et Physica, quae Franciscus Patricius de graecis, fecit latina*, Ferrariae, apud Dominicum Mammarellum, 1583).

assai utili per combattere certe concezioni fisico-meteorologiche riconducibili ad Aristotele. Così ad esempio Patrizi si rivolge a Plotino per criticare l'assurda teoria che stabilisce che le stelle sono infisse nel cielo «ut nodi in tabula», e che si basa, a suo dire, sull'altra tesi, pure erronea, della rotondità e solidità delle sfere. Insieme ad altri insigni platonici Plotino sostenne la natura ignea del cielo, seguendo la 'prisca theologia' dei Caldei autorevoli conoscitori di cose celesti:

De quo (*scil.* de coelesti corpore) Platonicorum pars nobilior, Iamblichus, Syrianus, Proclus aiunt, elementalium qualitatum, summitates, caelo inesse purissimas. Igneum tamen a praedominio esse caelum. Plotinus vero, non esse aliud, quam ignem. Hic Chaldaeos, illi Orpheum, ni fallimur, secuti Aristoteles elementorum qualitates et essentias omnes caelo ademit ... Plotinum autem diximus, caelum ignem esse statuere. Si haec sola vera sit, iam caelum non est solidum ... Si vero calor aut ignis est, ut Plotinus contendit, absque ulla est soliditate» (158).

Restituita così, anche grazie alle tesi plotiniane, alle stelle la loro libertà di movimento, Patrizi si interroga sulla loro azione nel mondo sublunare, aprendo così la discussione sul carattere e valore di verità dell'astrologia. A questo riguardo ricorda brevemente le posizioni di Plotino, poi riprese e sviluppate da Ficino e Pico:

«Quare (*scil.* la falsità di molte predizioni astrologiche) multis occasionem etiam praebuere, qui scriptis eam artem falsitatis redarguerent. Inter quos, praecipuus videtur Plotinus fuisse, Platonicorum eo tempore praecipuus. Quem postea, viri magni duo, Marsilius Ficinus, et Ioannes Picus. Qui maximis ingenii viribus, in Astrologos hosce divinatores, sunt invecti. Sed his confutationibus in id maxime incubuit Plotinus, ut significari quidem a planetis posse futura concederet, fieri tamen non concederet» (159).

La posizione di Plotino si riassumeva per Patrizi in queste tre tesi:

«Non posse planetas, vel divitias, vel inopiam, vel alia fortunae vel bona vel mala, aut adimere, aut largiri. Non posse in corporibus humanis, prosperam adversamque ingenerare valetudinem. Multo minus posse, animo turpia, aut honesta, aut vitia, aut virtutes indere» (160).

(158) Cfr. F. Patricii *Nova ...*, cit., *Pancosmias*, lib. IX, *De aethere*, ed. cit., f. 84v, e lib. XI, *De circulari caeli motu*, f. 89r.

(159) Patricii *Nova ...*, cit., *Pancosmias*, l. XXI. *An stellae aliquid agant*, f. 115r.

(160) Id., *ibid.*

Si negavano perciò, secondo Patrizi, le influenze astrali nel senso inteso dagli astrologi e si bollavano molte delle loro credenze come ridicole e infondate. Ciò che invece Plotino concede agli astrologi è il principio che le stelle possano 'significare' degli eventi, ma ciò solo in virtù del fatto che tutte le parti del mondo sono collegate da un rapporto di 'conspiratione et sympathia' per cui mutuamente e secondo un ordine interagiscono. Plotino fu dunque un autorevole sostenitore della concezione dell'animazione universale più che il distruttore dei fondamenti della scienza astrologica contro i quali invece si scagliarono Ficino e, soprattutto, Giovanni Pico, senza peraltro riuscire a far scomparire gli astrologi e il desiderio di conoscere gli eventi futuri, tanta, conclude Patrizi, «est animis humanis insita futura praesciendi aviditas» (161).

Ma se i riferimenti espliciti a Plotino si riducono ai pochi luoghi appena ricordati, una ulteriore utilizzazione di testi di ispirazione plotiniana compare nella *Panarchia*, là dove Patrizi propone l'accostamento fra i principi neoplatonici e la Trinità cristiana, riprendendo il tema di un'antichissima rivelazione consegnata ai testi oracolari caldaici ed ermetici. Ora è qui appunto che fa gioco all'autore di citare un passo della *Mystica Aegyptiorum Theologia* nel quale egli riconosce l'alta speculazione di Zoroastro ed Ermete à proposito dei tre primi principi:

«Plato, tres reges nominavit. Eius vero auditor, Aegyptiae simul, et Platonicae sapientiae, quasi expositor, clarius multo est locutus. Scribit enim. Ea propter nos asserimus, quod Deus creavit intellectum primum, et constituit procreatorem rerum aliarum. Creavit autem eum, medio verbo quodammodo. Neque enim inter Deum, et intellectum, aliud medium intercedit nisi verbum. Quod certe etiam fuit coagens intellectus (162). Alio quoque loco de secundo intellectu. Si quidem omnes

(161) ID., *ibid.*

(162) Cfr. per i concetti qui richiamati *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele, excepta et conscripta philosophia. Ingens Divinae Sapientiae Thesaurus*, lib., cap., in F. PATRICII, *Nova ...*, cit., f. 25r. Come è noto, la *Mystica theologia Aristotelis* è un riassunto e parafrasi delle *Enneadi* (IV-VI) di Plotino, testo tradotto in arabo dal siriano ad opera di al-Hismi. Dopo la traduzione latina a cura di Francesco Rubeo da Ravenna, pubblicata a Roma nel 1519, e quella del Patrizi, fu pubblicata ancora in epoca moderna da F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Male herausgegeben*, Leipzig 1882 e più di recente da A. BADAWI, *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Maktabat al-Nadat al Misriya, Cairo 1955, pp. 4-164.

essentiae formatae, createaeque ab intellectu divino, sunt posteriores illo. Ab illisque omnibus, is est abstractus. Produxitque mentem sui primariam, imposuitque illi quaslibet entitates, sub ratione qua ipsae considerantur. Rursus habet idem. Coniungitur porro anima, intellectui agenti, quoniam existit ab ipso. Sicut ipse intellectus agens, a verbo divino. Cui iunctus continue, perseverat quoque continue. Si quidem tale verbum, non format immediate, nisi intellectum. Neque, intellectus formatur, nisi a verbo. Intellectus vero agens est proximus verbo divino. Quoniam non potest cogitari quicquam, prius intellectu agente, propinquius ipsi verbo» (163).

Di fronte a questi passi non sfugge ovviamente a Patrizi la presenza di una terminologia di tipo aristotelico, ma egli, considerando in qualche modo quest'opera appartenente piuttosto a una tradizione molto diversa, e cioè caldea, ermetica e platonica, consiglia di interpretare tale terminologia in altro senso. Ad esempio l'espressione 'intellectus agens' nel senso in cui Ermete Trismegisto usava δημιουργός, e il traduttore avrebbe, secondo Patrizi, fatto meglio a tradurre con 'opifex'.

Patrizi scorge inoltre altre concordanze, anche terminologiche, fra i testi ermetici e quello della *Mystica Aegyptiorum Theologia* che confermano la sua tesi della dipendenza di questo scritto dalla tradizione teologica caldea ed ermetica. Trova infatti, addirittura, in questo testo, il termine latino 'consubstantiam' che si lascia, a suo avviso, bene accostare all'ermetico 'consubstantialis' (ὁμοούσιος):

«Hoc ipsum magis confirmans ait. Ideo quoque intellectus agens dicitur, verbum creatum authoris primarij. Quoniam speculando ipse author semetipsum, exformat tale verbum (164). Iterum. Quod si quispiam quaerat, qui nam author existit intellectus primi agentisque? respondebimus, Deum authorem verum fuisse, qui creavit eum, ante omnia alia. Cuique insevit omnia. Intellectus quoque agens cum sit proximus ipsi Deo dicetur, verbum ipsius expressum. Verbum expressum appellatur causa causarum. Atque haec fuit opinio sapientum Babiloniae. Quoniam ab eo producuntur entia. Ipse etiam intellectus ab eo secundus. Id autem propter unionem verbi huius cum authore primo, a quo ipsum, et omnia alia, vere existentia procreantur» (165).

(163) Cfr. Francisci Patricii *Nova* ..., cit., *Panarchias*, lib. IX *De uno trino principio*, f. 19r.

(164) Cfr. *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum ... philosophia* l. X, cap. XV, in F. Patricii *Nova* ..., cit., f. 25v.

(165) Cfr. *Nova* ..., cit., *Panarchias*, lib. IX, f. 19v; *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum ... philosophia*, cit., l. X, capp. XVI-XVII, in *Nova* ..., cit., f. 25r.

In queste pagine della *Nova de universis philosophia* Patrizi ribadisce l'origine caldaica ed egizia delle posizioni espresse in questo scritto, rilevando come l'autore frequentemente sottolinei che i Caldei mai chiamarono Dio 'intellectus', sebbene ciò sia stato più di una volta fatto da Ermete. Neppure usarono espressioni come 'Verbo' e 'Figlio' nella stessa misura con cui sono presenti nei loro *Oracoli*: però in tutti questi autori è chiaro l'accordo nell'attribuire alle tre ipostasi la creazione del mondo. Questo credo, sostenuto nell'ambito della tradizione greca dai 'prisci theologi', e poi da Platone e dall'ignoto suo 'uditore' autore della *Mystica Aegyptiorum Theologia*, si rafforzò in seguito alla scoperta dei libri di Ermete da parte di Ammonio Sacca. E dalla fonte ermetica direttamente avrebbe difatti egli assorbito questo 'dogma' dei tre principi e dopo di lui Plotino e tutta la tradizione che a lui fa capo:

«In eo concordarunt, ut omnes tres hasce hypostases, conditores rerum, et mundi opifices, esse docerent. Sicuti, postea, et Orpheus, et Philolaus, et Plato, et hic eius auditor ... attamen post eius (*scil.* Platonis) obitum, annos DC. Alexandriae, e baiulo, philosophus effectus et a sacco ferendo Saccus cognominatus Ammonius vixit. Qui in Hermetis libros videtur incidisse. Atque ex eis hausisse dogma hoc principiorum trium. De quibus Plotinus et Amelius eius discipuli scripserunt. Post hos horum discipuli Porphyrius, et Theodorus Asinaeus, et horum auditores Iamblichus et Syrianus, et huius Athenis successor Proclus Lycius, et post eum magnorum platonicorum postremus ut videtur Damascius, de iisdem tribus principiis scripserunt multa satis. Et quamvis aliquid inter se differrent, in eo tamen fuere concordes, ut tria omnino rerum omnium, ac mundi totius facerent principia, seu tres conditores. Quod et Christus, unus de tribus, cum apud homines esset, docuit. Sancti Apostoli confirmarunt et Ecclesia stabilivit» (166).

Sicché dunque Plotino avrebbe attinto per la sua concezione dei tre principi piuttosto dai testi ermetici che da quelli di Platone o del suo sconosciuto 'auditor', e cioè da una fonte che, agli occhi di Patrizi, appariva decisamente più autorevole per la sua antichità e per la sua ispirazione divina. Patrizi, nel suo entusiasmo per la tradizione ermetica e zoroastriana trova meno interessanti le testimonianze neoplatoniche sulla trinità (perché apparse, in fondo, dopo l'avvento di Cristo), di quelle presentatesi in epoca largamente precedente. Dice infatti, richiamando una nota espressione di S. Agostino, spesso citata dai platonici rinascimentali:

(166) Cfr. F. Patricii *Nova* ..., cit., *Panarchias*, lib. IX, f. 19v.

«Neque mirum est, Platonicos hosce postremos, in eam sententiam venisse, quando iam Christi fides passim esset divulgata. De quibus Augustinus scripsit, Platonici, paucis mutatis Christiani fierent. Sed illud maxime omnium, videtur admirandum, quod ante Christi adventum, ante Prophetas, ante Mosem, tam clare in Aegypto atque Chaldaea, dogma hoc de Trinitate palam fuerit» (167).

Come è noto, Patrizi, che pubblicò questo testo anche come *Theologia Aristotelis* in appendice alla *Nova de universis philosophia*, non lo attribuiva a Plotino, bensì, come si è visto, a un 'auditor Platonis' o, al massimo, come arrivò poi da ultimo a sostenere dopo molti dubbi, al giovane Aristotele che aveva semplicemente raccolto e trascritto l'insegnamento orale di Platone, discostandosene poi ben presto (168). Ma la *Theologia Aristotelis*

(167) Cfr. F. PATRICII *Nova* ..., cit., *Panarchias*, lib. IX, f. 19v. Patrizi non tralascia di menzionare altre spiegazioni che salvavano comunque la priorità della tradizione ebraica su quella caldea ed egizia, ricordando come potrebbe essere stato Abramo a insegnare la dottrina trinitaria a Zoroastro, suo coetaneo e conterraneo, oppure Noè a Cham suo figlio, che abitò in Egitto, oppure un figlio di costui Chus, che fu padre di Nembrod, re di Babilonia. Ma qualunque sia stata l'origine di questo dogma, è per Patrizi importante soprattutto la sua antichità a riprova della sua stessa veridicità e credibilità: «Sed dogma hoc sacrosanctum, utcumque originem duxerit, haud multis post diluvium annis innotuit, et scriptis est commendatum, a duobus illis, quos diximus sapientiae patribus. tum ob vetustatem, tum ob rei magnitudinem, est maxima et admiratione, et veneratione prosequendum ...» (cfr. *Ibid.*, f. 19v; ma cfr. anche *Discussionum peripateticarum* t. III, l. I, ad Perneam Lecythum, 1581, p. 292).

(168) Cfr. oltre alle parole che Patrizi aggiunge al titolo: «... a Platone, voce tradita, ab Aristotele, excepta et conscripta philosophia», anche un altro opuscolo pure pubblicato da Patrizi in fondo alla *Nova*, e cioè il *Plato et Aristoteles Mystici atque exoterici*, Ferrariae 1591, f. 2r. Sul testo della *Theologia Aristotelis*, si vedano P. HENRY, *Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin*, «Bull. Ass. G. Budé», XL (1937), pp. 310-342; B. MARIEN, *De zogenaamde Theologie van Aristotels en de Araabse Plotinos traditie*, «Tijdschrift voor Philosophie», X, 1948, pp. 125-146: ID., *Etudes plotiniennes*, «Revue philosophique de Louvain», XLVI (1949), pp. 386-400; P. HENRY e H.R. SCHWYZER, *Plotiniana arabica, ad codicum fidem anglice vertit* G. LEWIS, in *Plotini Opera, editio maior*, II, Paris-Bruxelles, 1959; ed anche *De plotinianis arabicis*, pp. XXVI-XXXVI; E. GARIN, *La Theologia Aristotelis*, «Giornale Critico della filosofia italiana», XXXI (1952), pp. 384-85, Nota all'articolo di R. PALGEN, *Eine bisher nicht beachtete Quelle des Paradiso: die Theologia Aristotelis*, in «Romanische Forschungen», 1951, pp. 36-60; S. PINES, *Les texte arabes dit plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le Néoplatonisme grec*, in «Colloques de Royaumont-Le Néoplatonisme», Paris 1971, pp. 303-313; P. THILLET, *Indices porphyriens dans la 'Theologie d'Ari-*

oltre che testo apologetico, per Patrizi è anche prediletto termine di confronto per scoprire le contraddizioni della concezione aristotelica e quindi per sviluppare la sua polemica antiperipatetica, anche a testimonianza della possibilità che Aristotele ebbe di conoscere un'alta speculazione da cui perversamente volle discostarsi. Patrizi cita il caso della concezione del cosmo che lo Stagirita preferì concepire senza vita, come 'mundus cadaver', ignorando l'insegnamento di una antichissima concorde tradizione, confluita poi nella *Mystica Aegyptiorum Theologia* che faceva chiaro riferimento all'universo come a un tutto dotato di vita:

«Post hoc mundi cadaver, Aristoteles, dum Platoni amicus esset, ex eius ore excepit, mundum hunc animal esse. Et animo etiam rationali praeditum, idque in sua mystica Philosophia literis mandavit saepe» (169).

La ragione, e Patrizi ripropone la sua tesi esplicativa, già espressa nelle *Discussiones Peripateticae* (22), va posta nell'odio di Aristotele verso il suo maestro e nel suo desiderio di distaccarsene screditando le sue teorie saldamente ancorate ad un'antichissima e pia tradizione, alla ricerca di inutili novità:

«Hostis vero postquam ei est factus, et a Platone, et a se ipso etiam discessit, et suum quoddam dogma in philosophiam intulit, non mundum universum, sed mundi partem esse animatam. Caelum scilicet animatum esse, elementa vero non esse» (170).

I passi che abbiamo fin qui esaminato sono quelli in cui Plotino e la *Mystica Aegyptiorum Theologia* sono esplicitamente menzionati. Ma essi non rendono certo ragione dell'ampiezza della presenza di questo autore nella concezione patriziana, presenza che si manifesta in una quantità di concetti, di temi, di espressioni linguistiche comuni alla scuola neoplatonica, che potrebbero

stote', ivi, pp. 293-303; V. CILENTO, *Bibliografia. La tradizione orientale*, in PLOTINO, *Enneadi*, trad. cit., III, 2, pp. 604-606; C. D'ANCONA COSTA, *Introduzione* a T. D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano 1986, pp. 43-44.

(169) Cfr. F. PATRICII *Nova ...*, cit., *Pampsychias*, lib. IV, *An mundus sit animatus*, f. 54r.

(170) Cfr. ID., *ibid.*, e *Pampsychias*, lib. IV, f. 54r; v. anche *Discussionum peripateticarum ...*, t. III, l. I, ed. cit., p. 291-292 (sulla ricostruzione patriziana della biografia di Aristotele mi sia consentito rinviare a M. MUCCILLO, *La vita e le opere di Aristotele nelle Discussiones peripateticae di Francesco Patrizi da Cherso*, «Rinascimento», S. II, XXI (1981), pp. 53-119.

comunque essere ricondotti alle *Enneadi*. Ad esempio i temi della luce, dell'uno ineffabile e primo, della processione dei principi, dell'ordine e della gerarchia cosmici, dell'animazione universale hanno la loro fonte certamente nei testi plotiniani, ma elaborati, arricchiti, sviluppati, adattati alle esigenze della propria polemica (171); come si presentano nell'opera del Patrizi rinviano a tutta la successiva tradizione neoplatonica, sia antica che rinascimentale, ed hanno lo scopo di fondare il quadro di una 'nuova metafisica' e, soprattutto, di una 'nuova fisica' che meglio di quelle aristoteliche rendano ragione del cosmo intelligibile e di quello sensibile.

7. *Plotinus caute legendus: G.B. Crispo*

L'ultima risposta alla lettura di Plotino da parte dell'umanesimo italiano e agli entusiasmi ermetistici di un Rosselli viene da un testo il cui autore è stato già sopra citato, il *De ethnicis philosophis caute legendis* di Giovanni Battista Crispo da Gallipoli. Di quest'opera venne pubblicato a Roma il primo tomo, dedicato ad una severa censura del pensiero di Platone, nel 1594 (172). Il periodo è ormai significativo di una svolta.

L'opera, che per l'epoca e il luogo, nonché per l'argomento che tratta si presenta come una indiretta risposta al rilancio del neoplatonismo che Patrizi veniva propugnando dalla prestigiosa cattedra di filosofia platonica alla Sapienza (173), fa ormai i conti

(171) Su ciascuno di questi temi Patrizi elabora un vero e proprio trattato: sulla luce la *Panaugia*, sulla processione dei principi e sull'ordine e la gerarchia cosmici la *Panarchia*, sull'animazione universale la *Panpsychia* nei quali confluisce il meglio della tradizione platonico-neoplatonica sia antica che rinascimentale.

(172) Cfr. Io.Baptistae Crispi Gallipolitani *De ethnicis caute legendis disputationum ex propriis cuiusque principiis Quinarius primus ad Odoardum Farnesium S.R.E. Cardinalem Amplissimum*, Romae, in aedibus Aloysii Zanetti, 1594. *De Platone caute legendo... Disputationum libri XXIII In quibus triplex Rationalis Animae status ex propriis Platonis principiis corrigitur, et catholicae Ecclesiae Sanctionibus expurgatur.* Il Crispo era stato allievo dell'aristotelico calabrese Francesco Storella e di G.B. Longo; oltre che grande conoscitore della filosofia aristotelica, fu studioso di matematica, cosmografia e medicina.

(173) Patrizi era stato chiamato ad insegnare filosofia platonica a La Sapienza, in una cattedra per lui appositamente istituita nel 1592, per

con più di un secolo di platonismo, mostrandone le interne incoerenze, le insufficienze, il disaccordo con la dottrina cattolica e, non ultimo, la pericolosità come 'seminarium' di ogni tipo di eresia tanto antica che moderna.

Grande erudito e conoscitore del pensiero di Platone e dei neoplatonici, Crispo vuol fare finalmente chiarezza sul 'vero' pensiero di Platone e, in primo luogo, depreca l'uso e l'abuso del metodo allegorico nell'interpretazione dei miti e delle 'finzioni' platoniche che portava gli interpreti ad attribuire al filosofo teorie che, a suo dire, egli non si sarebbe mai sognato di sostenere. L'intento di Crispo non è tuttavia puramente filologico e storico. La sua è, più propriamente, una reazione nei confronti di una lunga tradizione di concordismo filosofico-religioso effettuata nel nome di Platone e dei platonici, di Zoroastro e di Ermete, che aveva finito con l'inquinare le basi stesse della fede cristiana, facendone un derivato della filosofia pagana. Ciò vale a spiegare alcune caratteristiche della sua esegesi dei testi platonici, con la quale egli si sforza soprattutto di divaricare le distanze fra platonismo e cristianesimo, mostrando talora la rudezza, l'incongruenza, l'improbabilità delle dottrine platoniche.

In questa sua opera interpretativa Crispo fa spesso ricorso alle *Enneadi* di Plotino, ma non se ne avvale tanto per chiarire il testo di Platone, quanto per screditarne le dottrine ed evidenziarne l'intrinseca incoerenza. Egli ricerca così proprio quei passi in cui si possa cogliere un contrasto fra i due filosofi, e se non

volontà dello stesso Clemente VIII, suo vecchio compagno di studi a Padova. L'inizio delle lezioni, seguite peraltro con interesse anche dal Tasso, e ancor più la diffusione della *Nova de universis philosophia* negli ambienti dell'università e della curia, determinò il costituirsi di un fronte, per così dire, antiplatonico che vedeva con sospetto l'operazione effettuata da Patrizi nella sua opera e soprattutto, non tollerava la violentissima polemica che il Chersino svolgeva contro la filosofia aristotelica, proponendo altresì di sostituirla nelle università con quella di Platone e dei platonici. Sull'insegnamento di Patrizi all'università di Roma mi sia consentito rinviare a M. Muccillo, *Il platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi*, in *Roma e lo Studium Urbis. Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento*, Roma 1992, pp. 200-247. Sull'insegnamento della filosofia di Platone nelle Università della Rinascenza cfr. C.B. Schmitt, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'inseignement des Université à la Renaissance*, in *XVI Colloque International de Tours*, Paris 1976, pp. 99-101 (su Patrizi); Id., *Filosofia e scienza nelle Università italiane del XVI secolo*, in *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Bari 1979, pp. 374-375 (su Patrizi). Sul Crispo si veda la voce di A. Romano in *DBI*, 30, Roma 1984, pp. 806-808, e la bibliografia ivi segnalata.

si può certo dire che egli nutra simpatie per la filosofia di Plotino, che ritiene bisognosa di proprie e specifiche 'cautiones', di fatto però si lascia andare talora ad apprezzamenti soprattutto per la chiarezza e coerenza delle sue argomentazioni, rispetto all'illogicità di molti discorsi platonici. Nella parte edita del *De Ethnicis philosophis* ... si trattano quasi esclusivamente problemi relativi alla concezione platonica dell'anima (174) e il nome di Plotino, come si è accennato, ricorre sovente, ma il suo pensiero in relazione ai problemi che volta a volta si affrontano, è usato in funzione polemica, per evidenziare l'incoerenza, l'oscurità e la patente eterodossia delle dottrine di Platone. Così, ad esempio, a Plotino egli si appella per illustrare e poi criticare la dottrina platonica dei rapporti fra anima universale e anima individuale, e quindi, infine, per dimostrare la sua distanza dalla dottrina cristiana. Crispo è convinto che Platone considerasse le anime individuali come 'parti' dell'anima universale, e le concepisse quindi materialisticamente come entità corporee. A conforto della sua interpretazione adduce un passo del *Filebo* (175) in cui Platone pone in rapporto il corpo individuale e il corpo del mondo, assimilando tale rapporto a quello che passa tra anima individuale e anima del mondo. L'accostamento offre a Crispo il destro per avanzare una interpretazione di tipo materialistico: come il corpo singolo si alimenta e nutre degli stessi elementi del corpo mondano (acqua, aria, terra e fuoco), così l'anima è presente nell'uomo perché è già presente nel corpo dell'universo e di tale corpo ripete le proprietà. Le parole di Platone hanno, secondo Crispo, posto un problema agli stessi suoi seguaci, alcuni dei quali non hanno esitato a considerare l'anima umana come 'parte' dell'anima universale, intendendola così in termini corporei:

(174) Come si è accennato, il Crispo pubblicò solo la prima parte di quest'opera, lasciando manoscritte le altre due parti e, allo stato delle ricerche, non possiamo dire se e dove si conservino. Essa è suddivisa in tre «distributiones» in cui si tratta rispettivamente: *Ex auctoris idea expressa de motibus animae*, in otto libri (si affrontano i problemi dell'origine dell'anima razionale, dei suoi rapporti con l'*anima mundi*, della simultanea creazione e del numero delle anime); *corporeus animae status suis disputationibus atque rationibus assertus*, in tredici libri (vi si trattano i problemi della discesa dell'anima nei corpi, delle anime dei bruti, della generazione, reminiscenza e funzione delle anime umane); *Platonici animi status ex hoc corpore migrantis*, in tre libri (si discute il tema della trasmigrazione delle anime).

(175) Cfr. PLATONE, *Phileb.* 28c-29a.

«Haec cum dixisset Plato et alia pleraque alicubi ab ijs non admodum dissona, locum suspicioni dedit, ut Posterorum nonnulli ex ipsius mente putaverint animam nostram mundanae animae esse partem» (176).

Ciò avrebbe suscitato la reazione di Plotino ('magnus ille Plotinus') inducendolo ad esprimere una serie di dubbi e ad escludere che il passo platonico potesse essere interpretato in questo senso:

«... cuius vel erroris evellendi, vel veritatis in Platone inculcandae gratia magnus ille Plotinus prima quattuor primi de dubijs animae libri capita consumpsit, atque insuper alias quasdam addidit suspiciones, quibus adversarij persuasi, Platonis errorem ex eiusdem scriptis confirmare conabantur. Nam, praeter modo adducta ex Philebo verba, alium quendam circa idem sensum ex Phaedro elicere existimabant, quo loco evidenter ostenditur, sequi nos totius Mundi circuitum, et inde mores, fortunasque habere. Rursus nos intra Mundum genitos, merito ab ipso continente animam nostram accipere. Praeterea, quemadmodum una quaeque pars nostri a nostra anima suscipit, ita et nos simili ratione cum simus partes ad totum, ab ipsa totius anima tamquam partes accipere. Postremo, cum dicitur *omnem animam totius animati curam habere*, idem prorsus significare, quasi praeter ipsam mundi animam nihil usquam animae relinquatur. Hanc enim esse, quae totum curat inanimatum. Has affert Plotinus adversariorum persuasiones, quarum auctores nondum nobis contigit ut videremus» (177).

Riassumendo brevemente e, ci sembra, correttamente, le obiezioni di Plotino, in particolare quella basata sull'argomento della 'bianchezza' in un corpo, che subito mette in relazione con un analogo argomento addotto da Aristotele (178), Crispo non considera corretta l'esplicazione testuale plotiniana del passo del *Filebo*, secondo cui Platone avrebbe inteso solo dimostrare che il mondo è animato e che perciò è assurdo ritenere inanimato il cielo, quando noi stessi, che abbiamo un corpo che è parte del corpo mondano, abbiamo un'anima. Come potrebbe infatti la

(176) Cfr. J.B. CRISPI *Op. cit.*, ed. cit., p. 60. Con lo stesso significato alcuni platonici, non espressamente indicati dal Crispo, interpretarono anche un altro passo del *Fedro* di Platone (cfr. PLATONE, *Phaedr.* 246 b).

(177) Cfr. J.B. CRISPI *Op. cit.*, ed. cit., pp. 60-61. Il passo di Plotino cui qui Crispo si riferisce è *Enneadi*, IV, 3 [27], 1. L'altro luogo platonico cui Plotino fa riferimento è effettivamente *Phaedr.* 245c, come l'autore ben vede.

(178) Cfr. PLOTINO, *Enn.* IV, 3 [27], 2; ARISTOTELE, *Cat.* 1 a 27 sgg., 2 a 30 sgg., ma anche altrove, dato l'uso frequente che Aristotele fa di λευκός e λευκότης (cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, *s. vv.*).

parte avere un'anima, se il tutto fosse inanimato? (179). Il ragionamento che qui Plotino attribuisce a Platone per Crispo non è probante, anzi esso nasconde una 'impudente' anfibologia perché con esso si passa da una premessa stabilita per entità di carattere materiale, a una conclusione che investe realtà di altra natura. Secondo l'autore infatti Platone inferiva semplicemente che, come il nostro corpo è parte del corpo del mondo, così l'anima nostra è parte dell'anima del mondo e il discorso di Plotino difficilmente si giustifica sulla base delle parole del maestro:

«Quorum verborum (*scil.* delle parole di Plotino, *Enneadi*, IV, 3 [27], 2) patrocinio non magis Platonis suspicionem evelli existimaverim, quam, ut proverbio fertur, si botrum Lunae radijs maturescere crediderim. Adhuc enim aliquid ex Platone requiritur, et in eo esset persistendum, in quo consecutionem progredi curaverat; atqui ipse a toto quanto ut puta materiali sermonem exorsus, aliud totum, vel alias partes ex recta consecutione concludere minime poterat, sive potestativae sint illae partes, atque totum, sive alio nomine, aliave essentia gaudent. Hic, quod nunc dico, illud est, corpus nostrum partem corporis mundi affirmabat Plato, inde vero animam nostram illius magni corporis animae partem inferebat. Porro, si aliud est in eo, quod antecedit totum, et pars, ab eo, quod in consecutione advenerat, quo modo non impudentem amphibologiam committat Plato? video certe in Plotino conclusionis veritatem fere demonstratam: at vero, eandem Platonis dictis adnecti posse, nequaquam animadverto» (180).

E, comunque, se anche Platone avesse ragionato nei termini che gli attribuisce Plotino, neppure in tal caso sarebbe stato diverso il significato delle sue parole: e cioè che di fatto egli considerava l'anima umana 'parte' di quella del mondo:

«... immo vero, si id re vera velit Plato, quod certe probandum instituit, scilicet, animatum esse mundum, eo quod absurdum esset, coelum inanimatum dicere, et nos, qui totius partes sumus, anima praeditos existimare: quo modo quis neget, animam nostram illius esse partem?» (181).

Plotino viene così, con la sua esegesi, persino a rivelare gli errori di Platone, mettendo a nudo la natura rozza e materialistica di certe sue concezioni, e fa così piuttosto il gioco degli avversari di Platone.

(179) *Enn.* IV, 3 [27], 7, 5-7.
(180) ID., *ibid.*, pp. 61-62.
(181) ID., *ibid.*, p. 62.

C'è comunque una ragione per questa erronea interpretazione di Plotino che va ritrovata nella sua 'confusione' dell'*anima mundi* con la Mente, confusione dimostrata dal fatto che la designa talora come 'fattrice' del mondo, quando da Platone doveva ben avere appreso che l'anima del mondo è prodotta dalla Mente, ed egli stesso chiama l'anima umana 'sorella' di quella del mondo:

«Sed, prius quam Plotini rationibus utar, quae in Platonem potius diriguntur, quam pro Platone stare videntur, illud in summo Philosopho mirer, quid est, quod in eodem libro quaerat? quomodo fit, ut anima mundi (quae cum alijs conformis esse dicitur) mundum fecerit, anima vero uniuscuiusque nequaquam? miror, inquam, atque item vereor, ne Plotinus hoc proposito, mundi animam cum Mente confundat. quippe, cum illam nunc fateatur mundum fecisse, quam tamen in mundo a Mente inductam esse, dudum ex Platone demonstrabamus. Quod etiam Plotinum non ignorasse, non modo ex aliis alicubi verbis, sed ex eodem capite videri potest, cum mundi animam nostrarum animarum sororem appellet» (182).

Continuando nella sua indicazione delle 'cautiones' da adibire nei confronti della filosofia platonica, Crispo si trova di nuovo ad utilizzare Plotino per censurare Platone trattando della causa della discesa delle anime nei corpi. Ed afferma che, a questo proposito, lo stesso Plotinò ('ille quidem magnus') aveva riconosciuto nel testo del suo maestro una contraddizione, pur senza indicare con esattezza il luogo del *Timeo* a cui si riferiva:

«Habes igitur, ex modo antedictis locis, animum ob ipsiusmet peccantis defectum, poenam erroris soluturum huc adventare, quam tamen causam Plotinus ille quidem magnus non omnino in Platone ferre potuit. Libro enim suo de animi descensu Praeceptorem in contradictionis suspicionem inducit. Quasi vero in Timaeo sibi minime constiterit, ac, quamvis Timaei ne quidem sensum neque etiam verba adducat, minime tamen ob id videtur esse difficile divinare, qui sensus, aut Platonis verba fuerint» (183).

Mentre, là dove il filosofo neoplatonico aveva preso a trattare della causa stessa della creazione, che già Platone poneva nella bontà divina che aveva voluto tutte le cose simili a sé, aveva preferito esporre il concetto platonico con parole sue proprie, piene di dottrina e di bellezza:

(182) ID., *ibid.*
(183) ID., *ibid.*, p. 106. Per Plotino cfr. *Enn.* IV, 8 [6], 1, 35 sgg.; 41 sgg.

«Hoc (*scil.* che Dio aveva creato le cose per la sua bontà) ni fallor, Plotinus, ut re vera in Platone manifestum, nobis non Platonis verbis, sed suismet voluit fieri apertissimum. Sunt enim haec Plotini docta pariter ac lepidissima verba. Principio, inquit, cum sit intellectus omnis in ipso intelligentiae loco, totusque et omnis, quem mundum intelligibilem arbitramur; item cum sint ibidem comprehensae vires intellectuales, intellectusque singuli, non enim unus solus est intellectus, sed unus et multi, nimirum multas quoque animas unamque oportuit esse, multasque ex una inter se differentes, sicut ex uno quodam genere species, partim quidem praestantiores, partim vero deteriores, et partim magis intellectuales, partim minus actu tales» (184).

In queste parole Crispo, in verità, non scorge soltanto riesposta in un linguaggio dolce e piacevole, la dottrina di Platone, ma una diversa dottrina che costituisce uno sviluppo della concezione platonica, sviluppo su cui per il momento soprassiede per trattarne in più specifica sede:

«Unde fit manifestum, quemadmodum Platonis verba non ob aliud silentio praeterierit, nisi, ut, quam in Timaeo pulchritudinem vir ille suo modo explanaverit, hic eandem proprijs verbis, et peculiari sua quadam doctrina describeret. Ponit enim Plotinus suos quosdam intellectus, diverso quopiam et ordine, atque munere gaudentes, atque fungentes: de quibus suo loco cum Plotino dicemus» (185).

Tra i due filosofi è comunque a Plotino che va la preferenza di Crispo, non fosse per altro che perché presenta un'idea di 'provvidenza' più chiara ed evidente:

«Platonem itaque non ob aliud Plotino in hac re minime arrisisse existimaverim. At vero utrique mihi pariter displicent, licet minus hic quam ille peccet, ut qui ad providentiam saniore, quo poterat, modo recurrit» (186).

E infatti, nonostante certe sue titubanze sul tema della discesa delle anime nei corpi, per cui rigettando l'idea platonica del 'carcere', e ammettendo come cause la bellezza dell'universo e la partecipazione alle cose divine, finisce poi inspiegabilmente con il far ricorso al 'fato' empedocleo, non si può disconoscere a Plotino, l'elevatezza della sua speculazione sull'anima che trova il suo sbocco nella celebrazione della provvidenza divina:

(184) ID., *ibid.*, p. 107.
(185) ID., *ibid.*
(186) ID., *ibid.*

«Nam, etsi descensum ipse asserat, quem nos tamquam in caelo genitum animum negamus, adeo tamen sublimi illum decorat speculatione, (confugit enim ad Dei providentiam) ut dignus videatur commendatione, atque laude plurima. Nam, ut omittam, quos ipse sensus decimo quinto eiusdem libri capite de Promethei fabula eliciat, quibusve descendens anima a caelestibus sit donata mentibus, unum illud non est silentio praetereundum, quod de summi Dei providentia plane divinare videatur. in qua quidem asserenda integro ac dixerim aureo huius nominis libro laborat; ait enim sui libri sexto capite ita: Oportebat sane motum ex immobili natura prodire, atque ex vita in seipsa vigente alteram manare quasi spiraculum quoddam vitale, quemadmodum iam instabile, quod quidem exspiratio quaedam sit vitae quietae atque ita multitudinis animorum necessitatem, posita providentia, felicissime attingit» (187).

E in virtù della 'ratio' provvidenziale e divina, per certi versi insondabile agli uomini, Plotino è in grado, secondo Crispo, di dare anche ottimamente ragione della varietà dei gradi di perfezione degli esseri:

«Quod si ab eodem quaeras, quid est, quod Deus non omnia mentes, sed entium multifariam generationem produxerit, immo vero e mentium coordinatione alias inferiores, alias superiores propalavit, respondet, et quidem optime, undecimo eiusdem libri capite: quemadmodum artifex non omnia, quae in animali sunt, efficit oculos, ita neque ratio fecit omnia Deos. Et re vera, si quis ita quaerat, is gravioribus sese implicabit. Nam effectum ad non factum deducet, et divinam bonitatem perstringet. impedit enim nos propria curiositas, quominus sese nobis caelestia communicent. Sed, ne Plotini negotium detrectare videar, illius verba ut audiamus, puto esse operae pretium. Nos autem, (inquit ibidem) sic affecti sumus sicut imperiti picturae, qui pictorem damnant, quod non ubique pulchros aeque colores posuerit. pictor autem unicuique parti, quod eam decebat, attribuit, et c.» (188).

Per ciò che concerne poi il problema del deterioramento che nell'anima comporta la discesa nei corpi, è ancora a Plotino che Crispo si rivolge riferendone testualmente le parole, non senza avere prima sottolineato il suo accordo con Aristotele su questo punto, ed avere 'tradotto' il concetto plotiniano in categorie aristoteliche. E difatti nell'idea plotiniana del progressivo scadimento dell'essere nel suo distacco dall'Uno Crispo legge il con-

(187) ID., *ibid.*, p. 108. Le indicazioni del Crispo sono alquanto inesatte; ma il luogo cui si riferisce il passo da lui testualmente citato è PLOTINO, *Enn.*, III, 2 [47], 4, 13 sgg.

(188) ID., *ibid*; per i riferimenti a Plotino cfr. *Enn.*, III, 2 [47], 11, 9-12.

cetto aristotelico dello scadimento dell'atto puro nel composto della potenza e dell'atto:

«Atqui urgebis insuper, unde est, quod anima veluti deterior suo descensu sit reddita. Huic facit satis idem Plotinus. E duabus autem rationibus altera est, ad recti, iustique transgressionem sat esse mutationis vel minimum momentum. quasi dicat longe a perfectione labi ens quolibet, si a primo et perfectissimo ente discedat. Ita etiam peripatetice dicimus, omne ens, praeter primum, habere in se actum potentiae admixtum, non secus ac numerus omnis, cum primum ab unitate discedet, statim ad multitudinem abit, sive binaria illa sit, sive millenaria: ita de animorum a primo ente discessu dicendum videtur» (189).

Apprezzabile è dunque per Crispo questa trattazione plotiniana che mostra la razionalità dell'organizzazione cosmica che assegna diversi gradi e diversi compiti ai vari ordini dell'universo, e vede nella stessa triplice funzione dell'anima il segno della mano provvidenziale di Dio:

«Sed, quam non male cedat animae, ut corpori existendi potentiam, atque recte sese exercendi vim praestet, videas ipsum secundo capite secundi libri de descensu. Quo autem modo eidem animae praegnantem quasi naturam a suo deo sibi inditam, sive descendenti ut manifestet, atque exerceat, datum est, ex eiusdem verbis audire licebit:...» (190).

Ed è anche interessante a questo punto osservare come anche Crispo riconosca in tutta questa trattazione l'eco del messaggio di Mercurio Trismegisto e stabilisca, come già il Rosselli, una connessione fra Plotino e la tradizione ermetica:

«Quae cum dixisset Plotinus, potuit sane a Mercurio didicisse, qui ad Asclepium dixit, animam in hoc corpore fuisse inditam, ut homo terrenis vacare, et divinis oblectari magis posset. Nam, ut idem Plotinus sermoni finem imponat: Si in habitu inquit ipse semper incorporeo conquiescerent, frustra forent, numquam scilicet in actum suum provenientia, et animam ipsam laterent quae possidet, numquam scilicet emicantia, neque procedentia in effectu» (191).

La connessione dei concetti plotiniani a quelli ermetici non ha però qui lo stesso significato positivo che aveva per Rosselli,

(189) ID., *ibid.*, pp. 108-109; segue citazione da PLOTINO, *Enn.* III, 3 [18], 5, 3-15.

(190) ID., *ibid.*, pp. 108-109; segue la citazione di *Enn.* IV, 8 [6], 3, 25-30; per il riferimento precedente IV, 8 [6], 2, 24-25..

(191) ID., *ibid.*, p. 109. Per la citazione cfr. *Enn.* IV, 8 [6], 6..

ma ci sembra piuttosto obbedire allo scopo di screditare un'intera tradizione nella quale Crispo individua segni di contraddizioni non solo fra i suoi esponenti, ma con la verità stessa che, per lui, sostenitore di un punto di vista rigidamente ortodosso, impone di credere che l'anima non sia stata creata prima del corpo, ma in esso infusa con unico atto di creazione:

«Hactenus in Platonem, aut cum Platone Plotinus: atque utinam, non contra se ipsos, adeoque contra veritatem. futurum enim vidissem, ut, si animae ante corpora exstiterint, nihil illa dubitatione dignius, nihil hac solutione praeclarius in Academia tamen aut in Lycaeo reperiri potuisset. At vero, quandoquidem animam Deus non ante corporis generationem creat, sed statim ipso suis organicis partibus constituto ab illo infundatur, adeo tamen, ut infusionis, et creationis actus duo nequaquam, sed unus exsistat» (192).

Nella sua ampia disamina dei problemi relativi all'anima Crispo fa ancora varie volte riferimento al filosofo neoplatonico non solo per ribadire la sua migliore trattazione del tema della provvidenza rispetto al suo maestro («Plotinus Praeceptore prudentior ad Dei providentiam cuncta, sed ea potissimum, quae ad animae descensum pertinent, referre voluit» (193); ma anche a proposito di altri problemi, come, ad esempio, che l'anima, prima della sua discesa nei corpi, abbia un 'senso' etereo e non passivo. Con questa teoria Plotino verrebbe a integrare il pensiero di Platone e a dare così una spiegazione della possibilità della 'memoria delle cose superne' propria dell'anima, spiegazione che il nostro autore non ritiene neppure necessaria, se si assume il concetto aristotelico di 'senso', come azione attraverso la quale l'anima si volge alla percezione delle cose sensibili attivando un principio ad essa interno (194).

Anche sul tema della 'incorporeità' dell'anima, dottrina che tra i Padri, lo stesso Tertulliano attribuiva a Platone, Crispo tende a riconoscere dal punto di vista cristiano un ruolo più positivo a Plotino e ad altri neoplatonici. E infatti, il noto argo-

(192) ID., *ibid.*

(193) ID., *ibid.*, p. 136. Altrove (p. 138) Crispo sottolinea che la dottrina della provvidenza è da attribuire al solo Plotino e non si trova in Platone; o, almeno, non vi si trova con il significato e le conseguenze che presenta in Plotino.

(194) ID., *ibid.*, p. 170.

mento con cui Platone, secondo Tertulliano (195), avrebbe dimostrato dapprima l'incorporeità e poi conseguentemente l'immortalità dell'anima, non sarebbe, secondo Crispo, di origine platonica, bensì dovuto a uno sviluppo successivo affettuato dai discepoli di Platone, e in particolare da Plotino:

«Omne, inquiunt Platonici, (Tertulliano referente) corpus, aut animale sit, necesse est, aut inanimale; et, siquidem inanimale est, extrinsecus movebitur; si vero animale, intrinsecus. Anima autem nec extrinsecus movetur, ut quae non sit inanimalis, nec intrinsecus, ut quae ipsa potius moveat corpus: itaque non videri eam corpus esse, quae non corporalium forma ex aliqua regione moveatur. Haec illi. Sed ... animadvertendum est ... praesens argumentum minime Platonis, sed Platonicorum, ut puta Ammonij, Plotini, et Numenij Praeceptoris exstitisse, haberi autem ex Plotino enneade quarta, libro septimo, capite secundo, quamquam paulo secius recitatum»: (196).

Ritorna dunque l'immagine di un Plotino che corregge Platone, in un'ottica più accettabile dal punto di vista cristiano, seppure non ancora in misura tale da non avere bisogno anch'egli di 'propriae cautiones' (197). L'apprezzamento di certe posizioni di Plotino da parte di Crispo non nasce solo dalla considerazione del suo lavoro di integrazione, chiarificazione e rettificazione delle dottrine del maestro, bensì anche dalla sua vicinanza ed utilizzazione del pensiero di Aristotele, del cui contributo, secondo Crispo, egli si avvalse varie volte. Così accade a proposito del processo dell''induzione', elogiato da Alcinoo (198) per la sua utilità nello stimolo delle intelligenze naturali, ma impiegato da Platone nel *Fedro* in modo inadeguato, e solo da Aristotele (199) spiegato e utilizzato in modo da far comprendere il passaggio dalla bellezza sensibile a quella intelligibile come un percorso dal particolare all'universale (200). Il processo 'induttivo' utilizzato

(195) TERTULLIANI *De anima*, I, p. 24, 1 sgg. Waszink.

(196) CRISPI *Op. cit.*, p. 181; cfr. *Enn.* IV, 7 [ ], 2.

(197) ID., *ibid.*, p. 196; Crispo accenna di nuovo alla necessità di correggere Plotino a proposito dell'immortalità dell'anima, che a suo avviso il filosofo sostiene correttamente per l'anima umana, ma non altrettanto correttamente per quella degli animali e delle piante.

(198) Cfr. ALCINOO, *Didaskalikós*, 5, pp. 156-158 Hermann; e J. WHITTAKER, in ALCINOOS, *Enseignements des doctrines de Platon*, Paris, B.L., 1990, p. 8 e nota 86, p. 10.

(199) CRISPI *Op. cit.*, p. 270.

(200) ID., *ibid.* Crispo attribuisce ad Aristotele, più che a Platone, una

da Plotino, pur fondato su quello di Platone, si presenta più articolato e plausibile nelle sue tappe evolutive: parlando della triplice ascesa degli animi al cielo, e ponendo l'amante nel novero degli animi, Plotino illustra le varie tappe del processo per cui troviamo dapprima la considerazione del bello terreno, quindi l'ammirazione, dapprima per il bello in sé e poi per il confronto di esso con il bello terreno, fino alla comprensione della bellezza di quest'ultimo per la partecipazione di quel bello per la cui simiglianza tutte le cose belle sono belle. Plotino indicava così, secondo Crispo, un modo di ricercare l'intelligibile che poteva non dispiacere ad Aristotele, che pure ricercava con la sua 'induzione' l'universale, ancorché posto all'interno delle cose singolari stesse:

«... quo quidem modo rectius Plotinum usum fuisse, videri vel clarissime poterit. Hic enim Philosophus, et quidem magnus, etsi a Platone acceperit, cum de triplici animorum ad caelum ascensu loqueretur, et in eorum numero animorum, qui ascendunt, Amatorem admiserit, hunc tamen modum (*scil.* dell'induzione) tenere se dixit, ... et in hunc modum certe pulcherrimum Amatoris mentem supra sensibilia extulit, ad aliquod intelligibile investigandum, modo saltus hic, si ad ideas statim accedat, plus nimio Aristoteli displicebit, si vero ad naturam quandam, non tamen extra singularia positam, Aristoteli quidem gratum fuerit, quippe cuius inductio ad talem propositionem universalem dirigatur» (201).

Su altri temi la posizione di Plotino non trova l'approvazione di Crispo. Merita infatti specifiche censure la dottrina che egli crede di scorgere nelle pagine delle *Enneadi* di una triplice natura dell'uomo, una ideale, una denominata 'anima' e una terza umana:

«... porro his non contentus idem Plotinus Triplicem fecit hominem, quorum primus idealis esset, alter sola diceretur anima, sed et tertium hominem quasi non hominem esse voluit, scilicet anima praecedente, in qua sensus efficacior esset» (202).

teoria dell'induzione come ragionamento che porta alla scoperta dell'universale, e lascia a Platone solo quella in forza della quale possiamo cogliere il particolare, e cioè ciò che proceda da simile al dissimile o viceversa. In realtà questo procedimento era ritenuto da Aristotele così debole da relegarlo fra i più umili modi di argomentazione (cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* I, 1356 b 1 sgg., II, 1393 b 27, e altrove, col paragone della ἐπαγωγή al παράδειγμα).

(201) ID., *ibid.* Il luogo cui Crispo si riferisce potrebbe corrispondere a *Enn.* VI, 7 [38], 31.

(202) ID., *ibid.*, p. 339; per il riferimento a Plotino cfr. *Enn.* VI, 7 [38], 6, 9-15.

Ma più che contro questa dottrina di Plotino, Crispo si scaglia, come peraltro in numerosi altri luoghi della sua opera (203), contro Ficino, che a questa opinione di Plotino diede diffusione, che, anzi, ampliò e rielaborò, aggiungendo altresì, alle tre ammesse dall'antico filosofo, una quarta natura, Narciso, pensando così in

(203) ID., *ibid.*, p. 339. Gli attacchi al Ficino e con lui ad altri esponenti della tradizione platonico-neoplatonica rinascimentale sono numerosi e tra i più feroci nell'opera del Crispo. Come a Plotino, anche al Ficino l'autore ha riservato delle 'propriae cautiones' (ID., *ibid.*, p. 165), di cui già in quest'opera, quasi inavvertitamente, e spinto dalla foga della polemica, dà delle anticipazioni. Il nome del Ficino viene ora accostato a quello di Avicenna e di Alessandro di Afrodisia, ora a quello di Bessarione, di Jacques Charpentier e di Leone Ebreo, e sempre per sottolineare la sua adesione a Platone sui punti più discutibili e, dal punto di vista cristiano, meno compatibili con la dottrina ecclesiastica. Così accade a proposito della dottrina dell'anima di cui Platone, secondo l'interpretazione di Crispo, sosteneva una triplice natura e la mortalità di una di esse. Illustrando le posizioni assunte da vari platonici, egli cita il nome di Jacques Charpentier che, esponendo il pensiero di Alcinoo (cfr. PLATONIS *Cum Aristotele in universa philosophia, comparatio, Quae hoc commenta in Alcinoi Institutionem ad eiusdem Platonis doctrinam explicatur.* Authore IAC. CARPENTARIO, Parisiis, Ex officina Iacobi de Puys ... 1573, pp. 453-478, in partic. pp. 464-66) si poneva pedissequamente sulla linea del Ficino, senza chiarire quello che è giusto pensare «ex naturae, quam ex Platonis fundamentis», e deludeva con ciò tutti quelli che volevano capire il pensiero di Platone. E mentre Charpentier si rivelava così come un pessimo espositore di Platone, tutto preso dall'intento di seguire Ficino, e comunque di volgere in senso cristiano le parole dell'antico filosofo, Ficino si presenta a Crispo, per certe sue posizioni, non tanto come assertore della filosofia di Platone, quanto come suo distruttore. E cita, ad esempio di questo inconsapevole distacco del Ficino da Platone, il testo dell'epistola ad Alamanno Donato (cfr. M. FICINI FLORENTINI *Epistolarum lib. II*, in M. FICINI *Opera omnia*, ed. cit., pp. 715-717) in cui egli ribadisce il concetto dell'unità dell'anima umana, arrivando così a concludere: «Haec cum Ficinus respondeat, et pro eo Carpentarius, recte quidem et pro veritate nihil prohibet, sed pro Platone nihil ad rem, cuius doctrina et argumentationes huiuscemodi responsione labefactantur potius» (cfr. J.B. CRISPI *Op. cit.*, pp. 307). In un altro luogo Ficino è accostato ad Alessandro di Afrodisia nel porre, senza avvedersene, l'anima come forma inseparabile (cfr. M. FICINI FLORENTINI *Theologiae platonicae de immortalitate animorum*, l. XVIII, c. X, in M. FICINI FLORENTINI *Opera omnia*, ed. cit., vol. I, t. I, pp. 418-420), utilizzando esempi come quello della cera e del sigillo ad indicare la presenza delle forme intelligibili nell'anima umana (cfr. J.B. CRISPI *Op. cit.*, p. 332). Altrove (cfr. ID., *ibid.*, p. 339) ancora Ficino è presentato così incoerente che la sua dottrina dell'uomo (ora concepito come una realtà separata, ora come coesistenza in un corpo delle due nature), non solo si rivela in contrasto con posizioni da lui assunte altrove, ma anche contraria ad Aristotele e alle verità cristiane (il riferimento del Crispo è a un passo del commento al *Simposio* (cfr. M. FICIN,

modo indegno di un cristiano che non poteva non conoscere la verità della Chiesa in proposito (204).

Analogamente necessitante di *propriae cautiones* ritiene Crispo la dottrina largamente condivisa nell'ambito della scuola pitagorico-platonica della trasmigrazione delle anime, e tra gli altri, anche da Plotino, che tenne tuttavia un atteggiamento incostante in proposito, talora estendendola addirittura alle piante, tal'altra limitandola alla sola sfera umana, e tal'altra persino considerando quest'ultima possibilità come 'improbabile'. Atteggiamento oscillante quello di Plotino che non lo esime dalla necessità di una specifica 'censura':

«Hinc communi omnium ferme consensu vera est habita de Platonis mente, atque Pythagorae, migratio, quam etiam Plotinus, eandemque latiorem sustinuit, nempe usque ad Plantas, il lib. de Daemone proprio.

Commentaire sur le Banquet de Platon, Oratio quarta, c. II e III, a cura di R. Marcel, Paris 1956, pp. 168-171). Non piacciono poi al Crispo quegli accostamenti o persino identificazioni fra il *Genesi* e il *Timeo* che hanno caratterizzato le posizioni del Ficino e ispirato, dopo di lui, le tesi di Leone Ebreo (cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore, Dialogo III. De l'origine d'Amore*, a cura di S. Caramella, Bari 1929, pp. 289 (sull'androgino), e 291-292 (sulla narrazione biblica) che taccia di falsità il racconto biblico sul tema dell'androgino e preferisce la narrazione platonica; e tra gli ultimi Foxio Morzillo. Così accecati furono dal discorso 'libidinoso' di Socrate Bessarione (cfr. BESSARIONIS CARDINALIS NICENI *In calumniatorem Platonis*, lib. IV, cap. II, a cura di L. Mohler, Paderbornae 1927, pp. 443 sgg.) e Ficino: «At saltem unum Ficinum et Bessarionem. Alienum certe ab homine Philosopho, immo vero homine indignum, nedum Philosopho, atque Christiano» (cfr. CRISPI *Op. cit.*, pp. 376-377). Infine, non regge all'analisi dei testi il tentativo di platonici come Ammonio, Avicenna e Ficino di interpretare in senso simbolico-morale la trasmigrazione delle anime, secondo il nostro autore, ammessa a chiare lettere da Platone in vari luoghi (cfr. CRISPI *Op. cit.*, pp. 434 e 444; il nesso Avicenna-Ficino è posto anche *ibid.*, pp. 443 e 447, a proposito dello stato dell'anima impura dopo la morte e del tipo di corpo di cui si riveste per potere così soffrire delle pene. Tale dottrina è, secondo il Crispo, sia contro Platone che contro la verità. Per il riferimento al Ficino, cfr. soprattutto *Theologia platonica* ..., l. XVIII, c. 10, ed. cit., pp. 418 sgg.). Infine osserviamo che l'atteggiamento del Crispo nei confronti dell'altro grande filosofo platonico rinascimentale e cioè di G. Pico della Mirandola, è più conciliante: egli cita, ad esempio, a proposito del tema della trasmigrazione delle anime, l'*Oratio de hominis dignitate* (cfr. J. PICI MIRANDULAE *Oratio de hominis dignitate*, ed. E. Garin, p. 305) dove la problematica relativa al destino bestiale o angelico dell'uomo è a suo avviso funzionale alla celebrazione dell'eccellenza umana, e non comporta una concezione della metempsicosi (Cfr. J.B. CRISPI *Op. cit.*, p. 445).

(204) ID., *ibid.*, p. 339.

nec sine sui inconstantia eiusdem animae migrationem citra humanam sphaeram non videtur produxisse, primo suo de Providentia lib. c. 13. et in lib. de ordine eorum, quae sunt post primum c. 1. humanam tamquam probabilem admittit; brutalem vero tamquam in natura impossibilem, et, si iustitiam respiciamus, super vacuam esse existimat; in quem propriis Cautionibus erit agendum» (205).

Dall'esame dei passi in cui Crispo cita Plotino, concludendo questa nostra analisi, emergono, ci sembra, due posizioni interpretative fondamentali: Plotino, come esegeta di Platone, esplicita, chiarisce e razionalizza molte dottrine che sulla base dei soli testi platonici sarebbero rimaste oscure e incomprensibili. Pertanto come fonte per la conoscenza del pensiero di Platone è da preferire non solo a tutti gli altri interpreti, ma talora allo stesso Platone. In secondo luogo, il carattere del suo platonismo si presenta, nella ricostruzione seppur sporadica e provvisoria del Crispo (si ricordi che egli promette specifiche 'cautiones' plotiniane) molto più accettabile e vicino al punto di vista cristiano di quanto non fosse il pensiero dello stesso Platone. Emerge così, ci sembra, un giudizio nella sostanza più positivo nei confronti di Plotino, sebbene nel complesso, come peraltro era scopo dichiarato dell'autore, il piano perseguito da Crispo fosse demistificatorio nei confronti di quell'immagine non solo di un Platone, ma anche di un Plotino «quasi cristiano», o comunque facilmente cristanizzabile, che aveva caratterizzato vari secoli di concordismo platonico-cristiano.

E, infine, giova forse sottolineare anche il fatto, finora nuovo nel quadro che abbiamo fin qui tracciato, come proprio la posizione pregiudiziale antiplatonica che caratterizza l'opera del Crispo porti il nostro autore a cogliere caratteristiche peculiari del pensiero di Plotino che lo configurano come un autore originale, non sempre e non solo come un discepolo e un interprete di Platone.

L'attacco del Crispo, che segue solo di qualche anno la pubblicazione della *Nova de universis philosophia* del Patrizi, fu soltanto una delle prime espressioni di quella reazione che si veniva delineando sempre più chiaramente nella cultura ufficiale italiana del tardo Cinquecento, che dopo un secolo di incertezze ed oscillazioni aveva finito con il riconoscersi nella tradizione aristotelico-

(205) Id., *ibid.*, p. 442; cfr. *Enn.* III, 4 [15], 2; III, 2 [47], 13; V, 2 [11], 1.

scolastica, e aveva individuato nel platonismo, nell'antiperipatetismo, e nel libero pensiero i suoi nemici capitali. Tale reazione non mancherà di manifestarsi in modo ben più violento tra poco, con la messa all'Indice della *Nova*, delle opere di Telesio e di Campanella (206), e con i roghi del Pucci e di Bruno.

Conclusioni

Guardando retrospettivamente al cammino fin qui percorso, c'è qualche conclusione da trarre intorno a questa vicenda plotiniana e allo studioso che cercò più di ogni altro di dare ad essa un'impostazione originale, quel Rosselli che fece di Plotino una figura di filosofo ancor più rilevante nell'ambito dell'ermetismo che non in quello del platonismo stesso.

Certo, nell'insieme di questo panorama critico c'è da notare alcune tendenze e direzioni di indagine che risalgono direttamente al primo umanesimo, e attestano il perdurare dell'immagine di Plotino trasmessa dai platonici fiorentini, e in primo luogo da Marsilio Ficino, come quella di un teologo insigne, che eredita e sviluppa il messaggio di Platone, chiarendone aspetti che evidenziano la profonda sostanza religiosa della filosofia platonica: l'esigenza che rappresenta il bisogno di restituire a Plotino la fisionomia che gli aveva conferito Agostino, facendone un autore di grande nobiltà spirituale, vicino alla fede cristiana, e liberandolo da incrostazioni di carattere magico-teurgico. È l'esigenza rappresentata dal Perna con la sua edizione delle *Enneadi*, ed è il consapevole rifiuto di un'altra immagine di Plotino che pure, e ciò è singolare, risale anch'essa al Ficino, quella di Plotino 'mago' e 'teurgo'. È, anche, un recupero di Plotino alla filo-

(206) Sulla messa all'*Indice* e condanna di opere di vari autori sullo scorcio del Cinquecento, cfr. L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma. La condanna di F. Patrizi*, «Rivista di Filosofia», XLI (1950), pp. 150-173; XLII (1951), pp. 30-47; 309-401; in particolare sulla condanna del Patrizi, T. GREGORY, *L'«Apologia» e le «Declarationes» di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi*, Firenze 1955, pp. 387-424; ID., *L'«Apologia ad censuram» di Francesco Patrizi*, «Rinascimento», IV (1953), pp. 89-104; la intera vicenda è ricostruita ora in A.L. PUGLIAFITO BLEUEL, *Introduzione* a F. PATRIZI DA CHERSO, *Nova de universis philosophia. Materiali per una edizione emendata*, a cura di A.L. Pugliafito Bleuel, Firenze 1993, pp. VII-LII.

sofia greca, pur senza per questo prescindere, ovviamente da motivazioni teologiche cristiane.

Se c'è tuttavia qualcosa che, nel corso di questo sviluppo tardo-rinascimentale, assume una fisionomia a sé stante e si differenzia da tale impostazione, è proprio l'accostamento di Plotino alla tradizione ermetica propugnato dal Rosselli. La riproposizione di Plotino come seguace della 'prisca theologia' è nell'opera del francescano calabrese orientata verso la figura di Ermete Trismegisto: il quale diventa così, ancor più che Platone, il centro intorno a cui vien fatta ruotare la filosofia dell'antico autore. Questa resta certo, come voleva anche il Ficino, eminentemente una forma di teologia; ma viene utilizzata e riveste interesse non tanto nell'ottica del platonismo, quanto in quella dell'ermetismo.

Al concordismo platonico-cristiano si sostituisce, o comunque si affianca, una forma di concordismo ermetico-cristiano; né questo indirizzo ci sembra fosse oggetto di condanne o anche di particolari sospetti da parte ecclesiastica, se il Rosselli poteva proporre in tutta tranquillità il suo culto per il *Pymander* e affermare la sua fede nella rivelazione attraverso Ermete Trismegisto, da lui identificati rispettivamente con Dio e con il suo Figlio. Se determinate preoccupazioni circa una possibile distorsione in senso eterodosso delle dottrine professate nel suo commento ermetico si avvertono facilmente, queste sembrano riguardare piuttosto Platone che non Ermete Trismegisto, e Plotino teologo e discepolo di Ermete, il cui pensiero viene come legittimato dalla coincidenza con le dottrine di quest'ultimo. Non molto più tardi, il Casaubonus distruggerà il mito di Ermete come filosofo e teologo di antichità remota, riconoscendo il carattere tardivo del *Pymander* (207): ma occorre, per questo, inoltrarsi nella nuova scienza del XVII secolo.

(207) I. Casauboni *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI (Exerc. I ad apparatum Baronii Annalium, XVIII)*, Genevae 1663, pp. 66-80. Ma già prima della definitiva critica del Casaubon, intorno agli anni 80, si era sviluppato intorno al tema della datazione dei testi ermetici un vivace dibattito che impegnò, in Italia, alcuni seguaci del Telesio, come A. Persio e F. Muti, il Patrizi stesso e un altro studioso meno noto, a nome T. Angelucci. Partendo da alcune osservazioni di carattere filologico contenute nella *Chronographia* (Paris 1580) di G. Genebrard, questi autori avevano avviato un vivace scambio di idee di cui resta testimonianza in pubblicazioni polemiche (ed. esempio fra Patrizi e Angelucci, e tra quest'ultimo e il Muti) e in lettere che, ancora inedite, si conservano presso l'Archivio dell'Accademia dei Lincei. Questo problema costituirà l'oggetto di una miscellanea di studi

Quanto a Plotino, la sua filosofia comincia a farsi largo accanto a quella di Aristotele e Platone, insieme con altri aspetti della filosofia neoplatonica, e ad acquistare un suo volto distinto. L'Uno di Plotino in funzione polemica, talvolta, contro Platone stesso, è in sostanza un primo passo verso l'emancipazione di Plotino da Platone e un primo, sia pur ancora oscuro e confuso, passo verso il riconoscimento della sua autonoma personalità filosofica. Ci sembra fuori dubbio che il largo uso e l'ampia discussione dei testi plotiniani da parte degli autori italiani del tardo rinascimento abbia avuto non poco a che fare con la 'rinascita platonica' della scuola di Cambridge; che, se fu una rinascita di Platone, non lo fu meno, e forse lo fu soprattutto, una rinascita di Plotino (208).

MARIA MUCCILLO

che M. Mulsow sta preparando, dal titolo *Das Ende des Hermetismus. Naturphilosophie in der Renaissance und die Konstruktion des Uralten* e che verrà pubblicata nel corso del 1996.

(208) E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin 1932 (trad. it., Firenze 1947, 1968², p. 27 sgg.) afferma che i dialoghi di Platone e le *Enneadi* di Plotino avevano raggiunto un valore quasi canonico.

N.B.: Nella trascrizione dei brani citati ci siamo attenuti alla grafia originale; solo le punteggiatura è stata leggermente modificata per favorire una più agevole lettura dei testi.

PARMENIDE E BERNARDINO TELESIO NELLA *STORIA DELLA FILOSOFIA* DI JAKOB BRUCKER

1. La *Historia critica Philosophiae* di Jakob Brucker non ha bisogno che se ne sottolinei l'importanza per la cultura del XVIII secolo e per la nascita della moderna storiografia filosofica, nonostante l'impietosa demolizione fattane più tardi da Hegel (1). L'ultima parte di essa porta a sottotitolo *A tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*: il concetto di rinascimento è già, nei suoi ovvii limiti storici, assai chiaro. Brucker pone qui la sua trattazione della storia del pensiero sotto lo schema generale della 'renovatio' o 'resuscitatio' della filosofia antica, del 'ritorno degli antichi', per dirla con una formula recente (2). Il ritorno di Platone e di Aristotele è trattato nel primo libro del IV volume, dedicato all'opera degli umanisti e alle polemiche intorno alla superiorità dell'uno o dell'altro filosofo (Marsilio Ficino e Gemisto Pletone, il Bessarione e il Trapezunzio); ma torna poi ad essere trattato nella parte successiva, dopo un capitolo sulla riforma protestante (*De causis mutatae tempore emendatae religionis philosophiae*), capitolo che andrebbe studiato di per sé, come saggio della coscienza di una stretta interrelazione fra confessione religiosa e atteggiamento filosofico; e si dilunga soprattutto sulla duplice 'renovatio' di Aristotele, quella 'genuina' del Pomponazzi e quella della persistente scolastica. Si snodano poi i capitoli dedicati ai vari 'ritorni' di filosofi preso-

(1) JAKOB BRUCKER, *Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem producta*, Lipsiae 1742-43; Telesio è trattato in *Hist.* IV, *pars 1a*. Hegel si espresse impietosamente sull'opera bruckeriana nelle lezioni berlinesi sulla storia della filosofia; cfr. G.W.F. HEGEL, *Einleitung in der Geschichte der Philosophie*, ed. crit. di J. Hoffmeister, Leipzig 1940 (ed. anast. Hamburg 1959), pp. 256-257, 303-304.

(2) Cfr. oggi E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, per uno dei saggi più recenti in cui questa formula è felicemente impiegata.

cratici o ellenistici: e abbiamo così il ritorno di Pitagora (da Reuchlin a Cudworth), quello della filosofia ionica, curiosamente affidato dal Brucker al nome di Claude de Bérigard, oggi noto solo agli studiosi delle polemiche antigalileiane dell'Accademia pisana (3), quello della filosofia stoica (con Giusto Lipsio), quello della filosofia democritea ed epicurea, in cui il posto di maggior rilievo è riservato al Gassendi. Fra questi 'ritorni', quello della filosofia di Parmenide è ravvisato in Bernardino Telesio. Seguirà poi una seconda sezione dedicata alla filosofia autenticamente 'nuova', quella che intenda procedere senza più rivolgersi al passato (*De philosophis novam philosophiae viam temptantibus*), secondo una partizione ancora assai rigidamente scolastica.

Poiché Brucker è piuttosto un grande raccoglitore e sistematore che non un autore dalle concezioni originali, occorre subito chiedersi chi possa essere stato fonte a lui dell'identificazione del 'rinato Parmenide' in Telesio. E, poiché Brucker è anche un erudito che cita le sue fonti con diligenza, la ricerca è da lui stesso ampiamente facilitata. L'accostamento fra Parmenide e Telesio gli viene da Francis Bacon, il Verulamio, ch'egli non manca di citare per primo (4). Esso si può leggere nell'opera *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*, che tuttavia, a cominciare dallo stesso titolo, fa menzione di Democrito ancor più che di Parmenide (5) e nella quale in effetti Bacone prende da Democrito il suo punto di partenza.

Bacone conduce anzitutto una violenta polemica contro Aristo-

(3) Il 'Berigardus' cui Brucker fa continuo riferimento nel capitolo è Claude Guillermet de Bérigard, membro dello Studio pisano, autore fra l'altro di *Dubitationes in dialogum G. Galilaei Lyncei, in Gymnasio Pisano Mathematici supraordinarii (auctore Claudio Berigardo in eadem Academia Philosophiam profitente)*, Florentiae 1632.

(4) BRUCKER, *Hist. Crit. Philos.*, IV, 1, cap. V, pp. 448-460 per quanto riguarda Bernardino Telesio; citazione di F. Bacone a p. 455: «non sine utilitate tamen comparare cum scripto Telesiano licet Baconis de Verulamio libellum de Principiis aque originibus etc.». Anche Brucker insiste nella polemica antiaristotelica, denunciando le «metaphysicas speculationes, notionesque solis mentis praecisionibus nixas, et ex Aristotelis cerebro tantum enatas» della tradizione peripatetica, lodando Telesio per il suo tentativo di liberarsi da questa tradizione, ma poi alla fine (p. 459) seguendo Bacone anche nell'accusa mossa contro Telesio di scarsa coerenza su questa strada.

(5) *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive de Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia, The Works of Francis Bacon*, by J. Spedding, R. Leslie Ellis, D. Denon Heath, Boston 1861, repr. 1976; V, 1862, pp. 289-346, con prefazione di R. Leslie Ellis.

tele e la filosofia 'peripatetica', e l'impero esercitato da questa nelle scuole: tale predominio non ha potuto comunque far sì che si cancellassero le tracce di una teoria più antica, dallo stesso Bacone attribuita a Democrito, che è la razionalizzazione del mito primitivo che fa l'universo generato dalla forza dell'Amore, Cupido (6). Democrito sarebbe quindi in particolare il filosofo antico che ha condotto a vera e propria teoria l'antico mito esiodeo del connubio fra cielo e terra. Ma che i principi dell'universo siano due, il fuoco e la terra, ravvisabili nel cielo e nella sfera terrestre, era stato già detto da Parmenide: «verum ex antiquis Parmenides duo rerum principia, ignem et terram, dixit, sive coelum et terram». E poco più oltre Bacone afferma: «Parmenidis vero placita instauravit saeculo nostro Telesius, vir peripateticis rationibus (si aliquid illae essent) potens et instructus, quas etiam in illos ipsos vertit, sed affirmando impeditus, et destruendo quam astruendo melior»; egli spiegherà poco oltre le ragioni di questo giudizio limitativo (7). Tuttavia ben poco si conosce del remoto Parmenide, e vi è per queste dottrine una fonte più prossima, che Bacone ipotizza peraltro esser di origine parmenidea: «ipsius vero Parmenidis inventorum parca admodum et perexilis memoria. Attamen fundamenta similis opinionis plane iacta videntur in libro quem Plutarchus de primo frigido conscripsit; qui tractatus videtur ex aliquo tractatu antiquo, qui tunc temporis extabat, iam periit, descriptus et desumptus. Habet enim non pauca et acutiora et firmiora, quam solent esse authoris ipsius qui ea vulgavit; a quibus monitus atque excitatus videtur Telesius, ut ea et studiose arriperet et strenue persequeretur in suis De rerum natura commentariis». Segue una serie di più o meno esatte e puntuali citazioni dal primo libro del *De rerum natura iuxta propria principia* (8).

Stabilite le fonti (Parmenide attraverso Plutarco; ma su

(6) Ivi, pp. 290-298: Democrito è considerato autore di una teoria della materia primigenia e di una forza attiva che la produce (p. 291, «materia autem ipsa, atque vis et natura eius, denique principia rerum, in Cupidine ipso adumbrata erant»). Ancora si parla di Democrito più oltre, p. 294 sg.: «sed dum illa Aristotelis et Platonis strepitu et pompa professoria in scholis circumsonarent et celebrarentur, haec ipsa Democriti apud sapientiores, et contemplationum silentia et ardua arctius complexos, in magno honore erant».

(7) Ivi, p. 310.

(8) Ivi, pp. 311-333; sono riprese in parte dal Brucker, *Hist. crit. Philos.*, IV, 1, pp. 457-458.

questo Bacone non tornerà, lasciando del tutto nell'incerto il discorso circa il *De primo frigido*), la trattazione dà luogo ad una serie di critiche e di denunce dei limiti della filosofia telesiana. Telesio non è riuscito a liberarsi dai principi peripatetici nei quali era stato educato, e lo dimostra subito per aver sentito la necessità di riprendere, accanto ai due principi motori del caldo e del freddo, l'antica concezione della *hyle*, della materia. «Atque haec sunt quae Telesio, et fortasse Parmenidi, circa rerum principia visa sunt: nisi quod Telesius hylem addidit de proprio; peripateticis scilicet notionibus depravatus» (9). Poco più oltre Telesio viene accusato di anacronismo: «Telesio tamen hyle placuit, quam ex iuniore aevo postulatam in Parmenidis philosophiam transtulit» (10); il che avrebbe una sua parvenza di realtà, ovviamente, se Telesio avesse in effetti inteso compiere sulla filosofia parmenidea l'operazione che qui Bacone gli attribuisce. Il punto della trattazione telesiana che Bacone prende di mira è quello in cui, dopo aver sostenuto la tesi dell'incorporeità di caldo e freddo, il filosofo afferma che la terra richiede non solo la nozione del freddo, ma anche quella di un 'corporea moles' che si identifica con la materia: «et terra non uno frigore, nec sol stellaeque reliquae nec ulla coeli portio nec ens ullum prorsus, quod a calore constitutum sit, uno a calore: sed omnia e corporea itidem mole constare videntur» (11). Tale 'corporea moles' viene nello stesso contesto poco oltre definita materia «iners et veluti demortua»: quanto poco di aristotelico vi sia in verità in una simile concezione della materia è altro discorso, e coinvolge problemi che qui non è possibile trattare.

2. Quando Brucker tratta espressamente della filosofia di Telesio, egli non sembra, almeno inizialmente, nutrire dubbi sull'interpretazione baconiana. Questa gli arriva già chiosata e ripetutamente ripresa: da Johann Christoph Wolf, nell'edizione commentata dei *Philosophoúmena* per molto tempo attribuiti ad Origene, e di cui all'inizio del XVIII secolo si comincia a intuire il carattere pseudo-origeniano (Wolf usa per Telesio l'appellativo di

(9) *Works* V, p. 333.

(10) Ivi, p. 336.

(11) B. TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia*, I, c. 4, a cura di V. Spampanato, Modena-Genova 1910-13, p. 6; cfr. pp. 4-5 e 6-8 per tutto lo sviluppo dell'argomentazione.

«interpolator Parmenidis») (12); da Georg Daniel Morhof, autore di un fortunato *Polyhistor literarius philosophicus practicus*, che ha già avuto numerose ristampe (13); da Johann Georg Lotter, biografo di Telesio (14). Brucker polemizza anche con una diversa interpretazione, quella di Johann Conrad Arnold, secondo il quale la filosofia di Telesio dipenderebbe invece da fonti pitagoriche (15).

Tuttavia questa piena accettazione non è del tutto in accordo con la trattazione di Parmenide data a suo luogo nel primo libro della *Historia critica Philosophiae*. Le fonti che là Brucker usa per la comprensione e l'esposizione della filosofia parmenidea prescindono dal *De primo frigido* plutarcheo, e, accanto a Diogene Laerzio e allo pseudo-Origene dei *Philosophoúmena*, Plutarco è preso in considerazione per un'opera che più apertamente e direttamente riguarda Parmenide, l'*Adversus Colotem*: «elementa sive principia rerum calidum sunt et frigidum: et haec ignis atque terra sunt, quorum illa causa efficiens est, haec materialis. Ita docuisse Parmenidem, ut rerum sensibus patentium causam exponeret, Laertius (lib. IX, p. 22), Pseudorigenes (philos. cap. XIV), Plutarchus (adversus Colotem) aliique veteres testantur ...» (16).

(12) *Hist. Crit. Philos.* IV, 1, p. 456; cfr. J. Christoph Wolf (1683-1739), autore fra l'altro di una edizione commentata dei *Philosophoumena* (dei quali solo di recente la paternità è stata rivendicata a Ippolito di Roma), *Compendium Historiae philosophicae antiquae, sive Philosophoumena a Johanne Christophoro Wolfio recognita ... notisque inlustrata*, Hamburgi 1706; cfr. in proposito H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879 (ed. anast., 1965), *Prolegomena*, p. 154, e *infra*, p. 564 per il passo concernente Parmenide, *Philos.* 11.

(13) DANIEL GEORG MORHOF (1639-1691), *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus*, Lubecae 1688-92; Brucker attinge probabilmente dall'edizione del 1732, 'cum accessionibus virorum clarissimorum J. Frichii et J. Molleri'.

(14) JOHANN GEORG LOTTER (1699-1739), *De vita et philosophia Bernardini Telesii commentarius*, Lipsiae 1733.

(15) JOHANN CONRAD ARNOLD (1658-1735), la cui *Dissertatio de novitate philosophandi* è citata con dissenso dal Brucker, IV, 1, p. 456, nota u; la dissertazione (che non è stata purtroppo accessibile a chi scrive) verteva probabilmente anch'essa sul tema del 'ritorno degli antichi', con identificazioni peraltro diverse da quelle bruckeriane.

(16) *Hist. crit. Philos.* I, 2, cap. XI, *De secta eleatica*, pp. 1142-1208; per queste osservazioni su Parmenide pp. 1162-63. Per le attribuzioni di teorie fisiche a Parmenide da parte di Plutarco cfr. *Adversus Colotem*, 1114 c-d; rimando in proposito a *Il Parmenide di Plutarco*, in *La scuola eleatica*. «La parola del passato» XLIII, Napoli 1988, pp. 225-236.

Plutarco ha giustamente vendicato Parmenide dalle calunnie dell'epicureo Colote, dimostrando che Parmenide non negava la realtà sensibile al modo scettico, ma al modo «eleatico vel pythagorico». Perché in realtà «haec (la contrapposizione fisica di freddo e caldo, luce e tenebra, sole e terra) ad principia physica, non ad metaphysica referenda esse, ex supra dictis probe observatum est»; Parmenide è un metafisico e non un fisico, il suo discorso sui principi fisici non riguarda il mondo della verità, ma solo quello dell'opinione fondata sui sensi. E nel delineare questi principi «videtur ... Pythagoreos quidem esse secutus: ... principiis tamen partim jonicis, partim Pythagoreis usus» (17). Nonostante tutto questo, Brucker ha presente anche in questa sede l'accostamento baconiano, e annuncia con un'anticipazione alquanto gratuita rispetto al contesto: «ita de rerum naturalium generatione et alteratione disseruit, ut non ineptum nobis systema efformaret, quod recentiori aetate Bernardinum Telesium recoxisse, ad haec tempora delati suo loco prolixius exponemus» (18).

Nell'esposizione bruckeriana va dunque riconosciuta una non perfetta linearità. Se Parmenide è un metafisico prima ancora che un fisico (e ciò anche se Brucker non accetta l'interpretazione di Parmenide attraverso il *Parmenide* platonico, interpretazione neoplatonizzante che alcuni andavano allora rivendicando (19) e afferma: «patet ... Platonem metaphysicam Parmenideam valde corrupsisse» (20)), un Telesio che rinnovi la filosofia parmenidea sotto il solo aspetto fisico non potrebbe essere altro che un 'dimidiatus Parmenides', come chi abbia seguito solo una parte, e non quella essenziale, della speculazione dell'antico filosofo. Se poi lo stesso Brucker ha riconosciuto principi pitagorici nell'antitesi caldo-freddo, luce-tenebra che domina la fisica parmenidea, ciò rende in anticipo spuntata la plemica contro chi abbia parlato di dipendenza di Telesio da principi pitagorici, giacché questi dovrebbero essergli derivati tramite lo stesso Parmenide.

(17) *Hist. crit. Philos.*, I, 2, p. 1162.

(18) Ivi, p. 1163.

(19) *Hist. crit. Philos.*, I, 2, p. 1166, nota z: Brucker polemizza contro Gottfried Walther, autore di un'opera che egli chiama *Sepulchra eleatica reserata*, ma che altrove (p. 1147, nota n) dichiara «vernaculo sermone edita». A questo autore egli rimprovera di aver preso per buone le 'nugae' di Platone su Parmenide, e di aver ricostruito la dottrina del filosofo secondo uno schema metafisico che ricorda quello leibnitziano.

(20) Ivi, pp. 1164-1166.

L'impressione che il lettore ricava da tutto questo è che Brucker abbia formulato le sue caselle *a priori*, e che l'ipotesi baconiana gli venga incontro a meraviglia per attribuire a Telesio la sua casella specifica. Certo egli non poteva far di Telesio un rappresentante della 'renovatio' pitagorica; ben altri e ben più salienti motivi che non l'opposizione di fuoco e terra presenta il pitagorismo antico perché la sua 'renovatio' possa essere iscritta in questa formula. Essa va invece ravvisata dove sono in gioco la speculazione sui numeri e la cabala; e, nonostante che Brucker faccia inizialmente sfoggio di cautela e riserve critiche circa l'attribuzione a Pitagora di aspetti ulteriori della speculazione pitagorica (21), la sua posizione circa la distinzione fra Pitagora e il pitagorismo tardivo non è, né può esserlo, così netta come quella che nelle sue pagine già si profila fra il vero Platone e il neoplatonismo (ma anche qui, come altrove, egli raccoglie ed espone risultati cui già altri erano giunti (22)).

Un dissenso dal Verulamio, un dissenso in cui Brucker cerca di meglio riallacciarsi alle premesse del I libro, esiste, e riguarda una critica fondamentale mossa da questi a Telesio: che Telesio, cioè, avrebbe, in omaggio a vecchi principi peripatetici non ben criticati a fondo, reintrodotto la concezione della materia nel quadro della filosofia parmenidea. Ma, argomenta Brucker, se Parmenide è un metafisico prima ancora che un fisico, attribuirgli una concezione generale della materia non è poi così errato; e forse Telesio non ha fatto che esplicitare quanto in Parmenide esisteva già allo stato confuso, «clarius ac Parmenides locutus» (23). Che la concezione della materia esistesse già in certo modo in Parme-

(21) Ivi, pp. 1041-1043. Tuttavia la ricostruzione del pensiero di Pitagora e della sua vita, pp. 982-1100, contiene molto materiale oggi considerato neopitagorico, né poteva essere altrimenti allo stadio della storia della critica in cui Brucker si colloca.

(22) Per la sua elevata coscienza della differenza fra Platone e il platonismo tardivo (anche se ciò avviene a scapito della valutazione della filosofia neoplatonica) cfr. BRUCKER, *Hist. crit. Philos.* II, 2, pp. 191-462, cap. *De secta eclectica*. Egli deve molto, per questo, a J. Lorenz Mosheim e al suo commento critico al *True intellectual System* di R. Cudworth; cfr. *Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, J.L. Moshemius omnia ex anglico latine vertit, recensuit, variisque observationibus inlustravit et auxit*, Jenae 1733 (Lugduni Batavorum 1773², pp. 882 sgg.). Del Mosheim Brucker fa del resto ripetuta citazione, a cominciare da *Hist. crit. Philos.* I, 2, pp. 702-703.

(23) IV, 2, p. 457.

nide, è discorso che risponde ad uno schema assai antico nella storia della filosofia, quello schema della 'anticipazione implicita' di cui i filosofi antichi hanno fatto larghissimo uso nei riguardi dei loro predecessori, sia che intendessero proseguirne e svilupparne le teorie, sia che intendessero polemizzare contro di essi (24); non sorprende trovarlo nella *Historia philosophiae* bruckeriana, né è strano che sia difficile alla nascente critica filosofica moderna l'affrancarsi da esso. Per debole e vieto che esso appaia, il discorso del Brucker è pur sempre un tentativo di esser coerente alla propria interpretazione e di mostrare una certa indipendenza critica rispetto alla sua fonte.

3. Ma in tutto questo sviluppo, dove è andato a finire il *De primo frigido* plutarcheo? Al lettore moderno resta la legittima curiosità di sapere se, al di là della fragile ipotesi di una origine parmenidea, ci sia tuttavia una connessione reale fra il *De primo frigido* e il *De rerum natura* di Telesio, e se questi possa aver tratto da Plutarco una qualche ispirazione. Bacone, come abbiamo visto, non approfondisce il riscontro. Brucker sembra citare il *De primo frigido* per puro dovere verso la sua fonte.

Il *De primo frigido* è una piccola opera polemica come molte di Plutarco, che pone un quesito e se ne serve più per confutare opinioni errate che per fondare o tanto meno sviluppare realmente una tesi. Le opinioni da confutare, in questo caso, sono quelle di Empedocle, che ha posto in connessione il principio del freddo con l'elemento acqua, e soprattutto quella di Crisippo, che lo ha posto in connessione con l'elemento aria (25). Le analogie con la trattazione di Telesio, limitatamente ai primi capitoli del libro I del *De rerum natura*, esistono, ma sono molto super-

(24) Gli esempi potrebbero esser numerosissimi, da quello di Platone che pone in bocca a Socrate suo maestro la propria dottrina delle idee ad Aristotele che legge nel *Timeo* di Platone la propria dottrina della ὕλη (*Phys.* IV, 209 b 11 sgg.). Ma poiché parliamo di Parmenide, è assai significativo l'esempio di Plotino, *Enn.* V, 1 (tr. 10), 8, 23-24, là ove afferma che il personaggio Parmenide dell'omonimo dialogo platonico espone più esattamente la sua teoria di quanto non faccia Parmenide stesso nell'antico poema (ὁ παρὰ Πλάτωνι Π. ἀκριβέστερον λέγων).

(25) *De pr. frig.* 952 d sgg.; è uno dei tanti aspetti della polemica antistoica condotta costantemente da Plutarco. Della polemica antiempedoclea (952 b-c) potrebbe vedersi un'eco in Telesio, *De rer. nat.* I, c. 1, e ed. cit., p. 6, là ove Telesio afferma che, pur essendo l'acqua soggetta a gelare, questo non è motivo sufficiente per farne l'elemento freddo in senso primario.

ficiali. Telesio può aver fatto tesoro certamente della associazione primitiva fra il freddo e la terra, e può aver ricavato anche da Plutarco alcuni epiteti e alcune espressioni: gli epiteti di μέλαινα, ἀφώτιστος, che Plutarco (*de pr. frig.* 952 f, 953 b) usa per la terra, potrebbero riecheggiare nelle espressioni di Telesio là ove quest'ultimo dichiara la terra 'obscurissima', 'tenebricosa', parla della sua 'nigredo suprema', la considera addirittura di per sé invisibile in quanto impenetrabile alla luce (26). Le analogie si fermano tuttavia qui: e non solo perché Telesio passa subito ad una polemica antiperipatetica, sia pure condotta in termini equivocamente peripatetizzanti, passando a trattare della necessità della materia come 'corporea moles' (27) (aspetto che in Plutarco è del tutto assente); ma perché Plutarco è erede di categorie intellettuali proprie della matura filosofia antica che lo portano a distinzioni più sottili di quanto non comporti il più semplicistico empirismo del filosofo rinascimentale. Plutarco ha ben chiara la distinzione da un lato fra il caldo e il sole, dall'altro fra il freddo e la terra: il freddo è una forza attiva, che causa effetti quali il congelamento e l'addensamento, quindi non potrebbe esser definito ἀργός, 'iners'; inerte e immobile è la terra, suo effetto e prodotto, non certo il freddo in sé, ch'è attivo, e quindi mobile, quanto lo è il calore. Ma Telesio ha smarrito il senso di questa distinzione: «calorem sua natura mobilem, frigus contra immobile esse» è una delle sue formule, più volte ripetute (28). Né mai la distinzione fra corpo e incorporeo come la presenta Telesio potrebbe venir confusa con la polemica antistoica di Plutarco: se egli può affermare «calorem frigusque incorporeum esse», in contrasto con la 'corporea moles', è chiaro che intende per incorporeità il semplice stato di non solidità (29). Nessun filosofo del mondo antico, nemmeno uno stoico fautore di una teoria fisica radicalmente materialistica, si renderebbe colpevole di una così ingenua concezione dell'incorporeo: gli incorporei, per gli stoici,

(26) I, cc. 2, 4, 5; ed. cit. I, pp. 14, 21, 23.

(27) Ivi, p. 17 sgg.; e in genere tutto il c. 4, ove viene sviluppato il tema della materia come 'corporea moles', che tornerà poi anche più oltre.

(28) I, c. 2, p. 12: «planum est frigus immobile sua natura esse». Ma ciò si concilia poco con la definizione che Telesio stesso dà del caldo e del freddo come 'agentia principia'.

(29) I, c. 4, p. 17 sgg.; ove è sviluppato l'altro tema dell'incorporeità del freddo e del caldo, incorporeità che ha un puro significato fisico e non vuol dire altro che 'tenuitas'.

sono, com'è noto, certe condizioni dell'essere come il luogo, il tempo, il vuoto, che non sono né fatto né evento, ma 'senza di cui' non potrebbero darsi né fatti né eventi (30); un 'soffio', uno πνεῦμα, è per essi corporeo al pari di un corpo solido. Telesio cade in ingenuità e semplificazioni di un tipo abbastanza comune, che non è difficile riscontrare in filosofi del Rinascimento nei confronti dei loro modelli antichi (31); anche se la cosa non riveste carattere straordinario, essa certamente contribuisce ad allontanare pur sempre la trattazione telesiana da quella plutarchea e dimostra il carattere superficiale della sua possibile ispirazione a questa.

Tuttavia, la diffusione della *Historia* del Brucker e l'importanza del giudizio di Bacone fanno ancora sentire il loro peso agli inizi della critica filologica moderna; in pieno XIX secolo ancora la successione Parmenide-Plutarco-Telesio continua ad avere la sua vitalità. Un esempio eloquente di ciò lo offre Simon Karsten, primo raccoglitore dei frammenti degli eleati nel quadro di una più generale raccolta dei frammenti dei filosofi 'anteriori a Platone', quelli che diverranno i *Vorsokratiker* nella raccolta, ormai metodologicamente del tutto matura, che darà a inizio del secolo XX Hermann Diels (32).

Karsten, dopo aver parlato della fisica parmenidea basata sugli opposti principi luce-tenebre, fuoco-terra (33), cita Telesio,

(30) Rimando in proposito a *Stoici antichi*, Torino 1989, trad. intr. note a cura di M. Isnardi Parente, Introduzione, p. 12 sgg., con i dovuti rimandi ai testi; e a quanto detto in *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Roma-Bari 1993, p. 15 sgg.

(31) Un'altra prova, e di genere diverso, potrebbe esser la difficoltà che pensatori di età umanistica e rinascimentale provano di fronte al concetto aristotelico di ἐνέργεια, propendendo ad assimilarlo *tout-court* a quello di πρᾶξις; cfr. ad es. la critica che J. Bodin muove ad Aristotele circa la tematica dell'azione e della contemplazione, *Les six livres de la Republique*, I, 1 (rimando in proposito a quanto detto in *A proposito di un'interpretazione cinquecentesca del rapporto teoria-prassi in Aristotele e Platone*, «La parola del passato» XVII, 1962, pp. 436-447).

(32) *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Recensuit et illustravit Simon Karsten*, Amstelodami 1830-1835. *Pars altera: Parmenides, Carminis reliquiae*. Il Karsten non conosce ancora il concetto di 'presocratici', che sarà poi reso celebre da H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berolini 1903.

(33) Karsten, *Parmenides*, pp. 221-227, con citazione ampia di fonti, che non trascura quelle di Aristotele, *Phys.* I, 188 a 20-22, *Metaph.* I, 986 b 31-34, *De gen. et corr.* II, 330 b 13.

che probabilmente conosce solo attraverso Bacone: «neque enim habendae sunt formae quaedam corporis expertes, quibus materies extrinsecus suggerenda sit ... ita Telesius apud Baconem» (34). Troppo attento alle fonti per fondarsi su di un'opera in cui in realtà Parmenide non viene mai citato, non fa del *De primo frigido* una fonte in senso proprio, ma usa una formula più ambigua, almeno all'inizio: «accuratius de his egerunt seriores, ut Plutarchus in eleganti quaestione de primo frigido» (35). Ma l'aver aperto il discorso sul *De primo frigido* lo porta poi a cercare più puntuali analogie. C'è nell'operetta plutarchea un passo in cui (946 f) si parla del θεὸς ἁρμονικός, che equilibra nel cosmo le cause del caldo e del freddo. È quindi il caso di riprendere il discorso di Bacone sul tema dell'amore cosmico e della razionalizzazione del mito di Cupido, quel discorso che poi Bacone aveva lasciato cadere: con nuova, filologica puntualità, Karsten nota che nei frammentarii versi del poema parmenideo non manca il motivo dell'eros e che, affermando πρώτιστον μὲν Ἔρωτα τῶν θεῶν μητίσατο, Parmenide ha posto la sua δαίμων come principio cosmico unificatore delle due grandi forze primigenie, la luce e le tenebre (36). Così all'ipotesi baconiana è trovato un doppio supporto nei testi antichi: sia nel primitivo testo parmenideo, sia in quello plutarcheo che se ne ritiene ispirato.

In realtà, quando Plutarco scriveva il *De primo frigido*, Parmenide era assai lontano. Che la luce e le tenebre siano principi opposti, faceva parte, anche per gli antichi, in primo luogo, della tradizione pitagorica (37); e l'opposizione del fuoco e della terra come i due elementi estremi e fondamentali era teoria consacrata dal *Timeo* di Platone e da questo trasmessa al platonismo ulteriore, nel quale anche Plutarco si colloca (38). Il θεὸς ἁρμονικός

(34) Ivi, p. 227.

(35) Ivi, p. 227, nota 17.

(36) Ivi, p. 230 sgg. in part. 232-233, fondandosi su quello ch'è oggi il fr. B 13 Diels-Kranz; un passo testimoniato da fonti numerose, Platone, *Symp.* 178 b, Aristotele, *Metaph.* I, 984 b 23, Plutarco, *Amatorius*, 756 f, Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 39, 18 sgg. Diels. «Parmenides vero Amori parentem tribuit Deam ... dicitur illa ἀρχὴ μίξιος, coeundi principium» (Karsten, p. 223). Per una ripresa moderna cfr. Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958, Intr., pp. LXIX-LXX, CXCVI sgg., e p. 161, con ampie citazioni di letteratura critica.

(37) Basti citare Aristotele, *Metaph.* I, 986 a 15 sgg.: nella tavola delle συστοιχίαι o coppie di opposti figurano la luce e le tenebre.

(38) *Tim.* 32 b 6 sgg.; sviluppato poi nella descrizione della formazione

di Plutarco dipende assai più strettamente dal demiurgo del *Timeo*, ordinatore del cosmo secondo principi armonici, che non dalla misteriosa δαίμων del poema parmenideo; e a Platone fa del resto esplicito riferimento Plutarco stesso (*De pr. frig.* 948 c) (39). Pitagorismo e platonismo sono dunque dietro il discorso di Plutarco; ma che una teoria pitagorica sia ravvisabile anche a monte dello stesso Parmenide quando egli parla dei principi costitutivi della δόξα, o delle δόξαι, degli uomini, che cioè dai pitagorici egli abbia mutato l'antitesi luce-tenebre, appariva già chiaro anche a quei primi ricognitori delle fonti fra i quali il Karsten si colloca (40). Del resto, nel Rinascimento (Marsilio Ficino insegni) la teoria dell'amore cosmico aveva una indubbia caratterizzazione platonica, e avrebbe continuato a far parte del patrimonio filosofico del platonismo; né a tale tradizione possiamo considerare appartenente la fisica del *De rerum natura* telesiano.

La persistenza della successione Parmenide-Plutarco-Telesio fino all'inizio della critica moderna sta a testimoniare la forza che può assumere un τόπος sostenuto da una riconosciuta autorità nel corso della storia della filosofia. Rendersi conto di questo fa parte, a suo modo, della critica delle fonti.

MARGHERITA ISNARDI PARENTE

elementare del τετράστοιχον empedocleo sulla base delle figure regolari della stereometria pitagorica, *Tim.* 53 c-54 b, 56 a-b.

(39) Per la teoria del demiurgo ordinatore del cosmo in base a rapporti armonici cfr. *Tim.* 32 a sgg., 36 a sgg.; che la matematica cosmica platonica sia largamente accolta da Plutarco è troppo noto perché vi si debba insistere. Posso rimandare a *Plutarco e la matematica platonica*, in *Plutarco e le scienze* (Bocca di Magra, aprile 1991), Genova 1992, pp. 121-145.

(40) Così Karsten, *Parmenides*, p. 229. È opinione che trova del resto un supporto nella critica moderna, sempre più propensa a ricollegare Parmenide alle sue radici magnogreche e ad uscire dall'astratta antitesi posthegeliana Parmenide-Eraclito: cfr. K. REICH, *Parmenides und die Pythagoreer*, «Hermes» LXXXII, 1954, pp. 287-294; UNTERSTEINER, *Parmenide*, cit., p. CLXXVII sgg.; M. TIMPANARO CARDINI, *Saggio sugli Eleati*, «Studi Classici e Orientali» XVI, 1967, pp. 149-255.

GAETANO CINGARI STORICO DEL MEZZOGIORNO *

Quando, nel marzo del '94, prima che la notizia divenisse pubblica, Gaetano Cingari ci disse che non si sarebbe più ricandidato al Parlamento Europeo, capimmo subito che in lui non era rimasto alcun dubbio: la decisione era definitiva ed assoluta. Ma tutti sapevamo che il distacco dalla politica sarebbe stato per lui un momento di tensione intima e di travaglio civile e che, forse, quella decisione gli avrebbe pesato e sarebbe rimasta, nel suo animo, come qualcosa di innaturale. Perché, infatti, la politica era, per Cingari, una dimensione del suo essere.

Sapevamo, tutti i suoi allievi e amici, ch'egli avrebbe continuato a chiedersi come poter contribuire, con la propria opera, fatta veramente di pensiero e azione, al Risorgimento del suo Mezzogiorno. Sapevamo che ogni suo atto, ogni suo pensiero sarebbero rimasti — nell'essenza — politici. Sapevamo che le sue scelte erano dettate da una visione etico-politica che lo poneva costantemente sul versante scomodo della libertà da qualsiasi condizionamento del potere di ogni natura e specie.

Sapevamo che Gaetano Cingari, in questo momento di travaglio della nostra Repubblica, avrebbe solo messo da parte l'impegno politico diretto e le cariche pubbliche — certo non quella di consigliere comunale a Reggio Calabria alla quale teneva moltissimo — e che però, al fondo di ogni suo gesto e di ogni suo pensiero, sarebbe rimasto vivo e prepotente il senso dello stato. Perché, infatti, la passione civile dominava la sua vita e quasi faceva vibrare le fibre del suo corpo che, negli ultimi anni, sembravano divenute fragili.

Sapevamo che la sua passione politica non sarebbe mai

* Questo testo è, sostanzialmente, il discorso pronunciato il 25 novembre 1994, in occasione della consegna del Premio speciale 'Gaetano Cingari' — Regium Julii — per la saggistica meridionalistica.

venuta meno. Perché Gaetano Cingari è stato uno storico che non ha mai temuto di manifestare le proprie 'passioni': la sua opera di storico, anzi, è intrisa di 'passione' anche nei temi che sembrerebbero più lontani e accademici. Una passione che, però, non è quella che offusca la ragione, storica o pratica, ma che dà la misura del coinvolgimento nel tema studiato, del forte interesse per esso e che non incide minimamente sulla questione dell'oggettività del giudizio, che è solo un problema di onestà intellettuale e che, nel caso di Cingari, è fuori discussione.

I problemi che la sua mente indagatrice poneva alla sua ragione 'storica' erano, in realtà, domande che gli poneva la sua 'ragione pratica', che gli poneva il presente, nel senso crociano della contemporaneità di tutta la storia.

Sapevamo tutto ciò, eppure l'annuncio del 'ritiro' di Cingari dalla politica venne accolto da noi con un misto di sollievo ed entusiasmo. Sollievo, perché avevamo capito che il carico della politica gli si era fatto troppo pesante; entusiasmo, perché, finalmente, lo avremmo riavuto tra noi, nella sua Facoltà — a Scienze Politiche di Messina — nell'Istituto che si è costruito intorno al suo magistero e che, per sempre, rimarrà associato al suo nome. E lo avremmo visto tornare al lavoro della sua vita, allo studio della società meridionale, della sua cultura, delle sue istituzioni, delle sue strutture, per portare a compimento le ricerche sue proprie e dare impulso nuovo al lavoro dei suoi allievi.

La sua morte improvvisa e inattesa ha spezzato questa speranza. Non ci sarà più un compimento. Non ci sarà più un ritorno a quel lavoro di storico per il quale Gaetano Cingari è giustamente noto come uno dei maggiori meridionalisti, nella linea dei Fortunato, dei Dorso, dei Salvemini, e come uno degli storici del Risorgimento che, insieme con Rosario Romeo, ha maggiormente contribuito al rinnovamento di questo campo di studi.

Un ritorno a quella che, forse, sarebbe stata l'opera più importante della sua lunga attività di storico, la *Storia del Mezzogiorno nell'età moderna*, per la quale aveva avviato un lavoro di ricerca e censimento delle fonti, dei dati, dei documenti che già si annunciava imponente e innovativa per l'attenzione che egli diceva di voler prestare alle strutture economiche, sociali, civili, culturali, oltre che politiche, di questo travagliato periodo del Mezzogiorno italiano. Non sappiamo a che punto fosse arrivato e se abbia lasciato almeno un piano dell'opera particolareggiato,

com'egli soleva fare organizzando intorno ai temi principali i materiali di cui disponeva o le fonti sulle quali avrebbe lavorato. E già se solo si potesse disporre di un tale piano, che ci auguriamo possa essere ritrovato, siamo sicuri che esso sarebbe di grande utilità.

Non è retorico dire che questa sarebbe stata l'opera della sua vita, il compimento della sua lunga, ininterrotta riflessione, insieme storica e politica, anzi direi etica, sul Mezzogiorno, sulla Calabria, sulla Sicilia. In essa, infatti, si sarebbero potuti ricondurre a sintesi unitaria i numerosi studi e le ricerche anche minute, talvolta preziose analisi di storia locale, come la sua *Storia di Reggio Calabria*, talvolta grandi saggi di quadro e di dibattito storiografico. Alcuni caratteri della sua opera di storico mi sembrano racchiudere il significato di una esperienza umana oltre che di studioso: negli ultimi anni egli era sempre più interessato a conoscere ogni momento e ogni dettaglio della storia della sua terra e dedicava, con passione e con lucida capacità di inquadramento nella storia più ampia, saggi bellissimi e penetranti (come, ad esempio, quello su Scilla) a questioni apparentemente minori ma che, in realtà, sono di grande rilevanza storiografica.

Per avere prova di ciò basta leggere uno dei suoi ultimi lavori, la *Storia della Calabria dall'Unità ad oggi*, un libro che forse più di ogni altro, tra quelli di Cingari, è nato da una forte passione, forse anche da una non nascosta *vis polemica* e, insieme, dall'esigenza critica di mettere il rigore metodologico dello storico a servizio di un impegno intelligente per risolvere i problemi vecchi e nuovi di una società compressa dalla scarsità delle risorse non solo finanziarie ed economiche ma anche umane.

Ma su questo libro dovrò tornare più avanti; ora forse conviene seguire, sia pure in un primo, sommario bilancio, l'itinerario etico e storiografico di Cingari, risalire alla sua prima importante opera, per tentare di mostrare come tutta la sua ricerca storica sia segnata da un intima coerenza, da un unico e pregnante disegno interpretativo.

Il suo primo libro importante, del 1955, è dedicato a *Giustino Fortunato e il Mezzogiorno* e la scelta di questo soggetto certamente non fu dettata dal caso. Il suo impegno politico aveva trasformato il giovane e brillante laureato in matematica (ricordo la mia sorpresa quando appresi casualmente di questo sua qualificazione insospettata; ma, certo, a sorprendermi fu più il fatto

formale perché, per il resto, era a tutti evidente che la mente di Cingari disponeva di strutture logiche affinate e consolidate da studi i più vari e i più rigorosi) aveva trasformato, dicevo, il matematico in uno storico.

L'amicizia con Salvemini, i suoi contatti con tutta l'intellighenzia meridionale risalenti al Congresso di Bari del 1944 (al quale il diciottenne Cingari, allora azionista, aveva partecipato recandovisi avventurosamente, profittando anche dei piccoli privilegi che il padre Salvatore, ferroviere, poté assicurargli in quell'epoca di disagi e di pericoli) lo avevano portato, ineluttabilmente, a fare del problema del Mezzogiorno la questione dominante della sua vita di politico, di studioso, di uomo. E questa mia affermazione non è una iperbole retorica, ma conoscenza personale e diretta del suo travaglio, della sua attenzione, della sua passione per il Sud, per le sue arretratezze, per le sue disgrazie, per le sue colpe, per le ingiustizie di cui è stato ed è vittima, per il dramma di cui molte generazioni di meridionali sono stati protagonisti prima e dopo l'Unità.

Dicevo che il libro di Cingari su Giustino Fortunato è di grande rilevanza non soltanto perché, nella letteratura fortunatiana, rappresenta uno degli studi più compiuti, ma soprattutto per l'apertura critica che Cingari opera proprio per la comprensione dei termini della questione meridionale e delle possibili sue soluzioni in termini di politiche pubbliche e di etica privata.

Cingari insiste su un punto specifico dell'analisi di Fortunato e lo fa proprio: «se vanno respinte — egli scriveva — le tesi di Fortunato sulla prevalente (o addirittura 'assoluta') influenza delle sfavorevoli condizioni geografiche sull'economia o sulla vita sociale meridionali; se vanno riviste, sulla traccia delle indagini posteriori, alcune sue osservazioni sull'ambiente fisico del Mezzogiorno; mantengono nondimeno il loro valore le sue penetranti analisi dell'ambiente sociale. Resta, in modo particolare, il suo concetto della necessità di rinnovare la classe dirigente, sorta in un ambiente economicamente debole, dunque fiacca e priva di forza rinnovatrice, scarsamente preparata alle esigenze del regime liberale».

È questa, per Cingari, la contraddizione di fondo in cui si avvolsero il pensiero e l'opera del Fortunato che, conservatore per formazione culturale e politico-sociale, pur vedendo l'intima debolezza del ceto dirigente, il suo scarso senso morale, la sua tendenza a risolvere con la forza i conflitti sociali, non riuscì «ad

uscire dai presupposti dello stato storico», mentre il suo angosciato pessimismo lo portava a disperare che si riuscisse a fornire nuovo sangue alla società meridionale.

Cingari, che non fu un pessimista, fu tuttavia scosso, come Fortunato e come prima dicevamo, dal dramma del Mezzogiorno che ha segnato tutta la sua vita di storico e di politico. Egli ebbe chiara la coscienza delle insufficienze e dei mali della nostra società ma era fiducioso, specialmente negli anni giovanili, quando le speranze accese dalla nuova Repubblica sembravano potersi concretizzare rapidamente, che si potesse por mano alla rinascita meridionale. Ma, mano a mano, la delusione si impossessò di lui e mise in discussione analisi, soluzioni, progetti politici, forze sociali e politiche che, negli ultimi quarant'anni si sono rese protagoniste, nel bene e nel male, della vita della società meridionale e di quella nazionale. Ciò che lo accomunava a Fortunato era, infatti, l'attenzione alle qualità delle classi dirigenti e, insieme, la capacità di compiere analisi strutturali di grande efficacia.

Il suo percorso storiografico parte, dunque, da Giustino Fortunato ma, poi, non a caso, Cingari volge i suoi interessi verso i problemi del prerisorgimento e del Risorgimento meridionale ai quali dedica quattro importanti opere, pubblicate tra il 1957 e il 1970: *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799*; *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno: Domenico Mauro*; *Problemi del Risorgimento Meridionale*; *Mezzogiorno e Risorgimento: la Restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*.

Si prenda, ad esempio, *Giacobini e sanfedisti*, un libro che ci ha consegnato l'interpretazione più intelligente e innovativa di una società complessivamente arretrata rispetto alla sfida radicale dell'esperienza rivoluzionaria-giacobina. In esso Cingari distingue, pur nella segnalata generale omogeneità della realtà economico-sociale del regno, i caratteri e fatti specifici di quella calabrese in quanto strettamente connessi con gli atteggiamenti politici.

Cingari qui esprime già la piena maturità della sua linea storiografica fatta di contrappunti magistrali tra analisi strutturali (per esempio sulla «Cassa Sacra» e il problema della terra nel Mezzogiorno; oppure sulla questione della regia Sila con i suoi gravissimi conflitti sociali) e pagine significative nelle quali emergono gli uomini, piccoli e grandi, umanità minuta e classi dirigenti, come protagonisti della storia con le loro idee, con la loro cultura, con la propria volontà, con i propri interessi. Nelle

pagine dedicate da Cingari alla cultura calabrese nella seconda metà del settecento, questi due livelli di analisi si intrecciano in una sintesi efficace e compiuta, dando lo spessore di quella società e le condizioni dentro alle quali si esplicavano i gli atteggiamenti politici dei protagonisti.

Di grande importanza e significato è il giudizio cui giunge Cingari riguardo al «cospicuo e ben riuscito» compromesso tra il vecchio e il nuovo durante il periodo giacobino, alla qualità del ceto diciamo rivoluzionario, nel quale «pochi furono i giacobini aperti e vivi» mentre «la stragrande maggioranza dei nobili e dei borghesi aderenti alle varie repubbliche non aveva un preciso orientamento politico e si muoveva sulla base di interessi meramente locali e, peggio, familiari».

In questo fatto Cingari riconosce l'aspetto tragico di quelle repubbliche, in quanto sia i primi, incapaci di «allargare i propri orizzonti fino a concepire una politica meno nociva alle immediate aspirazioni popolari, sia i secondi, opportunisti, non furono estranei alla creazione delle condizioni favorevoli all'insorgenza sanfedista».

La conclusione, anche questa tragica, raggiunta da Cingari è che «né i moti giacobini né quelli sanfedistici diedero vita ad una nuova realtà ... e il 1799, tragico epilogo del primo tentativo di affermare nuove istanze politiche e sociali, fu soprattutto espressione del grave stato di disgregazione cui era pervenuta la società meridionale, ... del profondo divorzio tra i ceti dirigenti e i ceti popolari e della grave frattura che divideva le varie fazioni del ceto borghese, incapace di un'azione unitaria».

La guerra sociale che si svolge durante la marcia di riconquista del Ruffo è lo sfondo contro il quale vanno letti non solo la vicenda specifica del '99, ma anche i successivi sviluppi della lotta risorgimentale, i cui termini «appaiono molto più vicini di quanto non si creda a quelli prevalenti della fine del '700, segno del lento sviluppo della società meridionale nella prima metà dell'Ottocento e, se si vuole, dei gravi problemi rimasti insoluti nel '60 e financo nei decenni successivi».

Il programma storiografico di Cingari è tutto racchiuso in questo passaggio conclusivo di *Giacobini e sanfedisti in Calabria*, tema, peraltro, che egli non abbandonerà nelle sue ulteriori riflessioni (mi riferisco, per esempio, ai saggi raccolti in *Brigantaggio, proprietari e contadini nel Sud. 1799-1900*, specialmente al primo intitolato *Alcuni temi sul giacobinismo meridionale*, nel quale

viene messo in risalto il grave problema della terra che ha segnato tutto lo sviluppo della società meridionale postfeudale, e a quello dedicato a *Giacomo Racioppi*, nel quale si discutono le origini e la sostanza della questione meridionale).

L'analisi di Cingari è limpida e persuasiva: la storia della società meridionale s'intesse appunto intorno al problema della terra, alla ricerca di un equilibrio che i tempi nuovi imponevano ma che essa non riusciva ad individuare mancando di una visione chiara e comprensiva delle tendenze emergenti e delle finalità da conseguire. In sostanza, il corpo sociale espresse, in quell'epoca, più che forze capaci di imprimere una svolta e di risolvere i problemi di ordine istituzionale e socio-economici, «umori torbidi» secondo un giudizio del Racioppi riguardo al '48 napoletano, fatto proprio da Cingari: una borghesia colta, ma essenzialmente debole che tentava di portare a compimento la linea iniziata con le riforme illuministe; le masse rurali travolte dal processo di ristrutturazione della proprietà della terra; infine, senza un disegno politico, senza una chiara visione di ciò che accadeva, la monarchia e i ceti moderati, incapaci di ritrovarsi intorno a un progetto comune di società e di stato.

Ricostruendo il significato e la direzione della 'rivoluzione' meridionale dalla prima esplosione del '99, al '48 e al '60, fino agli esiti post-unitari, Cingari mette in rilievo gli elementi che hanno caratterizzato questo secolo cruciale.

In un altro dei suoi libri più importanti, *Mezzogiorno e Risorgimento. La restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*, Cingari affronta il problema del rapporto tra società civile e potere politico, dimostrando come in quel decennio, il giuoco tra reazionari, moderati e rivoluzionari poco coinvolgesse la società. Il dato centrale che emerge da quest'opera è che, quale che fosse la consistenza reale delle forze borghesi e liberali e dei loro interessi, il moto del '20, facendo cadere la politica di equilibrio inaugurata dal Medici del quinquennio, pose fine ad ogni possibilità di ammodernamento dall'interno dello stato borbonico. Che la stessa ripresa della politica del Medici dopo la parentesi reazionaria, tesa ad offrire una stabile collaborazione con la monarchia alle nuove forze economiche e sociali, s'inceppava ad ogni passo per le interne contraddizioni dello stesso Medici e del sistema nel suo insieme; che il sistema protezionistico adottato dal governo napoletano al fine di «fare prosperare il commercio e le industrie del regno, in realtà finì con l'impedirne lo sviluppo ulteriore

perché — sostiene Cingari — mentre al governo sfuggiva la natura, la sostanza delle trasformazioni economiche in atto in Europa, dall'altra mancava degli strumenti e delle politiche fiscali ed economiche per operare un recupero dei profitti delle attività commerciali e industriali protette a favore della società. Tutto ciò provocò una grave crisi dell'agricoltura meridionale mentre i progressivi relativi dell'industria non erano tali da colmare il divario con i paesi più avanzati.

Uno dei crucci della sua vita di studioso è stato quello di non aver potuto, per vari motivi, non ultimo l'impegno politico che si era fatto sempre più continuo proprio a partire dal 1968, porre mano a un secondo volume, che avrebbe dovuto giungere fino al 1848, nel quale egli avrebbe voluto chiarire le trasformazioni intervenute nella società meridionale nel corso del decennio qui preso in esame e nei successivi vent'anni. Certo, questo secondo volume avrebbe corrisposto alle domande più importanti che ci poniamo riguardo all'essenza della rivoluzione meridionale nel quadro del problema italiano; alle condizioni strutturali con le quali il Sud si presentò nello stato unitario. Cingari aveva le capacità per darvi le risposte più adeguate; non averle avute è una perdita per la storiografia italiana. Tuttavia non sono mancati, da parte di Cingari, contributi notevolissimi alla comprensione di tali questioni.

Ancora nel suo saggio sulla storia della Sicilia *Dalla restaurazione all'Unità*, nel quale i problemi siciliani vengono visti da un'angolazione del tutto nuova e assorbiti nella prospettiva più generale del Mezzogiorno prima del suo ingresso nell'Italia unita, Cingari, infatti, studia il contesto politico in relazione ai grandi problemi delle strutture economiche e sociali, confermando la sua grande capacità di equilibrare e ricondurre a sintesi i fattori storici presi in esame.

Ma il libro nel quale Cingari ha dato tutta la misura di sé e dell'efficacia e rispondenza della sua analisi e del suo metodo storiografico è, come ho prima detto, la *Storia della Calabria dall'Unità ad oggi*, nella quale egli segue tutte le articolazioni della vicenda sociale, dal livello politico a quello sociale, alla vita morale e materiale, tenendo fermi, in una comparazione non meramente quantitativistica, i parametri offerti dalla società nazionale nel suo complesso.

La tesi centrale di questo libro è fondata sul riconoscimento della fragilità della società calabrese all'indomani dell'Unità,

segnata in particolare dalla scarsa capacità di aggregazione, di guida e di iniziativa dei maggiori centri urbani, tanto che tra città e campagna può dirsi esservi stato un *continuum*, remora allo sviluppo in un quadro di permanente ruralità e di progressiva e arretrata forma di 'terziarizzazione' della struttura economica e civile della regione. Quindi frammentazione localistica, chiusure provinciali, mancanza di visione unitaria e progressiva dei problemi e degli regionali, per non dir nulla della collocazione assolutamente periferica rispetto al quadro nazionale.

Ma ancora più importante è il fatto che Cingari dimostri come le domande poste dalla storia calabrese concernenti il ristagno e, in alcuni casi, l'arretramento delle condizioni di questa parte d'Italia, tocchino aspetti e problemi di grande rilievo nella vita nazionale. Per esempio, nei capitoli dedicati all'economia della Calabria nella transizione unitaria, Cingari, pur sottolineando l'arcaicità e la debolezza intrinseca delle strutture delle attività seriche e metallurgiche della Calabria e come l'impatto con le forze economiche più dinamiche e moderne ne segnasse impietosamente il destino, tuttavia, nel modello comparatistico che egli ci dà, mette a fuoco anche l'assenza, nel Mezzogiorno e in Calabria specialmente, delle politiche di sostegno che altrove, nel Paese, le sorressèro e le favorirono.

A «sviluppo nazionale e sottosviluppo calabrese» egli dedica uno dei capitoli più importanti del libro, nel quale è di grande interesse l'analisi del corpo elettorale calabrese, del tipo di rappresentanza politica espressa e della lotta politica locale in rapporto al governo e alla classe dirigente nazionale. Da questa analisi emerge a chiare lettere la natura clientelare della classe politica calabrese e, insieme, la sua incapacità di tutelare gl'interessi locali senza subire i condizionamenti del centro. Questo sembra un dato permanente e ricorrente. Dalla questione doganale in avanti e fino ad oggi, Cingari rileva la mancanza di peso complessivo e il carattere di dipendenza di essa, sia di parte governativa che di opposizione: il campo giolittiano «si affidava a capi locali forti per insediamento sociale ma di non corrispondenti capacità politiche generali», mentre gli oppositori «si aggregavano attorno a forti personalità, le quali tuttavia dovevano corrispondere a un doppio obbligo, verso la Calabria che attendeva sollievo dal potere centrale e verso le forze nazionali da cui traevano legittimazione». E ancora nel nostro tempo, a giudizio di Cingari, le forze politiche regionali di maggioranza e di opposi-

zione si trovano sempre sfasate rispetto al centro e, in assenza di appoggi sufficienti per guidare la trasformazione, subiscono di fatto e quasi per necessità l'iniziativa dall'alto, segnando un divario netto tra società e rappresentanza politica, con una sinistra appesantita, «specie nel versante comunista, dalla verticalità dell'organizzazione che impedisce l'elaborazione di programmi rispondenti al momento regionale più che alle strategie centrali». Come si vede, in questo libro è forte la rivendicazione, da parte di Cingari del regionalismo e, insieme, di una qualificata e mirata politica nazionale per la soluzione del problema meridionale, mentre il rifiuto della linea assistenzialistica e di cooptazione clientelare sviluppantesi dalla convergenza patologica di maggioranza e opposizione, diventa un alto appello morale, prima che politico.

«È possibile — si chiede egli, infatti, in un altro saggio minore e tuttavia importante, *Il socialismo nel reggino*, scritto nel 1990 — che non resista un filo tra passato e presente e che la politica morale, allora elemento molto forte nei socialisti, si debba, nel loro nome, calpestare ...? Può il realismo pragmatico costituire giustificazione e cemento del socialismo? E lo può soprattutto in aree dominate dalla violenza, in cui un'azione socialista non inquinata potrebbe costituire la linea di forza?».

Era una domanda, questa, che Cingari si poneva prendendo atto della involuzione che, negli anni recenti, aveva subìto il movimento socialista in Calabria nelle sue espressioni partitiche, specie in quelle legate all'esercizio del potere, rispetto a una origine e a una tradizione che egli dice contrassegnata da un forte connotato 'morale'. In questa luce, Cingari vede i gruppi socialisti calabresi delle origini caratterizzati da autonomia di posizione rispetto al potere, poco inclini al trasformismo e, invece, capaci di intendere pienamente i ruoli propri della classe lavoratrice meridionale nello sviluppo democratico del paese. Ma riconosce, anche, che questi gruppi erano estremamente minoritari e molto limitati nella loro influenza politica.

Un'altra tesi che Cingari costruisce nitidamente è quella di una Calabria «frontiera esausta», nella quale le forze in lotta si assediano reciprocamente senza prospettive. Donde il suo giudizio complessivamente negativo sulle linee seguite nella politica calabrese e, più in generale, nel Mezzogiorno. Per esempio, il problema della terra, segnato da un endemico conflitto nelle campagne sia prima che dopo l'Unità (dalla questione silana al

brigantaggio, al movimento contadino dopo il decreto Visocchi, all'occupazione delle terre nel secondo dopoguerra), non si è risolto né nel senso della modernizzazione capitalistica né in quello del soddisfacimento della domanda di terra del mondo contadino. Solo la massiccia emigrazione all'inizio e alla metà di questo secolo ha in parte alleggerito una situazione stagnante e tesa. Né il potere pubblico ha con coerenza incentivato trasformazioni e indicato soluzioni.

Sotto la spinta di interessi particolari, ora di un ceto ora di un altro, la soluzione politica del conflitto è sempre apparsa difficilmente praticabile e talvolta anche incongrua. Così Cingari rileva come la lotta politica che, per tutti gli anni cinquanta e oltre si svolse intorno al tema contadino e alla riforma agraria, fosse frutto in sostanza di una prospettiva e di una cultura politica complessivamente arretrate, attardata ancora a forme di populismo contadino, «molto avvinta alle lotte concrete e quotidiane e poco attenta all'impetuoso sviluppo capitalistico battente al Nord».

Questa storia di Cingari ci dà l'immagine di una Calabria, che egli definisce «Irlanda italiana», marginale rispetto ai grandi processi produttivi, della politica e della società italiane e, al tempo stesso, simbolicamente centrale dei rapporti di forza che hanno indirizzato questi processi e determinato gli squilibri settoriali e regionali nel nostro Paese. Donde il suo progetto politico di ripensare radicalmente la strategia della politica per il Mezzogiorno, rivedere il funzionamento delle leve della politica economica, ancora orientate ad aumentare *prima* le potenzialità produttive del Nord e a trasferire *dopo* una quota del nuovo reddito al Sud. Si tratta, in sostanza, di rendere le istituzioni capaci di un'equa ripartizione delle risorse.

Si discuteva spesso, con Cingari, della politica italiana di questo dopoguerra; della necessità di riformare la politica in generale e quella meridionalistica specialmente anche in senso morale e nelle linee strategiche. In una drammatica intervista rilasciata da Cingari all'*Unità*, nel maggio del 1989, egli dichiarava: «C'è un'accelerazione dei fenomeni perversi che, negli ultimi anni, hanno attinto il sistema sociale, i modi della sua rappresentanza e le sue forme istituzionali. Anche le mie riflessioni di storico mi hanno convinto che, nella drammatica situazione attuale della Calabria e di Reggio, o si tenta un modo diverso di aggregarsi, perché il rinnovamento non può venire da quelli che

dovrebbero essere rinnovati, oppure la situazione si aggraverà sempre di più».

Certo, la congiuntura etico-politica degli ultimi anni lo induceva a gravi giudizi e al pessimismo. Non posso qui soffermarmi sulle forti pagine polemiche scritte da Cingari in un pamphlet dal titolo violento e vero: *Nordisti, acciaio e mafia*, in cui si disvela tutta l'ipocrisia di un certo meridionalismo; o sull'accorato articolo di Cingari in risposta a un duro articolo di Sergio Romano sul brigantaggio meridionale. La preoccupazione di Cingari era, appunto, che «se un uomo indubbiamente colto giunge a un tale grado di manipolazione storica, allora siamo giunti ad una grave crisi d'identità nazionale ed entrano in gioco idee e sentimenti fondamentali».

Queste parole, scritte quando ancora non era esplosa la forte ondata antimeridionalistica, ci dicono che Cingari era non solo attento alle tendenze in atto, ma aveva ancora chiara la visione del problema del Mezzogiorno come problema nazionale.

Tuttavia, proprio il duplice ruolo di politico e di storico consente a Cingari di levarsi al di là della congiuntura e delle notazioni negative che ci vengono dal passato.

In un vibrante discorso pronunciato in occasione dell'Inaugurazione dell'anno accademico 1988-89 dell'Università di Messina, egli ha consegnato le sue riflessioni più mature sul meridionalismo passato e presente nonché sulle prospettive del Mezzogiorno. Il dominio e, poi, la successiva crisi del meridionalismo di ispirazione gramsciana, la funzione svolta dal gruppo liberal democratico che si raccoglieva intorno alla rivista 'Nord e Sud' e quella dei meridionalisti cattolici guidati dal Saraceno, vengono analizzati da Cingari alla luce di quella che egli chiama la fine del meridionalismo come cultura politica e come visione dei problemi nazionali, alla quale però non è corrisposta l'eliminazione del divario Nord-Sud né una sua decisiva riduzione. Non che egli non veda i cambiamenti nel Mezzogiorno che, anzi, definisce 'rivoluzionari' rispetto alla condizione del 1943-45. Ma Cingari si chiede come interpretare storicamente e qualificare la forte contraddizione tra la forte e rapida crescita del Mezzogiorno e il persistente divario e i nuovi drammatici squilibri e individua il cuore del problema, rimasto aperto ai nostri giorni, nel fatto che non necessariamente sviluppo economico e sviluppo civile coincidono e che il processo che aveva in parte sollevato il Mezzogiorno dalla precedente depressione, aveva altresì create «le basi

di un sistema politico-istituzionale o di potere cui si possono far risalire le cause del cambiamento atipico» del Mezzogiorno e della sua persistente arretratezza.

Al forte appello di Cingari perché a questo nuovo divario si possa fare fronte con una nuova cultura che abbia per sua misura i parametri dell'Europa che va costruendosi, molti di noi si sentono impegnati a corrispondere anche per tenersi fedeli alla sua alta guida intellettuale e morale.

GIUSEPPE BUTTÀ

RASSEGNE

PER LA STORIA DELLA BASILICATA NEGLI ULTIMI SECOLI

I. *La* Storia di Venosa *di Pietro Antonio Corsignani* (1)

Un convegno tenutosi a Celano, sua patria, in provincia dell'Aquila, nel novembre 1986, nel terzo centenario della nascita, ed i cui atti sono stati pubblicati con lodevole tempestività, l'anno successivo, dalla Deputazione Abruzzese di Storia Patria, consente di aggiungere qualche elemento informativo non trascurabile alla conoscenza della personalità del Corsignani, del quale e sul quale, a quanto si affermò nel citato convegno (e quantunque appaia pressoché incredibile) nulla rimane di documentato nell'archivio vescovile di Venosa, e la sua reputazione di epigrafista, a prescindere dalla Marsica, per la quale le cose vanno ancor peggio, e sfiorano nell'accusa capitale di falso, giace ancor oggi, per quanto attiene a Venosa, sotto le stroncature del Mommsen, che ritiene realizzato «neglegentissime» tutto ciò di cui si ha notizia anche da questi atti sinodali e, rifacendosi al conforme parere del Muratori, e pur dando la debita parte di responsabilità all'insufficienza del tipografo Ferri, sentenziò che il Corsignani «prave corrigendo deteriora effecit».

Nato dunque nel *caput* dell'antica contea appenninica franco-longobarda, che dal secondo Quattrocento, come tutta la regione contermine, guarderà essenzialmente a Roma, anziché a Napoli,

(1) PIETRO ANTONIO CORSIGNANI, *Storia di Venosa, la sua Chiesa e i suoi vescovi (dal Sinodo Venosino del 1728)*. Traduzione dal latino di M. Gallo, presentazione appendici bibliografia ed indice di A. Capano. Appia 2 Editrice, Venosa 1994.

attraverso i feudatari Piccolomini, a cui ora erano subentrati, dopo diverse vicende, i romani Savelli, il Nostro compì a Roma la sua formazione ecclesiastica e culturale, legandosi da un lato al cardinal Fulvio Astalli, che preservava alla propria famiglia l'eredità prestigiosa di papa Clemente X Altieri, unito all'Abruzzo da vincoli anche parentali con i Ricci di Montereale, meritando dall'altro, appena venticinquenne, l'ascrizione all'Arcadia con certi *Avvertimenti civili politici e morali per un giovane che desidera esercitarsi nei governi* i quali sembrano presentarsi come una sorta di *vademecum* autobiografico per un'attività indirizzata fin dall'esordio alla sfera pubblica (ma su un fondamento erudito non disprezzabile, se è fondata la tradizione, attribuita proprio a questi anni, di una frequentazione della famosa biblioteca napoletana di Giuseppe Valletta da parte del Corsignani).

Già nel 1712, comunque, all'indomani dell'ingresso in Arcadia, è un canonico *De viris illustribus* intorno alla propria Marsica, sull'illustre modello secentesco di Muzio Febonio per i vescovi della regione, che il Nostro pubblica con dedica al cardinal Vincenzo Petra, della famiglia dei signori feudali di Vastogirardi, nell'alto Molise (e dunque il mondo appenninico armentario comune ad entrambi, nell'agro molisano passa il tratturo marsicano il cui «capolinea» è precisamente a ridosso di Celano) mentre del 1717 è lo stabilimento, più o meno velleitario, di un'accademia agronomica proprio nella città abruzzese, e dell'anno successivo una dissertazione sull'Aniene e sui ponti della via Valeria, dedicata al cardinal nipote Alessandro Albani.

Tutto ciò dimostra che Pietro Antonio sa scegliere con oculatezza i suoi *patrons*, e non soltanto nel campo dell'erudizione, se è vero che negli anni medesimi egli è vicario generale a Tivoli, prima di passare alla certamente ambitissima prepositura della nativa Celano, che è tradizionalmente una sorta di *pendant* feudale a Pescina, sede ufficiale della diocesi dei Marsi.

A questo punto, peraltro, deve essere scattato qualche incidente o contrattempo nella macchina fin qui messa così sagacemente a frutto dell'ottimo Corsignani se è vero che già nel marzo 1727 noi non lo troviamo più a Celano, bensì, consacrato proprio dal cardinal Petra, che ha dovuto fare in certo senso da mediatore, vescovo di Venosa, per rinunzia a quella sede da parte del teologo carmelitano spagnolo Filippo Iturbide.

In Basilicata il Nostro si rese subito benemerito col convocare, già nell'aprile 1728, il sinodo la rivisitazione dei cui atti ha

fornito lo spunto al presente *excursus* introduttivo: ma non ci si doveva trovare gran che bene se è vero che già nel novembre dello stesso anno sollecitava il cardinal Lercaro segretario di Stato (la pubblicazione di questa particolare importante corrispondenza si deve, negli atti del convegno di Celano, a Gian Ludovico Masetti Zannini, mentre la ricostruzione biografica è opera precipua di Giorgio Morelli, e sull'epigrafista si sofferma Marco Buonocore) a procurare l'unione a Venosa della diocesi di Lavello, i cui scarsi quattrocento ducati di rendita annua facevano sì che il vescovo vivesse «da semplice parroco miseramente ... con poco decoro della dignità vescovile».

Non solo: ma nell'intervallo tra il sinodo e queste querimonie, e dunque nell'estate 1728, il Corsignani aveva già cominciato ad assentarsi dalla sua diocesi lucana per andare ad effettuare la visita pastorale in quella sua nativa dei Marsi su preghiera e per conto del vescovo Giacinto Dragonetti, un patrizio aquilano zio dell'omonimo ben noto giurista del riformismo borbonico e napoleonico, il quale preferiva trattenersi nel palazzo avito, a preparare forse tra l'altro la bella tomba che si ammira tuttora nella cappella di famiglia, dedicata alla conversione di S. Paolo, nella chiesa di S. Bernardino.

Ancora: nel maggio 1729 scoppiava una lite col predecessore Iturbide per una pensione da godere ad integrazione delle scarse rendite del vescovato di Venosa, i cui atti sinodali Pietro Antonio andava ad umiliare di persona ai piedi di papa Benedetto XIII, venuto a celebrare il concilio provinciale nella prediletta Benevento, ricevendone peraltro l'incarico fastidiosissimo, da cui con gran pena riusciva a farsi esonerare, per un'inchiesta nella remota e disagiata diocesi garganica di Vieste.

Come si vede, insomma, Corsignani non era nato, al pari di don Abbondio, con un cuor di leone, e troppe controversie mondane lo distraevano dai prediletti umbratili studi eruditi, tra i quali, ancora con dedica al cardinal Petra, uno scritto sull'insigne abbazia di Banzi, rammentato come inedito dallo stesso Pietro Antonio, ed oggi perduto, a non parlare dei due *status Venusinae ecclesiae* 1731 e 1736, senza dubbio ricchi anche di notizie peregrine e più o meno attendibili, che Guido De Lucia avrebbe dovuto pubblicare nei quaderni della Deputazione Abruzzese di Storia Patria, ma che fin qui non si son visti.

Il potente patriziato locale si faceva infatti avvertire a Venosa con la sua consueta intrattabilità, a cominciare dalle Benedettine

di S. Maria della Scala per finire con Antonio Pironti, cappellano del ben noto baliaggio dell'Ordine di Malta detentore della giurisdizione sulla Trinità di Venosa, e nipote dell'arcidiacono e vicario generale Gennaro, che nel febbraio 1731, mentre il Corsignani era a Roma, probabilmente ad inserirsi nell'atmosfera che si andava delineando intorno al nuovo papa Clemente XII Corsini, ed a lamentarsi per la consueta scarsezza di rendite che lo induceva a proporre il taglio di un estesissimo bosco, caposaldo di quelle rendite, pur di riuscire a restaurare l'episcopio o piuttosto palazzo vescovile di Forenza, dove il clima pessimo di Venosa lo costringeva a soggiornare d'estate, nell'antico convento di S. Caterina, nel febbraio 1731, dicevamo, tornando al Pironti, aveva egli assediato *armata manu* il vicario generale del Nostro, e di lì a poco aveva incontrato drammaticamente la morte.

A suggellare tutte queste ansietà si aggiunse nella primavera 1734 la guerra, col principe di Torella Caracciolo, signore feudale di Venosa, che teneva per l'infante don Carlo, le cui truppe occupavano la città, mentre gli Austriaci erano nella non lontana Gravina donde avevano costretto a fuggire il sindaco Michele Benchi, antico propugnatore della *libertas* ecclesiastica più o meno antifeudale, le solite strategie incrociate della borghesia proprietaria ed intellettuale emergente, che ora si sommavano, appunto, con le disgrazie della guerra, che il Nostro descrive vivacemente soprattutto a proposito dei monasteri di clausura, donde le signore monache terrorizzate vogliono uscire e dove le gentildonne, spaventate non meno, desiderano entrare, in un guazzabuglio che mette a dura prova la già non solidissima resistenza nervosa del Corsignani.

Il quale solo nel 1738 avrebbe finalmente ottenuto il senza dubbio sospiratissimo trasferimento nella diocesi abruzzese di Valva e Sulmona, segnalando il medesimo anno con l'edizione, presso il Parrino di Napoli, dell'opera sua più nota, e magari famigerata, la *Reggia Marsicana*, con prefazione assai articolata ed interessante, qua e là echeggiante temi eruditi muratoriani, del dottissimo domenicano Tommaso Alfani.

Lasciamo il Nostro in Abruzzo, dove sarebbe morto, nella patria Celano, nell'ottobre 1751, ed occupiamoci brevemente del testo che qui si presenta in una versione per la verità un po' faticosa, pur tenendo presente il dettato e lo stile latini tutt'altro che limpidissimi del Corsignani.

Autorevolmente il Capano giudica quest'ultimo, al pari del resto del Buonocore, «poco esperto come epigrafista» e noi non

ci inoltreremo in questo campo, nella circostanza importantissimo, ma non di nostra competenza.

Seguiremo ancora il Capano, invece, nel ritenere «fin troppo essenziale» la rassegna dei feudatari di Venosa ed eccessivamente riduttivo ed esclusivo il ricorso all'Ughelli come fonte del Nostro per la storia ecclesiastica della città, senza alcuna considerazione non solo per l'inedito tardocinquecentesco Andrea Cappellano ma anche per il più recente tentativo in merito ufficiosamente esperito, benché senza grandi risultati, da Giacomo Cenna (a sé il problema della Trinità, che quale abbazia comincia senza dubbio ad affermarsi e svettare con i Normanni a metà XI secolo, anche se la vita cenobitica può esservi documentata già da molti decenni innanzi).

Mi pare infine che, leggendo il testo sulla base delle acquisizioni critiche recenti, non si possano a vario titolo lasciar passare sotto silenzio il ribadimento della tradizione leggendaria dei 18 mila abitanti quattrocenteschi, i prudenti silenzi sull'operato di Lucio e Carlo Maranta rispettivamente a Lavello nel Cinque ed a Giovinazzo nel Seicento a difesa della *libertas* ecclesiastica, la presentazione provvidenziale e paternalistica della *subversio* urbanistica operata da Pirro Del Balzo nel secondo Quattrocento con la costruzione del castello ed il trasferimento della cattedrale, l'altra contestata tradizione della Trinità quale antichissima cattedrale di Venosa, della quale peraltro si afferma con una certa efficacia che già all'epoca si può «riconoscere a malapena l'antica struttura e vedere quasi distrutta l'antica grandezza».

I chiostri dei Conventuali e dei Domenicani sono le più notevoli novità architettoniche che Venosa presenta al Corsignani, il quale ricorda di aver personalmente consacrato la chiesa dei Riformati di S. Maria della Stella a Forenza e conclude il *catalogus pontiphicum*, che costituisce il contributo più interessante del sinodo, sulla traccia del Febonio, con la menzione dei veneratissimi Santi Martiri celanesi, Simplicio, Costanzo e Vittoriano, e di un non meglio identificato «patrono dei Marsi», che conferiscono una cert'aura patetica a questo volenteroso sforzo di sistemazione erudita.

II. *La toponomastica di Potenza nel secolo XIX* (2)

Un'ampia introduzione di carattere metodologico e storico e 389 schede di catalogo alfabetico per altrettanti *tópoi* del centro storico potentino strutturano questo ricco volume, che si legge d'un fiato, col sussidio opportuno di una mezza dozzina di cartine, in quanto consegue il rilevante e soprattutto raro risultato di ridisegnare sui documenti, per così dire, una città in buona parte scomparsa in quanto tale nel suo spesso inestricabile reticolo viario tradizionale, e sostituita, com'è noto, da una delle più massiccie ed indiscriminate cementificazioni urbane che deturpino il bel paese.

Punto di partenza fondamentale, s'intende, è il catasto onciario, che a Potenza si realizza molto tardi, nel 1753, affiancandosi di fatto alla trascrizione che nel 1758 Gerardo Picernese avrebbe condotto a termine, con una serie di «accrescimenti», della «istoria» secentesca del Rendina, altro pilastro d'assieme insostituibile prima dell'opera a stampa di Emanuele Viggiano, che si sarebbe fatta attendere fino al 1805, non a caso la vigilia della promozione del feudo «paesano» dei Guevara e dei Loffredo a «capitale della Basilicata».

Accanto a questi classici, peraltro, ed alla nutrita bibliografia a stampa, che si estende tempestivamente fino ai lavori recentissimi della Sannino e della Di Leo, altre fonti manoscritte ecclesiastiche vanno segnalate con una certa attenzione, e fra esse non tanto, direi, quelle della cattedrale, i cui registri di battesimi e matrimoni esordiscono soltanto col Seicento, ma specialmente la varia e frammentaria ma ricchissima e importante, a partire dal 1538, documentazione di S. Michele, che si conferma la più interessante fra le parrocchie storiche di Potenza come quella in modo più organico ed articolato collegata col territorio.

Di quest'ultimo si compie nell'introduzione un accurato esame, allo scopo precipuo di rendersi conto delle origini della città fra le contrastanti teorie che la vogliono ubicata continuatamente sull'aspra ed impervia collina oggi esasperata dai grattacieli ovvero trasferita da insediamenti più antichi nella sottostante valle del Basento (gli AA. accedono ad una persuasiva via mediana che nega l'esistenza della città ed insiste su un persi-

(2) ANTONIO MOTTA e VINCENZO PERETTI, *Potenza, toponomastica ottocentesca*. Edizione Ermes, Potenza 1994.

stente insediamento *vicatim* che avrebbe consentito a lungo scambi e rapporti tra la collina e la valle fino alla sede vescovile del V secolo che avrebbe recepito la tradizionale rilevanza d'ingente nodo stradale della zona lungo la via Herculia, secondo le intuizioni ottocentesche di Andrea Lombardi, oggi riprese su piano scientifico dal Gabba).

Non seguiremo, anche per essercene personalmente occupati, il profilo storico urbanistico tracciato dagli AA. se non per soffermarci anche noi sul momento conclusivo che ad essi sta particolarmente a cuore e che è precisamente quello della vigilia borbonica tardosettecentesca rispetto alla formale «invenzione» murattiana del capoluogo di provincia (la tradizione parla, come per Campobasso in una situazione affine, del viaggio di Giuseppe Bonaparte e della relativa «scoperta» provvidenziale per il decreto che nel nostro caso reca la data 8 agosto 1806, ma si tratta, al solito, di abbellimenti enfatici e retorici per eventi pure in sé tutt'altro che trascurabili).

Questa vigilia si accentra intorno ad un riordino amministrativo delle aree interne del regno a sua volta innestato su una vasta ristrutturazione stradale alla cui elaborazione il Motta ha rivolto una specialissima attenzione.

Tutta quest'atmosfera di aspettazione sarebbe culminata nel parlamento cittadino del 1792 che avrebbe constatato di fatto «l'inesistenza in Potenza di un gruppo di giacobini illuminati e radicali», ottima motivazione, postilliamo noi, per prescergliela quale capoluogo, tanto più in quanto confermata in modo sanguinosamente clamoroso dalle vicende del febbraio 1799 allorché vittime del furore sanfedista sarebbero stati i moderati e soprattutto, a cominciare dal vescovo Serrao, i sacerdoti progressisti, il nucleo proprietario e riformista, insomma, ma tutt'altro che ideologicamente d'estrema, che avrebbe giustificato e garantito la gestione del potere amministrativo rispetto alla Matera donde, non si dimentichi, era partita la spedizione punitiva per la giacobina Altamura.

Comunque ciò sia, anche se avviata fin dal lontano 1783, all'epoca del contrastato insediamento del Serrao, anche se favorita dall'intesa di quest'ultimo col ceto provinciale proprietario dei Corbo di Avigliano in una funzione filocontadina ed anticittadina in seguito fuorviata e distorta (ipotesi che esigerebbero qualche verifica maggiormente disincantata) non vi è dubbio che, al solito, la scelta determinante è tutta francese, e che esclusiva-

mente a partire dal 1806 si può esordire con un discorso burocratico ed amministrativo *sui generis* che è quello proprio della Potenza ottocentesca (che poi ci sia una preparazione di lunga mano intellettuale, professionistica e proprietaria, in quest'ultimo caso non soltanto agro pastorale, è un altro discorso, che però va fatto e seguito in modo più dettagliato e circostanziato, senza farsi ipnotizzare da Serrao e da Tanucci ma precisando, come già si è cominciato a fare, certe *escalations* e differenziazioni familiari, gli Addone e i Cortese in primo luogo, che dall'*entourage* baronale si svincolano ad una aggressiva autonomia professionistica e proprietaria, foriera dell'assunzione di un vero e proprio ruolo dirigente, consapevolmente egemonico, senza il quale non si fa storia del capoluogo).

Stringendo ora la parte conclusiva della nostra nota sull'argomento autentico del volume, diremo che esso dichiaratamente non s'ispira a criteri linguistici con eventuali inevitabili risvolti dialettali d'innegabile interesse, ma si tiene su piano in prevalenza storico, che non può peraltro non atteggiarsi in buona parte ad antropologico se è vero che il 54% dei toponimi considerati sono nomi di famiglia ed il 16% di soprannomi, il che implica una «filosofia» del vicinato, della convivenza, del rapporto reciproco, del tutto particolare, schiettamente ottocentesca, che non può prescindere dall'uso quotidiano, del modo di abitare, dal mestiere e così via, in chiave sociale e comportamentale ad un tempo.

Certo, emergono nella toponomastica di fine Ottocento nomi di sacerdoti liberali ed antitemporalisti, Brienza, Lapenna, Maffei, Santanello, che ci richiamano con forza ad una tradizione determinata, le vicende accidentatissime del teatro ci descrivono una società che fino al 1881 rilutta ad aggregarsi nelle forme ormai schematiche e codificate del *décor* borghese, il dare e l'avere, sotto S. Michele, tra l'addensamento popolare di Porta Salza e la ruralità persistente del borgo con le sue taverne ed i suoi «casoni», la disgregazione geologica, che è anche abitativa, lungo il futuro Muraglione immediatamente al di sotto della tormentata via del Popolo quale frontiera pressoché invalicabile del tessuto urbanizzato, tutto ciò ci illumina una società ancora fortemente arroccata in dimensioni quanto mai esigue e quanto mai «paesane», incapace di prospettarsi quell'espansione extramuraria che, in forme più o meno caotiche ed aggressive, è comunque un fenomeno generalizzato di primo Ottocento, se non addirittura di tardo Settecento.

Potenza no, fino alle grosse e pesanti costruzioni giolittiane e fasciste rimane stretta intorno alle sue chiese e chiesette medievali, ai suoi larghetti sgangherati, a quel singolarissimo e bislungo luogo di transito che è la Pretoria, con modesti «risanamenti» quali quelli dagli intendenti Winspeare, duca della Verdura, Rosica, che appaiono autentici sismi per un organismo gracilissimo, che fa fatica persino a recepire ed a «sopportare» il mercato del paese, e con estremo stento adatta in forme appena presentabili l'antica e fatiscente sede del potere comunale.

Ove a ciò si aggiungano certi problemi d'inaccessibilità conoscitiva (il monastero di S. Luca) o di cervellotico annientamento totale (il castello) o di approssimazione ininterrotta pluridecennale in chiave di uso e di destinazione (palazzo Loffredo) si comprenderà come il discorso urbanistico di Potenza, che questa schedatura toponomastica articola in mille tanto suggestivi quanto inafferrabili rivoletti, si concentri in sostanza fino a metà Novecento su pochissime autentiche emergenze, S. Francesco e l'intendenza per il versante tradizionale, le poste, gli uffici, le assicurazioni e la Banca d'Italia per l'efficientismo novecentesco, il resto della città non più che un disordinato accampamento, su cui negli ultimi decenni è piombato il furore barbarico a renderlo un campo di prigionia, un cimitero di dinosauri edilizi.

RAFFAELE COLAPIETRA

RECENSIONI

C.A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the fragments and testimonia with interpretative Essays*, Cambridge (University Press), 1993, pp. XIX-444.

Nel caso dei filosofi antichi, l'opera di interpretazione richiede anzitutto un'opera di ricostruzione accertata; e ciò vale in particolare per i filosofi di scuola pitagorica. Le età successive al primo pitagorismo ed alla filosofia di Platone hanno sentito così fortemente il fascino di quella scuola da cercare in primo luogo di 'ricrearla': nessuna scuola filosofica dell'antichità può, al pari di quella pitagorica, vantare, se così può dirsi, una altrettanto ingente quantità di scritti pseudepigrafi. La tendenza al vaglio rigoroso dei frammenti giuntici sotto il nome di un autore pitagorico del V o anche del IV secolo è dunque una cautela storico-critica del tutto legittima; C.A. Huffman la esercita con molta puntualità, ed anche con molta severità, andando oltre quanto, per Filolao, avevano già compiuto, in fatto di rigorosa selezione dei frammenti, studiosi come E. Frank (*Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923) e W. Burkert (*Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos, Platon*, Nürnberg 1962). All'opera di quest'ultimo in particolare fa richiamo l'autore nella prefazione; ed ha certo ragione nel porre in rilievo come nessuna raccolta di frammenti a nome esclusivamente di Filolao sia presente nella storia recente della critica, sì che il suo libro si presenta come una considerevole novità. Tuttavia dispiace di non trovare posta in evidenza e criticata singolarmente un'opera che, se non dedicata esclusivamente a Filolao, rappresenta pur sempre la più ampia raccolta recente, con introduzione e commento, che lo concerna, il vol. II dei *Pitagorici* di M. Timpanaro Cardini (Firenze 1962; a Filolao sono ivi dedicate le pp. 82-249). L'opera è citata, per dovere d'ufficio, in bibliografia, così come vi compare il nome di un altro autore italiano che dei pitagorici antichi si occupò largamente, Rodolfo Mondolfo; ma né le posizioni del Mondolfo né quelle della Timpanaro Cardini sono prese in considerazione nella discussione critica; ed è un peccato, perché esse avrebbero potuto fornire, nella loro diversità rispetto all'interpretazione qui presentata, un'opportuna occasione di confronto. Questa è del resto la sorte cui soggiace oggi per lo più la bibliografia di lingua italiana; non era così nelle generazioni immediatamente precedenti, e proprio a proposito di Filolao non

si può fare a meno di citare W.K.C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1962, pp. 332-333): «none of this (Bywater, Frank) affords any positive evidence for the genuineness of the fragments. They have been strongly assailed ... and a detailed reply ... is offered by Mondolfo, to whom a reader must be referred for the best defence possible».

Huffman distribuisce il materiale di cui si compone il suo libro in una parte dedicata alle testimonianze e ai frammenti da lui considerati genuini e un'altra parte dedicata al resto, ritenuto dubbio o più spesso spurio. All'interno di queste due parti, compie una divisione per tematiche, conservando ai vari 'pezzi' la numerazione data loro nei *Vorsokratiker* di Diels e Kranz e ormai divenuta classica, ma non seguendo l'ordine di tale numerazione nella trattazione, che si svolge secondo problemi; una apposita tavola di richiamo di *Vorsokratiker* avrebbe potuto forse render più agevole la lettura dell'opera. In ogni caso, Huffman non considera attendibili, quanto ad autenticità, se non i frr. B. 1-7, 13, 17 DK, e alcune testimonianze (A 7a, 9, 16, 18-24, 27-29 DK). Ed è sulla base di questi che ricostruisce un 'sistema' di Filolao notevolmente diverso da quello cui altre ricerche ci avevano abituati a credere.

Sulla base dei frammenti prescelti, la concezione filolaica del numero appare di carattere piuttosto epistemologico che realistico e fisico, così come Aristotele, pur senza far menzione espressa di Filolao, ci presenta per lo più la concezione pitagorica (p. 64 sgg.): Filolao considererebbe il numero uno strumento per comprendere le realtà piuttosto che una struttura soggiacente alla realtà. Tutti i caratteri che servono a ricollegare il pensiero di Filolao ai momenti più salienti della fisica presocratica sono dallo Huffman posti particolarmente in rilievo: egli dà la più grande importanza ai frr. B 6 e B 13 DK, deducendo da essi una concezione primitiva del cosmo come composto di elementi limitanti ed elementi illimitati e di una armonia che li unisce, ed una concezione fisiologica dell'essere vivente basata su una distribuzione ben connessa di funzioni secondo quattro punti fondamentali costituenti i 'principi' di esso (pp. 123 sgg.; 307 sgg.); ritiene di poter ricollegare la teoria astronomica del 'fuoco centrale' a quella fisiologica del calore interno come fonte di vita animale (p. 243 sgg.); accredita fortemente l'ipotesi, già avanzata dal Lloyd, di un Filolao medico che costituirebbe il bersaglio dell'ippocratico autore del *Dell'antica medicina* (p. 78 sgg.). Tutto ciò a scapito di un possibile Filolao teorico del numero come fondamento e struttura dell'universo fisico, quale sarebbe individuabile dietro molte testimonianze di Aristotele; e con netto rifiuto di riconoscere dottrina filolaica nella descrizione della tavola delle opposizioni (συστοιχίαι) di Aristotele, *Metaph.* 986 a, così come nella teoria della tetrade cosmica che dovrebbe esser servita da punto di partenza, secondo la testimonianza dell'autore dei *Theologoumena arithmetices*, alla costruzione geometrico-cosmica di Speusippo (fr. 4 L. 122 I.P., 28 T.; cfr. qui p. 359 sgg.). Per ciò che riguarda Aristotele, in sostanza, Huffman si attiene alle

tesi del Frank, ulteriormente sviluppate dal Burkert: tutto ciò che Aristotele ci riporta sui pitagorici è largamente passato attraverso la rielaborazione dell'Accademia antica e manca di attendibilità.

Per un'operazione riduttiva di questo genere, peraltro, occorre distruggere la credibilità di alcuni frammenti tramandatici come filolaici che potrebbero indurre a conclusioni diverse o contrarie. Bisogna per esempio negare l'autenticità del fr. B 11 DK sul numero e sulla decade, così come quella del fr. B 12 DK sui corpi geometrici contenuti nella sfera del tutto, tanto per citare due fra i casi più significativi. Nel caso del primo, non si potrebbe certo asserire che tutti gli argomenti qui addotti appaiano probanti. Sappiamo così poco dello stile e delle forme della letteratura pitagorica antica che le semplici analogie con alcuni tratti di letteratura sicuramente pseudo-pitagorica (p. 347 sgg.) non sono in alcun caso indizi sicuri; giacché la letteratura pseudo-pitagorica potrebbe, in casi del genere, riecheggiare forme più antiche a noi ignote. Né il fatto che anche in Platone e in Speusippo si trovi l'esaltazione della decade-tetrade può indurci a ritenere il resoconto di Stobeo derivato da fonte post-platonica e post-accademica; la teoria della tetractide e del suo carattere sacro è arcaica, è attestata fin dai versi, generalmente ritenuti assai antichi, del *Carmen aureum*; il legame della tetrade con l'universo fisico attraverso le dimensioni delle forme geometriche è del tutto compatibile con quella geometria e stereometria pitagorica che precede certamente Platone e cui Platone attinge, giacché la stereometria del *Timeo* è mutuata da Platone, non è sua creazione originale, anche se da lui volta ad uso originale e proprio. E quanto al fr. B 12, se l'inautenticità di esso deve esser basata soprattutto sul riconoscimento di un 'quinto elemento' nella sfera considerata ὁλκάς ('nave oneraria'; mi attengo al testo tràdito accettato dalla Timpanaro Cardini, *Pitag.* II, p. 824) del tutto, bisogna dire che il sospetto (p. 393) si basa su di una suggestione fragile; il contenente o involucro del tutto non è un 'quinto elemento' alla maniera post-platonica e aristotelica, sì da poter far definire il passo «a post-Aristotelian forgery», e l'immagine della nave denota una notevole arcaicità, né, nonostante le emendazioni del Wilamowitz e poi del Burkert, mi sembra che vi siano ragioni sufficienti per respingere la lezione tramandata.

Huffman, come già Burkert, rifiuta di riconoscere Filolao, e più largamente il pitagorismo pre-platonico, nella teoria delle συστοιχίαι e afferma che Aristotele stesso la pone a contrasto con ciò che può considerarsi teoria filolaica in *Metaph.* A, 985 b 24 sgg. In realtà Aristotele pone a contrasto due teorie che già a suo tempo P. Merlan (in un importante articolo, a torto qui omesso nella bibliografia, comparso su *Parusia. Festgabe Hirschberger*, Frankfurt a.M. 1965) definì 'Monismus' e 'Dualismus', cioè la tendenza a far derivare le opposizioni da un principio che le supera e la tendenza a presentare le opposizioni del reale come non mediate. Questa seconda posizione è da Aristotele attribuita

con qualche incertezza ad Alcmeone (986 a 27 sgg.) e l'incertezza consiste nel fatto che Aristotele sembra considerare 'anche' Alcmeone sostenitore di essa e dichiara apertamente di non sapere se Alcmeone stesso ne sia il primo sostenitore o la mutui da 'altri' di cui non precisa l'identità. Ma l'altra, la teoria che fa discendere l'opposizione fondamentale delle due ἀρχαί, limite e illimitato, traducentisi poi in dispari e pari, da un primo definito ἀρτιοπέριττον, 'parimpari', perché origine comune dell'uno e dell'altro, e con essi di tutta la serie dei numeri, e con la serie dei numeri, per conseguenza, di tutta la struttura del reale, abbiamo buoni motivi per credere che sia teoria filolaica, in base a riscontri in testimonianze attendibili che ci dànno Filolao come autore della teoria dello ἀρτιοπέριττον (B 5 DK, da Giovanni Stobeo, *Eclogae*, I, 27, 7c), un frammento che anche Huffman (p. 177 sgg.) accetta come autentico. Quindi, se a Filolao non può esser attribuita la teoria 'dualistica' (per usare il vocabolario del Merlan) delle opposizioni, deve però essere attribuita quella tendenzialmente 'monistica'.

Sulla questione dello ἀρτιοπέριττον Huffman più oltre (p. 186 sgg.) presenta una sua spiegazione che non manca di originalità, al fine di chiarire certe difficoltà della tradizione antica. Questa non ci parla solo dell'uno (non numero, ma inizio della serie dei numeri) come, insieme, pari e dispari, e in quanto tale fonte di entrambi (teoria il cui più antico testimone è Aristotele, *Metaph.* 986 a 19-20; 1084 a 4) ma anche di un altro uso dell'espressione ἀρτιοπέριττον, in riferimento a quei numeri pari le cui metà sono dispari (per esempio il 6) e che quindi possono dirsi misti dell'uno e dell'altro genere; e che questa seconda teoria del 'parimpari' non debba esser considerata neopitagorica, come alcune fonti darebbero a credere, ma antica, sembra attestarlo il fr. 47 Rose di Aristotele, dal *De musica* dello pseudo-Plutarco. Huffman ne deduce che la condizione di 'parimpari' non è un caso particolare e unico del numero, come sarebbe indotto a credere chi lo identificasse esclusivamente con l'uno quale inizio della serie, ma una classe, una terza classe di numeri accanto al pari e al dispari, e che occorrerebbe quindi parlare piuttosto di ἀρτιοπέριττα. Questa proposta, che l'autore stesso dichiara del tutto congetturale (p. 190), è discutibile, per il fatto che trascura un tratto di mentalità arcaica evidente nella teoria dell'uno parimpari. L'uno non può essere infatti ἀρτιοπέριττον nel senso di 'even and odd numbers combined in ratios', come nel caso del 6 o del 10, pari divisibili in dispari; ma lo è nello stesso senso originario per cui l'androgino si pone a monte della divisione maschio/femmina, che nella tavola pitagorica delle opposizioni non a caso corrisponde alla divisione dispari/pari: lo è perché fonte unitaria e indeterminata dell'uno e dell'altro, contenente in sé entrambe le nature. Né si potrebbe considerare l'uno una 'combinazione' o un misto, essendo l'uno per definizione l'indivisibile. Perciò bisogna piuttosto ritenere che siamo di fronte, anziché a una 'classe di numeri' comprendente forme imparagonabili fra loro e di opposta natura, ad un

semplice uso linguistico, in virtù del quale il termine ἀρτιοπέριττον, usato per definire l'unità originaria, sarebbe stato poi applicato (se da Filolao o da altri, è impossibile precisare) anche a forme composite che con l'unità nulla hanno a che vedere. Del resto il passo dello Stobeo che forma il fr. B 5 parla di πολλαὶ μορφαί per l'uno e l'altro εἶδος (cioè per il pari e il dispari) e non per la terza forma, quella dello ἀρτιοπέριττον; e lo stesso Huffman (p. 178) traduce correttamente «of each of the two kinds there are many forms».

Molti altri punti di quest'opera meriterebbero di essere discussi. Quanto si è detto finora può già servire a dare un'idea di quanto essa sia ricca e stimolante; che non sia sempre convincente è nella logica delle cose, quando si tratti di materia così controversa. Gli studi su Filolao e il pitagorismo preplatonico ne ricevono certo un sensibile incremento.

MARGHERITA ISNARDI PARENTE

La Vita di s. Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di E. Follieri, Bruxelles (Subsidia hagiographica, n. 77, Société des Bollandistes), 1993, pp. LIV + 626.

Il testo che ci offre quest'*editio princeps* del *Bios* di s. Fantino il Giovane, tràdito incompleto nel ms. *Mosquensis graecus* 478 del Gosudarstvennyi Istoričeskij Muzej, è il frutto di un impiego di vastissimo respiro che non trascura nessuna delle problematiche paleografiche, linguistiche, filologiche e storiche, utili allo scavo critico. Si rende così accessibile al lettore moderno un'opera agiografica di taglio particolare, risultante di due diverse sezioni, l'una ambientata tra Calabria e Lucania, l'altra invece in Oriente — i due scenari cioè diversi e lontani, dove operò il santo protagonista. L'edizione, esemplare, consente agevoli letture trasversali per la generosità degli apparati, indici e sussidi di cui è dotata, così da configurarsi quasi con il carattere di un 'ipertesto'.

Tali qualità, cui si unisce la limpidezza del discorso, risaltano con immediata evidenza dalle rubriche degli *Indici* che riteniamo utile segnalare: alla *Prefazione* — pp. V-X — ed alla premessa bibliografica che si diffonde da p. XI a LIV — segue una ponderosa *Introduzione* di pp. 398, articolata in quattro sezioni. La prima riprende alla luce del *Bios* l'antico «problema dei santi calabresi di nome Fantino» (pp. 3-7), la seconda si sviluppa invece in sette capitoli di varia portata (pp. 9-292). Nel primo di questi si procede all'esame paleografico, approfondito e dettagliato, della tradizione manoscritta con riguardo alle abbreviazioni, all'interpunzione, all'ortografia, alle correzioni, ai *marginalia* (pp. 9-28). Si passa quindi al contenuto della *Vita*, di cui si anticipa un puntuale ed articolato compendio per capitoli (2., pp. 29-34), così da entrare nel vivo della specifica «struttura compositiva e temi agiografici» (3.: «*A. Laici e monaci. B. Angeli e demoni. C. I miracoli. D. La visione*», pp. 35-57); segue lo studio dell'ambiente geografico (4: pp. 58-75), del quadro storico (5: pp. 76-131), della lingua, analizzata in sette paragrafi secondo l'ortografia, la morfologia, la sintassi, la struttura del periodo, le figure retoriche, le clausole ritmiche, il lessico (6: pp. 132-272), per concludere con un'indagine sull'autore del *Bios* sotto il profilo della sua patria e dell'epoca, della sua conoscenza del mondo italo-greco, della sua cultura (pp. 273-292). La terza sezione (pp. 293-322) riprende e confronta gli altri scritti su Fantino il Giovane, e precisamente «la testimonianza delle *Vitae* di s. Atanasio Atonita, di s. Nilo, di s. Nicodemo» (pp. 293-302) e «la notizia del Sinassario» (pp. 303-322). La quarta sezione si incentra sul culto e sulla fortuna del protagonista nel mondo ellenofono (libri liturgici, iconografia ed onomastica) e nell'ambiente latino (pp. 323-398).

A coronamento di tale mole di indagini l'Autrice passa all'edizione critica del testo, corredata, oltre che della traduzione in italiano (pp. 399-471), di un commentario che mette a disposizione dei lettori un'ul-

teriore miniera di dati (pp. 473-555). Il lavoro si chiude con una serie di indici particolari: uno relativo alle forme, formule e vocaboli del commentario (pp. 557-564), un altro biblico (pp. 565 e s.), un *index verborum* (pp. 567-591) ed un ultimo — che precede quello generale — relativo ai nomi propri, ai manoscritti ed alle fonti (pp. 593-621).

S. Fantino, calabrese di nascita, appartiene a pieno titolo alla storia del monachesimo calabro-lucano come anche di quello tessalonicese, un cui esponente — secondo la ricostruzione dell'editrice — rimasto per noi anonimo, come del resto il cenobio dal quale proveniva, intese consegnarne le gesta alla posterità (p. 273).

In un arco di esistenza, stando al *Bios*, di 73 anni (c. 54), Fantino visse dagli 8 ai 51 tra cenobio ed anacoresi, nelle impervie solitudini della terra di origine, alle propaggini occidentali dell'Impero. Divenuto quindi fondatore di monasteri al Mercurion nel Nord della Calabria (p. 61), ricevette una chiamata da Dio che lo voleva a Tessalonica, dove si trasferì e si trattenne sino alla morte. «Le movimentate vicende dell'ultimo periodo della vita di Fantino avrebbero coperto», osserva la F., «un arco di tempo relativamente breve, di soli 22 anni: anni questi che l'avrebbero visto iniziatore della vita cenobitica al Mercurio, eremita a più riprese nelle solitudini calabro-lucane, monaco itinerante, oltre lo Ionio, attraverso il Peloponneso, l'Ellade, la Tessaglia, fino all'ultimo prolungato soggiorno tessalonicese» (p. 77).

Il *Bios*, sicuramente storico, nonostante la vaghezza della cronologia — qui esclusivamente relativa, come spesso accade nei resoconti agiografici — risulta ancorato a personaggi e ad eventi reali che consentono appigli alla cronologia assoluta: tali la profezia della presa di Larissa ad opera dei Bulgari nel 986 ca., che costituisce il *t.p.q.* per la redazione del nostro testo ed il *t.a.q.* per il viaggio del santo a Tessalonica (p. 79). Tenendo anche conto di relazioni ed incontri di Fantino — ad es. con l'asceta s. Fozio il Tessalo — che l'imperatore Basilio II nel 990 ottenne di avere al suo seguito, in qualità di padre spirituale, nelle sue campagne di guerra (p. 81) — o con il duca di Tessalonica Pediasimo (pp. 88-93), o ancora con s. Atanasio atonita fondatore della Grande Lavra e con s. Paolo I di Xeropotamou (p. 83) — la F. avanza la seguente proposta di datazione, che la *Vita* sia stata composta, «nella sua forma attuale, dopo il 986 e, probabilmente, prima del 996: il che è confermato dalla datazione assegnabile al codice. Tutto ciò ci riconduce alla seconda metà del secolo X, senza consentirci però di pervenire a proposte cronologiche precise» (p. 95).

Con il nostro *Bios* concordano le notizie su s. Fantino pervenuteci in due sinassari (v. i testi con traduzione alle pp. 306 e s. e 314 e s.): l'una ricorre nel sinassario costantinopolitano, dove fu inserita prima della metà dell'XI sec. (p. 303); l'altra deriva da questa ed è ulteriormente ridotta. Ci sono però delle indicazioni che non appaiono nella *Vita* e potrebbero essere a prima vista utilizzate per ricostruire a quale

parte del mondo bizantino appartenne l'autore del sinassario. Più precisamente, dobbiamo ai sinassaristi l'epiteto specifico di «giovane», riferito a Fantino, rispetto agli epiteti generici, ad es. «beato» e «santo», con cui lo designa l'agiografo della *Vita*. Un siffatto elemento, se presuppone in chi lo introdusse la conoscenza dell'omonimo santo calabrese, Fantino il Vecchio di Tauriana, detto il Cavallaro, noto da testi agiografici forse già dell'VIII sec. (p. 4), non risulta tuttavia discriminante per risalire al compilatore del sinassario, poiché il Taurianese era anche conosciuto almeno dal IX secolo nella *pars Orientis* dell'Impero «attraverso l'innografia con cui lo si celebrava il 30 agosto» (p. 311 e cf. p. 4). Un'altra divergenza di rilievo riguarda il ricordo — che manca invece nell'agiografo tessalonicese — delle incursioni saracene in Calabria: è lecito allora identificare il sinassarista con un italiota? È opportuno anche qui astenersi da affrettate deduzioni: non è da escludere infatti che l'epitomatore si sia rifatto ad un *Vita* più estesa della nostra o anche abbia introdotto un'aggiunta secondo un criterio di verisimiglianza (p. 312). Ma l'editrice ci propone un'originale ipotesi, che cioè il sinassarista abbia interpretato a suo modo un passo della visione che a Fantino in solitudine anacoretica fu concessa dei luoghi oltremondani, dove, a un certo momento, egli avrebbe incontrato «schiere di esseri scuri e selvaggi, fitti più di sciami d'api», i quali non gli diedero tregua sino alle porte del cielo (c. 30, p. 435): costoro erano chiaramente i demoni dell'aria, ma il sinassarista potrebbe averli intesi quali l'empia genia dei Saraceni, τὸ ἀλιτήριον τῶν Ἄφρων ἔθνος (p. 313 e cf. p. 306), i cui assalti e persecuzioni egli menziona dopo l'eremitaggio e prima della partenza di Fantino per l'Oriente.

Nell'ambito delle verifiche storiche che si devono alla F. ricordiamo la messa a fuoco della figura del duca Pediasimo, il quale risulta concretamente, anche se non precisamente, situabile in linee di famiglie locali, documentate soprattutto attraverso i sigilli e comunque in un periodo non anteriore all'XI o XII secolo. Sicché, accolta con pieno credito la notizia del *Bios* a lui relativa, la lacunosa serie dei duchi di Tessalonica guadagna un nome per la seconda metà del X sec., mentre il ruolo, al tempo stesso militare e civile, esercitato da Pediasimo varrebbe ad illuminare il persistere, all'epoca, delle antiche competenze ducali (pp. 88-93). Ed ancora la F. suggerisce che il dottissimo monaco Simeone, «eccellente nelle due filosofie», cui s. Fantino predice l'ora della propria morte (c. 52), debba identificarsi con quel «Simeone monaco e filosofo» autore di un encomio in onore di s. Demetrio assegnato invece dall'editore B. Laourdas al XIV sec.: la cronologia rispetto al Laourdas ne verrebbe anticipata di tre-quattro secoli (pp. 81 e s.).

La disamina storica è il frutto di sapienti contestualizzazioni e di raccordi tra le fonti. Ad esempio, l'analisi del *Bios* del santo reggino Elia lo Speleota (ms. *Mess. S. Salv.* 30, ff. 29v-49v), igumeno di Melicuccà, discusso iniziatore di Fantino alla vita monastica, svela dipendenze così

forti dalla *Vita Euthymii* di Cirillo di Scitopoli che la cronologia dell'agiografo ha tutta l'aria di essere ripresa dal modello. La F. ritorna sul problema dei rapporti cronologici tra i due santi, evidenziando il rischio di lasciarsi fuorviare dai *clichés* letterari presenti anche nella *Vita Fantini*: qui in particolare l'influsso di Cirillo è riconoscibile in vari passaggi relativi all'igumeno Elia con cui Fantino entrò in contatto. Le argomentazioni dell'editrice sono tali da disancorare la morte dello Speleota dalla data troppo bassa (960) finora attribuitale e da riproporre appunto lo Speleota come l'igumeno di Fantino; e ciò al di là dei grovigli che possono essere creati dalle topiche retoriche.

È soprattutto il confronto con la *Vita* del rossanese Nilo — laddove essa si interseca con quella di Fantino — a consentire collegamenti tanto più significativi in quanto i due autori non dipendono l'uno dall'altro (pp. 114-123). Giovano inoltre le *Vite* di s. Atanasio Atonita per lo spazio che fanno a Niceforo il Nudo, compagno di Fantino sin dalla partenza dal Mercurio (con la diversa destinazione dell'Athos) e, ancora, due note di codici criptensi, rispettivamente B.α.IV del sec. X e B.β.I, autografo di Nilo (pp. 124-125).

Nel complesso, componendo le molteplici tessere, la F. riesce a recuperare diverse date, stabilendo al 902 la nascita del santo; al sabato 14 novembre 974 il *dies natalis* (p. 130). Per usare le sue stesse parole: «L'esistenza di Fantino si estende dunque, anno più anno meno, all'incirca sui primi tre quarti del secolo X. Tra la morte di lui e la redazione della *Vita* nella forma a noi pervenuta (posteriore ... al 986 e anteriore al 996) dovettero intercorrere tra 10 e 20 anni» (p. 131).

È evidente che un'opera ecdotica così solidamente fondata offre un contributo di prim'ordine per indagini in più direzioni. Vorremmo sottolineare l'importanza che essa riveste per la storia di Tessalonica, in una fase in cui si registrava una diffusa crescita della domanda religiosa nell'Impero.

Il fenomeno è stato connesso — ad es., negli interventi di Evelyne Patlagean — con la ripresa urbana, generalizzatasi a partire dalla seconda metà del IX secolo. Fu allora che il monachesimo — rafforzato dalle prove iconoclaste, ma da sempre ritenuto sotto il profilo ideale avamposto dei valori cristiani e garanzia di santità — giunse ad affermarsi in un ruolo cittadino, s'intende nella forma cenobitica, di cui l'esempio più illustre e particolare era rappresentato da Studios a Costantinopoli. Ma, per focalizzare il discorso su Tessalonica — che, a dire il vero, era solo relativamente decaduta grazie alla felice posizione geografica (p. 85) — sul volgere del IX secolo la città risulta in stretti rapporti con l'Athos. È interessante in tale contesto esaminare la motivazione addotta dal *Bios* di Fantino in merito al viaggio che portò il santo dalla terra di origine all'altro capo dell'ecumene bizantina. L'anonimo autore insiste sulla divina chiamata (c. 33, 2-4) a differenza dell'agiografo della *Vita Nili*, ma allo stesso modo della *Vita Athanasii A* e della *Vita Atha-*

nasii B, o, in altri termini, come osserva la F., «nell'ambiente atonita si seguiva, per la biografia di Fantino, la versione tessalonicese, in cui si dava il massimo risalto al disegno provvidenziale per cui la città macedone era predestinata ad essere la mèta finale della vita terrena del santo» (p. 293, nota 3). Per volere dunque di Dio la seconda città dell'Impero faceva suo, per così dire, Fantino, e ciò sin dall'inizio, attraverso l'omaggio che le massime autorità vennero a rendergli all'arrivo, quando il santo si insediò in via provvisoria nella chiesa del «megalomartire s. Mena». Il testo lo esplicita con estrema chiarezza: «non appena *colui che era atteso giunse fra coloro che lo attendevano*, tutti a lui condusse la fama, e perfino colui che rivestiva la carica suprema nella città e l'arcivescovo in persona» (c. 37, p. 445).

Nella seconda sezione del *Bios* la figura di Fantino appare soprattutto caratterizzata dal τόπος del 'santo politico' (p. 36); egli opera cioè a favore della collettività, coniugando il severo ascetismo a lui consueto con un impegno pubblico, enfatizzato dal paragone del santo con una «spada a due tagli» «tra potenti ed umili, tra prepotenti e angariati» (c. 37, 14-15 e p. 36). Pur vivendo in un romitorio nella zona suburbana (che era, com'è noto, costellata di vari insediamenti monastici: p. 71), Fantino si mostrava disponibile a soccorrere materialmente e moralmente chiunque (p. 70): una volta si espose persino, col rischio di essere frainteso, con donne di malcostume (c. 48). L'arco della sua esistenza sembra improntato a un modello di santità in grado di mediare il vecchio e il nuovo, senza tensioni — come invece accade nell'esempio — richiamato in questo senso dalla Patlagean — dei 'solitari' repressi da Atanasio atonita, tra i quali era Niceforo il Nudo, il compagno di Fantino più sopra ricordato (*Sainteté et pouvoir*, in *The Byzantine Saint*, Univ. of Birmingham, London 1981, pp. 88-105: 93).

Nella vivace metropoli, eletta a nuova patria, Fantino sapeva valersi di una discrezione divinamente ispirata nel correggere storture commesse dalle stesse autorità (come un giudice o il duca Pediasimo), ma soprattutto si segnalava per il mirabile spirito profetico. La sua personalità risulta segnata dalla forza visionaria sin dalla fase calabro-lucana, quando venne gratificato, come già sappiamo, della più sconvolgente tra le rivelazioni: caduto infatti in estasi, fu rapito nei cieli, i cui segreti volle partecipare al «grande Nilo», recatosi a visitarlo, ed all'agiografo suo discepolo (cc. 30-32). Notevole, tra le profezie tessalonicesi di Fantino, è quella pronunciata per ultima, al momento del trapasso, al fine di mettere in guardia i sopravvissuti da uno sciagurato libro che sarebbe stato scritto da un Pietro Sclero — evidentemente eretico — la cui «ribellione» doveva comunque incorrere nella giusta pena (c. 53 e cf. pp. 93 e s.). Di singolare rilevanza per la città era stato un intervento profetico alla vigilia di un attacco bulgaro, allorché il duca aveva predisposto, sotto l'urgere del pericolo, la distruzione degli edifici suburbani, ma Fantino lo trattenne, avvertendolo di un miracolo che avrebbe tolto di

mezzo i nemici. Poiché per merito del santo lo stesso cenobio dell'agiografo scampò a un'inutile rovina (c. 49), non è da escludere che il *Bios* possa scaturire da un debito di gratitudine; tuttavia ogni ipotesi, in mancanza di dati, è destinata a rimanere tale e soprattutto, allo stato attuale delle conoscenze, non c'è modo di venire a capo di eventuali rapporti dell'asceta con il monastero (p. 72).

Un altro dei numerosi interrogativi che si vorrebbero sciogliere riguarda la «chiesa di Fantino» (p. 470/471) a Tessalonica, dove un giovane servo, scampato alla prigionia dei Bulgari, riconobbe la veridica icona del taumaturgo, che si era mosso dall'al di là per liberarlo (c. 61): l'anonimo ci informa che l'icona era stata eseguita da un pittore per il quale lo stesso Fantino aveva posato, in sogno, a Costantinopoli (c. 60) guarendolo dal morbo dell'idropisia. Può darsi che il sacro edificio fosse costruito sul luogo del romitorio dove il santo visse e fu sepolto (p. 73); il luogo poi sembrerebbe identificabile con la «celeberrima grotta tessalica» del Sinassario-Meneo *Paris. gr.* 1621 (pp. 73 e 318 ss.).

Per tali carismi Fantino si collocava tra i posti di spicco del santorale bizantino. Furono carismi maturati durante la prima fase dell'esistenza e messi poi a profitto in special modo dei Tessalonicesi, che l'agiografo ci fa conoscere nelle loro diverse stratificazioni, dagli ἄρχοντες ai miserabili agli emarginati. Nella città macedone, notoriamente contraddistinta da forti squilibri sociali, l'asceta calabro si trovò al centro di gravi antagonismi, sfociati addirittura in una rivolta (cf. p. 74), allorché si fece parte in causa contro le vessazioni di un giudice. Una volta falliti i ripetuti tentativi con cui aveva cercato di intaccarne la durezza di cuore, egli proruppe in una vibrante invocazione dell'ira di Dio perché distruggesse ciò che apparteneva all'insensato, «fino all'ultima pietra» (c. 40). Allora i cittadini si sollevarono in massa impadronendosi dei beni dell'iniquo funzionario, che li aveva schiacciati con la sua avidità, ed egli stesso sfuggì a stento al massacro. L'episodio, che meriterebbe un approfondimento sotto il profilo antropologico, ci appare comunque in consonanza con le tensioni tra potenti e diseredati, quali si riscontrano nell'arco della storia tessalonicese, «con manifestazioni», ricorda l'editrice, «attraverso i secoli di varia entità e portata» (p. 74).

Per proporre, a questo punto, un bilancio conclusivo, il trasferimento di Fantino in Oriente sembra trascendere l'aspetto geografico per arricchirsi di un significato ideale. La sua biografia mostra infatti, in certo modo, due distinte facce del monachesimo bizantino nel periodo considerato: la prima corrisponde al tipo del santo asceta di un'area periferica dell'Impero, come quella italogreca, provata da precarie condizioni di vita, che le scorrerie saracene rendevano ancor più critiche; l'altra rappresenta il passaggio ad uno stile monastico che diveniva, nel clima di una grande città orientale ed al contatto di nuovi indirizzi di spiritualità, diverso e più aperto, con forti innesti sociali. A Tessalonica, Fantino — santo non incolto, versato anzi nella dottrina parimenti che nelle pro-

dezze ascetiche, come il confratello rossanese Nilo, a lui carissimo (cf. p. 294) — contribuì a tenere alto il nome monastico, rivelandosi depositario dei valori cristiani, al di sopra della gerarchia ecclesiastica locale (da cui ricevette il deferente omaggio), ma in armonia con essa. Fu invece lui a prostrarsi al fondatore della Grande Lavra, s. Atanasio, e all'altro atonita Paolo I di Xeropotamou, di passaggio in incognito per Tessalonica, in quanto pensava di loro, come spiegò al discepolo Antipa, che «a mo' di un faro illuminano le solitudini» (c. 39, p. 447 s.).

Pur nella sua autonomia, il Fantino della sezione tessalonicese rappresenta dunque un tipo di santo che non fugge la città, ma sa fronteggiarne le insidie, in un momento storico in cui la ripresa e la fioritura urbana si combinano con la restaurazione dei valori ecclesiastici e si accrescono in generale le esigenze religiose. Nella Tessalonica dell'epoca questa complessa dimensione finisce per ispirare un monachesimo che, improntato dall'esperienza atonita, si pone in efficace rapporto dialettico con i centri del potere laico ed ecclesiastico.

FRANCESCA LUZZATI LAGANÀ

BIAGIO CAPPELLI, *Medioevo bizantino nel Mezzogiorno d'Italia ed altri saggi di storia e d'arte medievale*. Prefazione di E. ZINZI, Castrovillari (Edizioni «Il Coscile») 1993, pp. 529.

Il 19 novembre del 1991 è scomparso, più che novantenne, Biagio Cappelli, che aveva dedicato la sua lunga vita di studioso a ricerche sulla civiltà medievale della Calabria. Dobbiamo all'iniziativa di Emilia Zinzi la realizzazione di questo volume che raccoglie trentun articoli del Cappelli pubblicati in varie riviste — anche nella nostra — tra il 1921 e il 1969. La prima parte del libro (a cura di Vincenzo Cappelli), dedicata a ricerche di carattere storico, sotto i titoli «Monachesimo basiliano», «Rossano bizantina» e «Itinerari e paesaggi», riunisce dodici scritti sul monachesimo greco in Calabria e sulla vita culturale a Rossano in epoca bizantina e suggestive descrizioni di topografia storica del territorio calabrese, che Biagio Cappelli conosceva come pochi altri. Tuttora stimolanti e di gradevole lettura, questi articoli sono però sotto vari aspetti datati, poiché la crescita delle nostre nozioni sul monachesimo greco-calabrese, grazie alle recenti edizioni di testi relativi all'agiografia monastica italo-greca (a cura di M. Arco Magrì, E. Follieri e M.V. Strazzeri) (1) e di documenti d'archivio (a cura innanzi tutto del Guillou) (2), fa cambiare anche le interpretazioni storiche: invece di proporre un monachesimo bizantino immigrato in Sicilia e in Calabria sulla scìa dell'esercito di Belisario e durante il periodo dell'iconoclastia — ipotesi non corroborata da alcuna fonte né bizantina, né occidentale — le nuove fonti pubblicate ultimamente presentano un monachesimo prevalentemente autoctono, siculo-calabrese, emanazione della popolazione greca locale. Le nostre conoscenze sulla cultura dei monaci, del resto, sono state notevolmente arricchite dalle attente ricerche di S. Lucà sui manoscritti greci

(1) *Vita di S. Nicodemo di Kellarana*, a cura di M. ARCO MAGRÌ [Testi e studi bizantino-neoellenici, 3], Roma-Atene 1969; *La Vita di San Fantino il giovane*. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di E. FOLLIERI [Subsidia hagiographica, 77], Bruxelles 1993; M.V. STRAZZERI, *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: la Vita latina di Sant'Elia lo Speleota*, «Archivio per la Calabria e la Lucania», 59 (1992), pp. 1-108.

(2) A. GUILLOU, *Saint-Nicolas de Donnoso (1031-1060/61)*, [Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, I], Città del Vaticano 1968; ID., *Saint-Nicodème de Kellarana (1023/1024-1232)*, [Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, II], Città del Vaticano 1969; ID., *La Théotokos de Hagia-Agathè (Oppido) (1050-1064/1065)*, [Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, III], Città del Vaticano 1972; ID., *Le brébion de la métropole byzantine de Règion (vers 1050)*, [Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, IV], Città del Vaticano 1974; S.-G. MERCATI, C. GIANNELLI, A. GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès (1054-1264)*, [Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile, V], Città del Vaticano 1984.

di provenienza calabrese (3). Abbiamo inoltre imparato ad evitare il termine «basiliano» per designare una realtà monastica anteriore al XIII secolo (4).

Nella seconda parte del volume (a cura di Gianluigi Trombetti) sono raccolti articoli su temi di storia dell'arte calabrese e lucana, che riguardano l'architettura di chiese e castelli, i santuari rupestri, dipinti e sculture ubicati in cappelle e borghi della Calabria, le arti minori (croci, anelli, altri oggetti metallici) e perfino il costume popolare. Ogni singolo monumento e cimelio viene presentato tenendo sempre conto di un più ampio contesto storico: infatti uno dei grandi meriti di questo studioso è stato l'utilizzo delle opere d'arte anche in quanto fonti visive della storia calabrese. Dal momento che, durante i suoi continui pellegrinaggi nell'Italia meridionale, il Cappelli ha visto e descritto edifici ed opere d'arte che nel frattempo sono stati spesso modificati, spostati, quando non sono scomparsi, questi articoli costituiscono spesso preziose testimonianze di una Calabria sparita. Dispiace perciò che il volume sia privo di un indice dei toponimi che avrebbe certamente agevolato il lettore nello studio dell'ampio materiale presentato. Il libro si conclude con un utilissimo elenco bibliografico delle opere di Biagio Cappelli, che richiama all'attenzione molte interessanti pubblicazioni nascoste in riviste locali e volumi miscellanei.

VERA VON FALKENHAUSEN

(3) Per citare soltanto S. LUCÀ, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s. 22-23 (XXXII-XXXIII) [1985-1986], pp. 93-160.

(4) H. ENZENSBERGER, *Der Ordo sancti Basilii, eine monastische Gliederung der römischen Kirche*, in «La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo». Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. - 4 magg. 1969), [Italia Sacra, XXII], Padova 1973, pp. 1139-1151.

ANTONIO MOTTA, *Edita Inedita - Memorie di un itinerario di impegno meridionalista*, Archivio Lucano Studi Territoriali, Potenza, 1994, pp. XX-346 s.i.p.

Nel rimpianto sentito e sincero per la scomparsa immatura di Gaetano Cingari, mi sembra significativo, ed in certo senso emblematico, poter riprendere la collaborazione all'ASCL, che fu lui a propormi, con la consueta amichevole e cortese disponibilità, trattando di un tema e soprattutto di un personaggio e di un ambiente a lui particolarmente affine, la politicità obiettiva, impegnata, che scaturisce *naturaliter* da una seria professionalità tecnica, e deve perciò fare conti estremamente ardui con un altro tipo di gestione della politica, che è quello clientelare, demagogico, approssimativo, che ha condotto a rovina quella che si suol chiamare prima repubblica e con tutta probabilità è viceversa la repubblica vera, democratica, *tout court*, che oggi viene buttata a mare insieme, e col pretesto, dell'acqua sporca di Tangentopoli.

Noi tre, più o meno coetanei, intorno alla sessantina, che oggi ci qualifica ufficialmente «anziani» nel caramelloso eufemismo che presume di esorcizzare con un'etichetta verbale la realtà cruda della vecchiaia, noi tre, Cingari, Motta ed io, abbiamo creduto fermamente, tra gli anni cinquanta ed i primi sessanta, in questa repubblica democratica nata dall'antifascismo e fondata sul lavoro, e ne abbiamo auspicato, coadiuvando, per quanto le nostre forze e le nostre vocazioni ce lo consentivano, un'evoluzione ed un assestamento definitivi, che per Cingari e per me s'identificava largamente col centrosinistra, incontro storico fra gli «esclusi dal Risorgimento», emarginazione del totalitarismo comunista, rifiuto irreversibile del liberalismo borghese, mentre per il cattolico Motta si delineava una prospettiva più propriamente e consapevolmente utopistica, scaturita dalla *Pacem in terris* e della *Mater et magistra* ma aperta al mondo *beat* della contestazione sessantottesca, e perciò francescano-giacobina, «anarchico costituzionale», come egli stesso la battezza, etico-civile, in una parola, assai più e meglio che non distintamente politica, tale da dover oggi sostituire il «grido», cioè la documentazione, la testimonianza, di queste centinaia di pagine, diluite lungo un trentennio, al vero o presunto tramonto delle ideologie.

Queste ultime erano ben presenti al Motta giovane ingegnere di Laurenzana che nel 1967 entrava in servizio nell'amministrazione provinciale di Potenza dove sarebbe restato per ventidue anni, uscendone per sintomaticamente volontarie dimissioni, ed accumulando quel patrimonio di conoscenze e di osservazioni da cui è venuto fuori il suo meridionalismo tutto nutrito di fatti e di spregiudicato realismo, tali da correggere, o quanto meno diversamente sostanziare, il *pathos* utopistico della formazione culturale e psicologica di base.

Queste ideologie che conobbero una «fresca vitalità» negli anni settanta, Cingari era pienamente coinvolto in una politica riformista a

mezzo tra il regionalismo e l'europeismo, ed io ero passato al «sonno», spero non inerte, degli studi e delle centinaia di recensioni, che confido abbiano contribuito a mantenere aggiornata e rilevata la mia capacità di aggancio al reale, queste ideologie, dicevo, si sintetizzavano per Motta e per noi, ancorché con sfumature sempre più accentuate, nel nesso «pianificazione, programmazione, partecipazione», quest'ultima, scrive Motta con l'occhio forse volto all'oggi più che all'effettualità quotidiana di vent'anni addietro, affidata ad «una comunità riscattata dalla logica dei partiti e vincolata alle scelte volute dalla partecipazione popolare» fino alle soglie di «un federalismo che parta dalla rivitalizzazione delle autonomie locali», insomma una «sinistra possibile» che sapesse prendere il posto di quella ideologica messa in crisi dal terrorismo, dai compromessi di Berlinguer e dai dilaceramenti socialisti, tutti fenomeni ai quali Motta presta forse troppo scarsa attenzione.

Egli lavorava, intanto, e cominciava a scontrarsi nella realtà interpretativa e decisionale con quel «liberalcristianesimo», cioè con la gestione disinvolta, tradizionalistica~ notabilare, del potere, che egli aveva denunziato già giovane studente come responsabile di una trasformazione radicale e deteriore del cristianesimo «falsandone in pieno la dottrina e lo spirito di carità che lo anima».

Questo scontro avveniva in Basilicata, nella regione, cioè, che il mito efficientistico del meridionalismo alla Compagna, inurbamento e industrializzazione, aveva condannato a sparire sotto la divergente spinta megalopolitana di Napoli e di Bari, donde, già nel febbraio 1974, la reazione dell'ormai esperto funzionario della Provincia di Potenza, «rivitalizzazione dei nostri centri abitati come momento determinante di partecipazione della comunità insediata» da promuovere a duplice e coordinato livello «la Regione attraverso la politica di assetto territoriale, i Comuni attraverso la gestione democratica della delega».

Schietta fiducia, dunque, nel giovane istituto regionale, fiducia che induce l'A., ancora nel novembre 1976, a proporle un apposita consulta per la gestione del territorio che recepisca concretamente uno dei miti più suggestivi del decennio settanta, quello del comprensorio («Bisogna individuare un sistema di governi locali che consenta alla Regione di operare a livello di legislazione e che permetta di innestare l'azione della stessa a livello locale»).

Regione protagonista, comunque, anche quando, ed avviene ben presto, già nel successivo anno 1977, altri miti ben più vuoti e fuorvianti cominciano più o meno occasionalmente a sovrapporsi a quello del comprensorio, in primissima linea il turismo, che «sembra diventato la chiave di volta per la soluzione di problemi plurisecolari».

Uno di questi ultimi è rappresentato dal Sarmento, a ridosso del calabrese Pollino enfatizzato negli anni del prepotere manciniano, che pare voler dar la mano a quello di Colombo in Basilicata attraverso una demagogia che l'A. non condivide affatto senza integrazione con i com-

prensori circostanti ed opportuno potenziamento di strutture locali ai limiti del collasso, soprattutto in tema di comunicazioni.

Il Nostro vorrebbe riprendere ed ampliare il cruciale argomento nella prima conferenza nazionale dei trasporti, nell'ottobre 1978, ma l'articolazione partecipativa comincia a scricchiolare, solo una ventina di Comuni su 130 rispondono ai suoi questionari, egli deve limitarsi a formulazioni di massima, ancorché documentatissime e di capitale importanza, in prima linea l'esigenza di un piano regionale dei trasporti, quindi la razionalizzazione dell'esistente rete viaria minore, che si configura d'ora in poi come il *censeo autem* dell'A., fino alla sua riproposizione critica del passato, a suffragare il passaggio di Motta dall'attività professionale alla ricerca storica vera e propria.

I poli di sviluppo degli anni sessanta hanno infatti per lui ceduto definitivamente il passo, con o senza la Regione, ad una valutazione complessiva e globale del territorio, che già nel dicembre 1973 Motta aveva delineato alla DC in termini schiettamente politici, «ruolo determinante» della Regione nell'assetto territoriale attraverso l'individuazione definitiva di aree forti da assumere quali «poli di servizi» e due divergenti direttrici fondamentali quale conseguenza di questa pregiudiziale, «riqualificazione urbana dei centri abitati ... spopolamento integrale e rimboschimento di tutte le aree che, solo per ragioni geomorfologiche, non hanno possibilità di conservarsi se non con notevole sperpero di risorse».

Queste direttrici hanno un nemico comune, il privatismo esasperato «che, generalmente, è il supporto di tutte le cause perturbatrici e di degradazione del territorio» sì da determinare quell'arretratezza delle aeree interne che, l'A. mutua volentieri, ed a più riprese, la formula severissima dell'amico e conterraneo Alberto Lacava, «non è un fenomeno di ritardo in un sistema che progredisce ma il prodotto del tipo di progresso che il sistema realizza».

Arretratezza programmata, in poche parole, o quanto meno consapevole e cosciente, per affrontare la quale, al di là di un'altra delle etichette ad effetto degli anni settanta, la comunità montana, malamente sostituita al comprensorio, ed innestata alla meglio sul turismo, «non basta dire che l'ente Provincia deve sopravvivere come ente autonomo ma occorre reinventarne le funzioni istituzionali, non essendo sufficiente, soltanto, chiedere, avere e gestire le deleghe della Regione» (aprile 1974).

La politicità intrinseca e coinvolta di tutta la presenza di Motta nella Basilicata degli anni settanta viene ribadita con forza in quello che è probabilmente il suo intervento più compatto ed organico del decennio, quello prospettato alla CISL nel novembre 1975, denunzia spietata del campanilismo e della conseguente «guerra tra poveri», Rionero contro Melfi, Lauria contro Lagonegro, Pisticci contro Bernalda, critica al ruralismo grettamente demografico che ancora aduggia i cosiddetti piani regionali di programmazione e di sviluppo, ridimensionamento

della portata dirompente delle strade a scorrimento veloce, mancata individuazione delle zone da vincolare e salvaguardare, nonché, su tutt'altro versante, di quella da destinare alla ventilata ed auspicata università, che in tal modo corre rischio di degradarsi ad ennesimo mito, come probabilmente sarebbe avvenuto senza la «provvidenza» del terremoto.

«Perché un processo di sviluppo nasca e si avvii — conclude Motta, con l'occhio attento alla fascia jonica, agli appetiti che vi si concentrano settorialmente da fuori regione, all'esteriorità superficiale delle cosiddette soluzioni autostradali — è necessario individuare una funzione per la Basilicata nel quadro dell'evoluzione di tutto il Mezzogiorno e, quindi, del riequilibrio generale dell'assetto meridionale»

Ma esso, già così precario, viene letteralmente fatto saltare, nei fatti e più ancora nelle interminabili strumentalizzazioni, dal sisma del 23 novembre 1980, che non a caso segna obiettivamente l'inizio della parabola discendente, ed avvertita angosciosamente come fallimentare, nell'impegno civile e politico del Nostro.

Il forte accento sugli aspetti naturalistici, la preminenza della conservazione sulla produzione, la condanna della megalopoli, l'esaltazione del decentramento, tutto ciò che, ancora nel giugno 1979, sembrava poter costituire «la nuova filosofia della pianificazione territoriale» ben al di là della programmazione economica fine a sé stessa (e con sullo sfondo, magari, quella «vertebrale» ferroviaria Metaponto — Foggia ad «interpretare» la valle del Bradano che rimane, forse, il più cospicuo tra i sogni rimasti nel cassetto di Motta) si dissolve con estrema rapidità, dopo un primo sintomatico appello alla Chiesa nell'aprile 1981 («allargare la base del consenso ...con la rivalutazione dell'organizzazione parrocchiale ed interparrocchiale») ed un articolo per «Il Mattino» nell'anniversario del terremoto, novembre 1981, che, significativamente, non viene pubblicato («Si preferisce la gestione dell'emergenza, in un paese dell'emergenza continua, rispetto al recupero dell'ordinario»).

Non a caso l'attivissimo ed infaticabile Motta tace ora per quasi quattro anni, maturando l'atteggiamento psicologico e culturale che lo condurrà al disimpegno burocratico.

Quando parla, nel novembre-dicembre 1985, è per salvarsi correttamente l'anima rispetto agli estremismi ambientalistici che non esitano a vellicare il campanilismo deteriore o per rivolgersi informativamente, ma senza esternare giudizi particolari, ai suoi amici cattolici, anche in merito ad un tema di grande rilevanza, quale «la verifica della inattualità e inconsistenza della variante generale del PRG di Potenza».

Tutt'al più, si comincia ad avvertire nel funzionario il ricorso sempre più sistematico ed approfondito alle fonti storiche, come nel caso del bell'intervento del dicembre 1986 all'incontro sulla viabilità comprensoriale dalla conservazione allo sviluppo (la via Herculia da *Potentia* a *Grumentum* quale antecedente della ferrovia centrale lucana) o di quello del novembre 1987 a Genzano, che «rivisita» modernamente la *querelle* tra

D'Errico e Racioppi all'indomani dell'unità come punto di raccordo e di partenza imprescindibile per l'intera impostazione del problema.

Appare in questo intervento, mi sembra per la prima volta, e grazie ad una «scoperta» archivistica dell'ottimo Gregorio Angelini, il nome illustre di Carlo Afan de Rivera, grazie al quale il Nostro entrerà egregiamente nel campo degli studi *tout court*, come si è riferito a suo tempo su queste pagine medesime.

Ma, anziché soffermarci sul Motta «militante» anni novanta, sul quale anche in questo volume abbondante ed interessante è la documentazione, preferiamo aver fatto conoscere in qualche misura ai lettori il funzionario fin qui rimasto nell'ombra, e cioè, lo ripetiamo, il politico utopista e più o meno anarchico, che nel febbraio 1990, a pochi mesi dal «getto della spugna», prendendo la parola nella nativa Laurenzana, ricordava pateticamente di «aver sognato, spesso in treno, vie senza curve per un territorio senza frane», la ragione, insomma, assurdamente coniugata con la fede, che per secoli aveva spinto i pellegrini sugli itinerari dei pellegrinaggi mariani a Viggiano ed a Picerno, pittorescamente e dottamente ricostruiti nel convegno di Potenza del maggio 1993 ma con l'occhio ormai definitivamente, e non certo con letizia, rivolti ad un remoto passato, sentito forse più vicino e più toccante che non l'amaro presente.

RAFFAELE COLAPIETRA

LUIGI MAZZEO, *I D'Andrea marchesi di Pescopagano*, Loffredo Editore, Napoli, 1994, pp. 173, L. 22.000.

L'A. avrebbe fatto ottima cosa se si fosse fatto ispirare esclusivamente dalla *pietas* per l'importante e significativa località della Basilicata che gli ha dato i natali, ricostruendone le vicende feudali settecentesche dopo che alla lunga signoria dei Gesualdo conti di Conza e poi principi di Venosa erano sottentrati precisamente i D'Andrea.

Il capitolo ad esse dedicato è infatti senza paragone il più interessante del volume, anche se non particolarmente originale, e guastato da alcune mende che rivelano l'approssimativa familiarità dell'A. con la prospettiva storica vera e propria, i Caracciolo che «uscirono di scena dalla zona del Vulture» senza che se ne specifichino le gravissime motivazioni (la fellonia ai tempi del Lautrec), i Carafa che da Stigliano «controllarono la politica dell'Italia meridionale» il che è alcun poco sproporzionato, pur dandosi il debito luogo all'eminenza di quel ramo cinquecentesco della potente famiglia, i Revertera principi anziché duchi della Salandra, e così via, a non parlare delle notizie storiche sulle dinastie feudali di Basilicata, che, secondo l'A., sarebbero «poche e romanzesche», giudizio quanto meno sprovveduto ed iniquo, senza che qui occorra fare nomi.

Il problema dell'estensione del marchesato, che si mantiene irrisolto per tutto il periodo di permanenza dei D'Andrea, dal 1697 al 1808, la «tirannide» del primo feudatario Gennaro che si manifesta nelle forme tradizionali del fitto degli erbaggi a greggi forestiere ed a condizioni proibitive, l'incetta baronale dei molini, le infondate pretese giurisdizionali sull'insigne abbazia di S. Lorenzo di Tufara, tutto ciò ci delinea un quadro provinciale tutt'altro che singolare, lo ripetiamo, ma pur degno di attenzione, anche per la considerazioni che faremo tra breve, e che viene opportunamente arricchito da un lato dalla riproduzione del verbale 14 dicembre 1809 della commissione feudale, che tutto il problema richiama e sintetizza con esemplare chiarezza, dall'altro dal testo latino e versione italiana del carme che nell'agosto 1857 l'abruzzese Quintino Guanciali, che aveva sposato Maria Teresa D'Andrea, indirizzò da Pescopagano a Giulio Minervini, tipico esempio di «mistificazione» idillica ed arcadica di uno stato di fatto che dagli «abusi feudali» stava scivolando, attraverso il paternalismo proprietario, verso la soluzione borghese, con tutte le inesorabili tensioni del caso.

Senonché è proprio la sorella di Maria Teresa, Carolina, a suggerire all'A. un *excursus* conclusivo che snerva i risultati della monografia settecentesca, questa dama intraprendente e dinamica che va sposa meno che trentenne al quasi ottuagenario principe Barberini di Sciarra, ne ha un figlio (o gran bontà ...) che nasce postumo, si getta a capofitto nella febbre edilizia romana postunitaria, ne è travolta al pari del figlio Maffeo dopo le sue turbinose esperienze di viaggiatore, parlamentare e uomo d'affari, muore vecchissima nella più desolata indigenza.

Sembrerebbe, se non fosse vero, un racconto d'appendice a forti tinte, tanto più in quanto nel 1863 Carolina vi inserisce (ed è questo l'argomento dell'*excursus*) un episodio non chiaro, che fu fatto passare come di spionaggio, donde per lei un processo ed un'assoluzione prevedibilmente clamorosi, ma che senza dubbio rivelava contatti torbidi ed inquinanti con ambienti borbonici la cui sconfinata miseria morale e pochezza culturale e politica risaltano ancora una volta a luce meridiana.

L'A. viceversa, invaghito della sua eroina, ne enfatizza il ruolo di vittima, facendo debordare nel letterario e nello psicologico piuttosto alla buona quello che è se non altro un grosso e grave episodio di malcostume.

Ma l'ambizione storiografica dell'A., ovviamente, non si concentra qui, bensì nei capitoli introduttivi, che narrano la storia dei fatali fratelli D'Andrea, Francesco e Gennaro, il quale ultimo è l'acquirente di Pescopagano che introduce in Basilicata le tutto sommato abbastanza mediocri esperienze signorili e baronali della famiglia.

L'ambito della recensione, e su argomento che di massima, se fosse stato sfruttato a dovere e nello specifico quadro feudale settecentesco, è estraneo, o quanto meno marginale, rispetto ai fratelli D'Andrea, m'impediscono di soffermarmi su un tema che mi ha appassionato a lungo e

che negli ultimi anni mi è costato molte amarezze, senza che qui convenga informarne ed affliggerne il lettore.

Basterà dire che l'A., facendo cenno rispettoso della mia biografia 1981 di Francesco D'Andrea, si tiene peraltro, quanto a prospettive critiche, rigorosamente nell'ambito di Raffaele Ajello e della sua scuola, che, legittimamente dissociandosi dai risultati interpretativi di quel lavoro, l'hanno però anche sistematicamente e scorrettamente ignorato *tout court*, presentando come «scoperte» più o meno inedite testi e spunti da gran tempo da me sottoposti all'attenzione degli studiosi.

Non soffermandomi perciò più che tanto su questo deplorevole episodio di malcostume accademico, mi limiterò a ricordare per parte mia all'A. che gli *itinera* di Francesco e di Gennaro vanno tenuti accuratamente distinti, e non subordinando il secondo al primo, come una tradizione troppo superficiale, inaugurata a ragion veduta da Francesco, e non adeguatamente corretta e ribaltata a tutt'oggi, nonostante i miei ripetuti suggerimenti, ha fatto dannosamente credere.

Francesco, per dirla in soldoni, è obiettivamente e tecnicamente un protagonista della vita pubblica, un «savio», che peraltro la nevrosi di un temperamento difficilissimo (e non soltanto l'ostilità dei «malvagi»!) restringe in un isolamento tormentoso, rispetto al quale la «carriera» non è che uno sfogo esistenziale a più di sessant'anni, ed una parentesi fallimentare, Gennaro è un «ministro» con una fortissima preparazione culturale, un uomo del sistema dal principio alla fine e dalla testa ai piedi, per il quale la soluzione feudale (sui cui retroscena ci sarebbe molto da ridire, ed iò ho ridetto, senza che mi si sia a sufficienza ascoltato) non è che il pennacchio autorizzante al *mos nobilium*, più o meno come il marchesato di Biscardi o il ducato di Argento, non già l'investimento a monte del quale, come per Francesco, rimane sempre e soltanto l'avvocatura, l'individualismo indispensabile, la consulenza preziosa, il «venerato oracolo», per dirla con linguaggio ottocentesco.

Perdoni l'amico lettore questa brevissima *extravagantia*, adeguata tuttavia, a mio credere, ad ammonire l'A. a non riecheggiare pedissequamente formule e luoghi comuni, ad astenersi piuttosto da temi complessi e controversi ed a concentrarsi con miglior frutto su quelle indagini municipali per le quali manca il materiale ed è necessario scavare con inesausta perseveranza.

RAFFAELE COLAPIETRA

GIUSEPPE CARIDI, *Popolazione e territorio nella Calabria moderna*, Laruffa Editore, Reggio Calabria, 1994, pp. 199 s.i.p.

Con un titolo forse un po' troppo generico e vagamente alla moda l'amico A. raccoglie opportunamente alcuni suoi scritti recenti quasi tutti editi, che si pongono strutturalmente e metodologicamente a mezza

strada tra la ricerca più serrata e documentata che fin qui dobbiamo all'A. medesimo, quella su Santa Severina, e l'indagine *in fieri*, dalla quale molto è lecito attendersi, anche alla luce delle succose anticipazioni che qui se ne forniscono, sulla famiglia Ruffo.

Se un'osservazione critica di metodo è da rivolgersi ad una parte almeno della silloge essa è quella di essersi circoscritta troppo angustamente all'approfondimento di una fase socio-economica sia pure estremamente rappresentativa, come quella rappresentata dal catasto onciario, o in genere dalle rilevazioni settecentesche, dedicando non più che qualche riga all'*iter* dei due secoli successivi, che ha segnato spesso un radicale ribaltamento rispetto alla situazione del XVIII secolo, vedasi il caso esemplare e divergente di Seminara e di Gioia, in un'area geografica all'interno della quale, al di là del macroscopico fenomeno Palmi, che è dirompente un po' per tutti gli equilibri tradizionali, andrebbe considerato a dovere anche quello tutto ottocentesco di Rosarno sulla traccia delle bonifiche dei Nunziante.

Altra riserva di massima attiene all'impostazione eccessivamente espositiva, ed a volta quasi divulgativa, di questi sondaggi, quasi che l'A. rifuggisse dall'ulteriore stadio interpretativo come qualche cosa di troppo ambizioso, e comunque da rinviare a miglior tempo di maturità o di ulteriore acquisizione documentaria.

Questo tipo di riserva mi sembra evidenziabile soprattutto a proposito del primo fra i saggi qui raccolti, che è anche quello innestato su una più ampia piattaforma di escavazione archivistica, quello sui capitoli matrimoniali calabresi cinque-secenteschi, che si limita in sostanza ad una schedatura esemplificativa, senza porsi problemi che balzano all'occhio dal succedersi stesso, e dall'articolarsi, delle schede, il ruolo della terra e specialmente dei censi, ad esempio, all'interno della dote (e correlativamente, s'intende, quello del contante), la rarità delle *mésalliances*, la relativa mobilità sociale, accennate, queste ultime, ma troppo di sfuggita, sicché non se ne colgono a sufficienza gli elementi eventualmente dinamizzanti un ambiente ed un costume per altri riguardi pesantemente tradizionalistici.

Questo tradizionalismo, ad opportuna correzione di generalizzazioni del Galasso divenute ormai canoniche a proposito della Calabria cinquecentesca, viene stigmatizzato vivacemente dall'A. per quanto concerne la gestione degli immensi possessi di S. Stefano del Bosco alla vigilia del soggiorno calabrese di Carlo V ma, anche qui, senza agganci con le confinanti realtà carafesche dei duchi di Nocera e dei marchesi di Castelvetere che, essendo tra le più aggressive e proterve di quei decenni, avrebbero potuto costituire un chiaroscuro istruttivo nei confronti dell'immobilismo monastico.

Questa protervia caratterizza esemplarmente il rilancio cinquecentesco dei Ruffo qui proposto in un lavoro inedito che anticipa la ricerca di più ampio respiro e che, pur circoscrivendosi in questa sede a Nico-

tera e ad altri feudi minori, raccoglie le pagine più vive e stimolanti dell'intera silloge.

Certo, l'*exploit* dei Ruffo, e soprattutto di Vincenzo, è legato alla seta, e questo impone approfondimento adeguato sia dell'incontro-scontro in merito con i Pignatelli e col ruolo commerciale di Monteleone sia del crescere anche mercantile di Calabria Ultra a fine Cinquecento in aggiunta alla tradizionale preminenza produttiva ed a minacciare l'altrettanto canonico primato commerciale di Cosenza.

È tutta la Calabria, insomma, che si muove intorno ai Ruffo, prova ne sia il coinvolgimento che nelle loro vicende si realizza nei riguardi di un patrimonio Bisignano ormai dissestato da mezzo secolo, ma che Tiberio Carafa valorizza e rilancia proprio grazie ad un matrimonio Ruffo, facendo riassumere indirettamente anche alla città un peso ed un ruolo che si sarebbero avvertiti fino a Masaniello (tutt'altro è invece da dirsi per il legame nuziale con i Carafa di Nocera, che contribuisce senza dubbio alla parabola discendente dei Ruffo, a partire dal 1630 circa, che l'A. anticipa a grandi linee, limitandosi per il momento a pubblicare gli interessanti apprezzi di uno specialista autorevole quale Onofrio Tango, precisamente alla vigilia immediata di Masaniello: che cosa significasse poi il rapporto di Nicotera con i remoti, estranei e tutt'altro che brillantissimi Di Capua principi della Riccia nel basso Molise è un tema tutto da chiarire).

Passiamo quindi all'accennato contrappunto tra Gioia e Seminara, una città illustre, quest'ultima, fatta oggetto di recente di un apposito convegno di studi, che l'A. esamina nella persistente articolazione settecentesca subito prima del tracollo del 1783 (e con un riferimento ai Grimaldi che, a parte la coltivazione dell'olio, è poco più che enunciativo, mentre andrebbe forse seguito monograficamente) ma che in realtà aveva cominciato a perdere il suo ritmo fin da quando gli Spinelli avevano massicciamente trasferito i propri interessi a Cariati ed in Calabria Citra, donde l'emergere di un patriziato locale che andrebbe appunto studiato intorno ai Grimaldi, che era sufficiente a difendere l'autonomia e la vitalità cittadine ma inadeguato a prendere la testa di un'approssimativa modernizzazione, un parallelo con Tropea che forse varrebbe la pena di tener presente.

La silloge è conclusa da uno studio sulla proprietà ecclesiastica settecentesca nel marchesato di Cotrone che raddoppia al 25% la media calabrese stimata dal Placanica (attenti, ancora una volta, alle generalizzazioni!) e da uno particolarmente stimolante sui collegi gesuitici in Calabria che, oltre a ridimensionarne la prosperità rispetto a quella davvero straripante degli ordini regolari, ne sottolinea il dinamismo finanziario, specie a Reggio nella gestione di una terra ottima, ed in una prospettiva produttivistica programmata che richiama le aziende gesuitiche di Capitanata studiate da Lepre e dalla Sinisi.

Ci auguriamo perciò che l'amico A., accanto alle fortune cinque-

secentesche dei Ruffo, s'induca a non trascurare quelle sei-settecentesche dei Gesuiti, allargando l'indagine su campo nazionale in modo da cogliere la «filosofia», i concetti direttivi, che la Compagnia ha ben chiari in campo economico non meno che negli altri svariati della sua molteplice attività.

RAFFAELE COLAPIETRA

AA.VV., *Catanzaro storia cultura economia*, Rubbettino Editore, 1994, pp. 414 L. 82000.

La Banca Popolare di Crotone conclude con questo volume la serie di monografie dedicate ai capoluoghi della Calabria, in mezzo ai quali si è inserita ovviamente la stessa Crotone, ed a cui seguiranno Vibo Valentia e Rossano.

La collana, scientificamente parlando, e fatta la dovuta parte al mecenatismo più o meno lungimirante e disinteressato dei promotori, si deve all'iniziativa ed all'intraprendenza di Fulvio Mazza, un giovane studioso cosentino che già si era fatto conoscere ed apprezzare per alcuni saggi complessivi nell'ambito nazionale della sinistra democratica, e che ha creduto opportuno (anche una scelta come questa meriterebbe qualche riflessione in chiave di mentalità e d'ambiente) collaborare senz'altro con i dichiarati *potentes* di turno anziché avventurarsi tra le procellose ed arbitrarie impennate della carriera universitaria, ovvero languire in un oscuro e poco gratificante lavoro di dissodamento civile.

Questa precisazione si è fatta con tutta chiarezza *in limine* perché a chiunque sfogli il grosso volume, tipograficamente senza dubbio elegante, balza all'occhio la sfasatura fortissima che si avverte tra l'uno e l'altro contributo della silloge, la divulgazione ed il pittoresco prevalendo purtroppo più volte sul rigore critico, e questo anche a livello significativo di corredo illustrativo, che oscilla tra riproduzioni originali e pregevoli e banalità oleografiche da cartolina illustrata.

Codesta sfasatura, è bene avvertirlo subito, si avverte principalmente a danno di quei secoli sui quali inutilmente da gran tempo si attende qualche cosa di serio nell'ambito della storiografia municipale catanzarese (e qua e là regionale calabrese) e cioè i trecento anni pressoché esatti che intercorrono tra Carlo VIII e la Cassa Sacra, anni che non a caso, e quasi si trattasse di *quantité négligeable*, sono stati affidati all'esame, e diciamo meglio alla disinvolta e caricata narrazione, dell'unico non catanzarese fra i collaboratori del volume, il quale dà prova di sé nella modesta ed antiquata forma che era sfortunatamente lecito aspettarsi da lui.

Debbo peraltro aggiungere, anche qui preliminarmente, che neppure sull'elemento di struttura tradizionalmente forte e caratteristico della storia sociale catanzarese, e cioè l'arte della seta con connessa atmosfera

«popolare» (preferisco questo termine, anche filologicamente, a quello di democratica, la democrazia a mio avviso essendoci stata, diciamolo con una battuta, esclusivamente prima di Demostene e dopo Rousseau) si riesce a fare consistenti passi avanti documentari, sicché studiosi insigni come il Placanica a p. 28 parlano di una città «che da almeno quattro secoli vantava un primato nell'arte della seta» e giovani stimati ricercatori come Domenico Cersosimo, all'altro capo del volume, a p. 333, parlano di «manufatti in seta famosi ed esportati in tutto il mondo» ma poi, quando si viene a definire i confini di questo mondo, si rimane all'incirca al gran padre Oceano di foscoliana memoria, e, bibliograficamente parlando, si resta ai venerandi Pontieri e Monti, che pubblicano tra il 1924 e il 1929, a Rinieri Zeno senza data ma più o meno di quell'epoca, quando non addirittura a Faraglia 1883 ed a Marincola 1880, l'unico autore, quest'ultimo, che si occupi *ex professo* dei capitoli dell'arte della seta (ma non della produzione!) gli altri inserendo la trattazione in un più ampio discorso di carattere istituzionale.

Posti questi chiarimenti indispensabili, ed auspicando cordialmente per la cara Catanzaro un Placanica *alter* che faccia luce modernamente critica sull'incontro-scontro con gli Aragonesi, sul periodo della «triste reina», sulla vita ecclesiastica (troppo radicalmente assente in tutto il volume), sul capoluogo d'udienza, su Masaniello e così via, fino a riattaccarsi alla metà Settecento di Umberto Ferrari, diremo senza esitazione che il contributo più originale ed impegnato della silloge è, prevedibilmente, quello in senso lato di Emilia Zinzi, mentre si debbono constatare risultati disuguali, dovuti agli scompensi ed all'articolazione ingrata della materia trattata, nel saggio peraltro anch'esso pregevole, a livello di novità e di proposta, di Renato Nisticò sulla cultura novecentesca a Catanzaro.

Scontato infatti il carattere intelligentemente sintetico delle introduzioni *naturaliter* affidate a Placanica ed a Bevilacqua rispettivamente per il medioevo e l'età moderna, e quella contemporanea, si ha la sensazione che Carvello per l'Ottocento e Cozzetto per il secolo successivo si siano tenuti ad una ricostruzione delle vicende politiche in senso essenzialmente cronachistico, senza adeguati approfondimenti interpretativi, cronachismo che è anche nel contributo economico del citato Cersosimo (si pensi alla trascuratezza assoluta per una figura dominante del panorama politico ma soprattutto economico, agricolo e bancario di fine Ottocento come Bernardino Grimaldi, erede, attraverso il padre Luigi, di una tradizione culturale e civile tutta inconfondibilmente catanzarese) ma che in questo caso è supportato da una splendida raccolta ed analisi di dati, i quali, per così dire, parlano da sé.

L'infaticabile studiosa che è la Zinzi ha alle sue spalle tutto un retroterra d'indagini di cui ella stessa è stata protagonista, sicché il discorso che va da *Scolacium* alle origini bizantine nel IX secolo di Catanzaro, dalle *tres tabernae* della cronaca normanna (ecco la necessità

di non lasciarsi sfuggire i rapporti con Taverna e Tiriolo anche in età moderna) alla fondamentale costituzione della diocesi in dialettica con Squillace ed in organica connessione con la contea (fin dalle origini la determinante presenza del potere centrale, ben sottolineata anche da Placanica), il discorso storico medievale, dicevamo, si dipana, in modo stringente e persuasivo, con al centro quella S. Maria di Zarapoti della quale proprio la Zinzi è benemerita quanto a scoperta e valorizzazione.

Quello che mi piacerebbe vedere approfondito, invece (ma, ripeto, la componente ecclesiastica è pressoché espunta dal volume, a parte alcune stringate didascalie) è il tema della prestigiosa presenza francescana a Catanzaro, soprattutto a livello vescovile, lungo quell'intero Trecento durante il quale i Minori non godevano davvero, ed a buon diritto, del favore del papato avignonese, una presenza destinata a culminare a fine Quattrocento, tra l'altro con i vescovi umbri Geraldini, familiarmente legati agli Aragonesi, con l'insediamento dell'Osservanza non a caso in quella direzione nord che è un po' la bestia nera dei contemporaneisti, a cominciare da Bevilacqua, per il soffocante strozzamento che ha portato alla struttura urbana, ma che a me sembra una vocazione più o meno artificiosa, e tuttavia di lungo periodo, su cui appunto sarebbe il caso di far luce in età moderna, la *tabernae*, la Sila, Cosenza, che evidentemente esercitano un richiamo più forte delle pianure e delle spiagge, abbandonate *et pour cause* alla malaria ed al contrabbando.

In periodo murattiano (siamo costretti ad un «salto» vertiginoso per i motivi addotti più sopra) nascono il liceo e l'arte tipografica, e qui l'argomento si fa davvero intrigante, da un lato a causa del prestigio assolutamente eccezionale e monopolizzatore del primo fino ai giorni nostri (sembra che a Catanzaro non sia mai esistita un'istruzione tecnica, con i relativi insegnanti piovuti da mezza Italia), dall'altro per il ritardo altrettanto sconcertante nell'introduzione della stampa a Catanzaro (1811) ritardo ben presto sanato da un prodigioso *boom* perfettamente in linea con la funzione burocratica, la struttura professionistica e la vocazione retorico-umanistica della città, ormai assodate in modo durevole.

Il lungo periodo otto-novecentesco, l'abbiamo detto, non si presta a particolari osservazioni, dato il taglio informativo che Carvello e Cozzetto hanno dato ai loro contributi (qualche esempio *e contrario*, si forniscono le vedute interne del singolare palazzo del singolarissimo Achille Fazzari ma nulla si dice della sua personalità tanto rappresentativa, si cita qua e là la massoneria ma senza maggiore attenzione ad un *collant* indispensabile della vita pubblica calabrese «transpartitica» fin ben addentro il fascismo, si accenna ai referenti nazionali calabresi di quest'ultimo, Maraviglia, ma anche Bianchi e Razza, senza differenziazioni ulteriori, non si sottolinea il significato esemplare della «vittoria» dello Stato sul partito rappresentato dal prefetto Randone a fine anni venti secondo un modello diffusissimo nei confronti tanto del notabilato quanto dell'intransigenza in camicia nera, e così via).

Cozzetto fa peraltro molto bene a sottolineare il ritardo con cui il podestà Domenico Larussa è costretto ad affrontare il problema del piano regolatore nel pieno di una crisi sociale (1933) che fa prevalere obiettivamente e di gran lunga, a petto delle valutazioni propriamente urbanistiche, quelle concernenti il malessere della popolazione, che viene tuttavia affrontato con metodi paternalistici che non esitano a far ricorso agli sventramenti ed ai ghetti pur di conseguire il preminente risultato igienico (il successivo decennio di ordinaria amministrazione di Fausto Paternostro rispecchia una situazione nazionale ma a Catanzaro senza alcun consistente risultato alle spalle, il trapasso congeniale ed omogeneo da un certo fascismo ad una certa democrazia cristiana che assorbe e svuota l'illusoria egemonia notabilare liberal massonica in chiave giuridica avrebbe meritato ben altro approfondimento).

In questi decenni, e fino alle soglie dei tempi nostri, Nisticò articola il suo arduo tentativo di ricostruzione culturale a Catanzaro, e lo fa, ripetiamo, con esiti importanti, si pensi all'assenza di una ricerca storico-sociale a Catanzaro lungo l'intero ventennio fascista, al parternalismo notabilare di Sinopoli ed al conformismo pascoliano di Casalinuovo, che anticipano tanti successivi atteggiamenti e comportamenti compromissori, non ultimo il «volemose bene» dialettale di Patarì, a Bosco e De Nobili come due faccie complementari di un ripiegarsi sostanzialmente contemplativo su una Catanzaro esistenziale, ai più recenti studiosi che quest'atteggiamento hanno elaborato ed esasperato fino alle soglie dell'inquietudine e dell'angoscia affermatesi in modo irresistibile, davvero profondamente, visceralmente catanzarese, con tutto ciò che di utopistico e profetico ciò comporta, sulla loro originaria asettica professionalità di ricercatori.

Veniamo finalmente a Cersosimo e qui, l'abbiamo detto, sono i numeri a farla da padrone ed a rifiutare ogni possibile confutazione, salvo qualche silenzio che avrei preferito non dover rilevare, l'università, ad esempio, che in tutto il volume è poco più che un fantasma, e che va invece valutata non soltanto come conferma forte della tradizionale dipendenza di Catanzaro dall'esterno, con tutte le penalizzazioni pubbliche e tutti i vantaggi privati del caso, ma altresì come grossa occasione di ulteriore elefantiasi del terziario e di lettura del tutto particolaristica così del tessuto urbano come del territorio.

«Una funzione socio-produttiva Catanzaro dovrà presto inventarsela» conclude Cersosimo su quella linea profetico-utopistica a cui poc'anzi si faceva cenno: ma intanto alla ricchezza ed all'opulenza statistiche della Catanzaro anni novanta fanno riscontro il 76% di disoccupazione giovanile femminile, il 66% del totale degli occupati ammassato nel settore pubblico, i 20 Km. «di manufatti edilizi privi di geometrie urbanistiche visibili e di razionalità abitativa» in cui consiste la Catanzaro odierna dalle più impervie pendici presilane al mare finalmente «scoperto» nel modo più approssimativo e col risultato più caotico pos-

sibile, a cominciare dal *boom* edilizio scriteriato degli anni settanta (con relativa connotazione criminale, altra parola *tabù*, quest'ultima, in tutto il volume) che aveva condotto all'assurdo di un numero di stanze, 125 mila, superiore a quello dei centomila abitanti.

Queste cose vanno dette e ripetute con grande chiarezza e grandissima severità.

Fin dalla prima volta che vidi Catanzaro dal lido, mi apparve, molto diversa da Chieti con cui di solito la si paragona per posizione geografica, a cominciare da Galanti, come una sorta di fiabesco castello d'Atlante a cui appressarsi col senso del mistero ed il brivido della scoperta.

Ma poi, purtroppo, man mano che ci si avvicina, viene da augurarsi quel che accadde a Bradamante «e a un tratto il colle Riman deserto, inospite ed inculto; Né muro appar né torre in alcun lato, Come se mai castel non vi sia stato».

Ahimé, Catanzaro c'è ancora.

RAFFAELE COLAPIETRA

NOTIZIARIO

Una iniziativa editoriale

Un editore di Oppido Mamertina, Domenico Barbaro, prese anni fa la felice iniziativa (in accordo con l'allora direttore dell'ASCL, Gaetano Cingari) di ristampare anastaticamente i volumi costituenti le prime dieci annate dell'«Archivio», divenute ormai rarità bibliografiche. Sono usciti finora i primi due volumi, e la pubblicazione dovrebbe avere periodicità semestrale, sì che in cinque anni si possano avere nuovamente a disposizione queste annate preziose, certo le più importanti nella vita di questa rivista.

L'iniziativa, della quale il comitato direttivo dell'«Archivio» si rallegra vivamente, è stata illustrata il 15 giugno 1995 in seduta dell'Accademia Nazionale dei Lincei; una nota in proposito uscirà in uno dei prossimi fascicoli dei «Rendiconti» dell'Accademia.

Una nomina

Margherita Isnardi Parente è stata nominata il 2 luglio 1995 socio benemerito della Deputazione di Storia patria per la Calabria. L'interessata, che ben conosce i limiti delle proprie benemerenze, accoglie questa nomina con riconoscenza nella memoria del padre Giuseppe Isnardi, come segno di una continuità ideale. La partecipazione alla vita della Deputazione significherà, ci auguriamo, un più fecondo scambio, in avvenire, fra l'ANIMI e la Deputazione stessa, e fra le due riviste che ne sono l'espressione, l'ASCL e la «Rivista Storica Calabrese».

INDICE

NOTIZIARIO

Finito di stampare nel gennaio 1996
dalla Tipografia della Pace
00186 Roma - Via degli Acquasparta, 27

COLLEZIONE DI STUDI MERIDIONALI

Fondata da Umberto Zanotti-Bianco

A CURA DELL'ASSOCIAZIONE NAZIONALE PER GLI INTERESSI DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA (ANIMI)

EDITORI LATERZA

SALVEMINI G.: *Carteggio 1912-1914* (a cura di E. Tagliacozzo), 1984.

CINGARI G., GALASSO G., ROSSI-DORIA M., SACCO L., JANNAZZO A., ZANOTTI-BIANCO U.: *Giustino Fortunato*, 1984.

SALVEMINI G.: *Carteggio 1914-1920* (a cura di E. Tagliacozzo), 1984.

CARDINI A.: *Antonio De Viti De Marco. La democrazia incompiuta 1858-1943*, 1985.

FRANCHETTI L.: *Condizioni Economiche e amministrative delle provincie napoletane. Appunti di viaggio - Diario del viaggio* (a cura di A. Jannazzo), 1985.

ISNARDI G.: *La scuola, la Calabria, il Mezzogiorno* (a cura di M. Isnardi Parente), 1985.

SALVEMINI G.: *Carteggio 1921-1926* (a cura di E. Tagliacozzo), 1985.

BARBAGALLO F., BARONE G., COLOMBO A., D'AURIA E., FORTE F., LACAITA C.G., MONTELEONE R., MONTICONE A., ROSSI-DORIA M., SERRA E., SOMOGYI G., VENERUSO D.: *Francesco Saverio Nitti. Meridionalismo e europeismo* (Atti del Convegno, 1984), 1985.

AMENDOLA G.: *Carteggio 1897-1909* (a cura di E. D'Auria), 1986.

JANNAZZO A.: *Sonnino meridionalista*, 1986.

DORSO G.: *L'occasione storica* (a cura di C. Muscetta), 1986.

DORSO G.: *Dittatura, classe politica e classe dirigente* (a cura di C. Muscetta), 1986.

ZANOTTI-BIANCO U.: *Carteggio 1906-1918* (a cura di V. Carinci), 1987.

AMENDOLA G.: *Carteggio 1910-1912* (a cura di E D'Auria), 1987.

NITTI F.S.: *Il Mezzogiorno in una democrazia industriale. Antologia degli scritti meridionalistici* (a cura di F. Barbagallo), 1987.

SALVEMINI G.: *Carteggio 1894-1902* (a cura di S. Bucchi), 1988.

COMPAGNA F.: *Il meridionalismo liberale. Antologia degli scritti* (a cura di G. Ciranna e E. Mazzetti), 1988.

CHECCO A., D'ANTONE L., MERCURIO F., PIZZINI V.: *Il Tavoliere di Puglia. Bonifica e trasformazione tra XIX e XX sec.* (a cura di P. Bevilacqua), 1988.

ZANOTTI-BIANCO U.: *Carteggio 1919-1928* (a cura di V. Carinci e A. Jannazzo), 1989.

SALVEMINI G.: *Socialismo, riformismo, democrazia* (a cura di E. Tagliacozzo e S. Bucchi), 1990.

La Questione Meridionale ne «Il Mondo» di M. Pannunzio (a cura di F. Erbani), 1990.

ROSSI-DORIA M.: *Gli uomini e la storia - Ricordi di contemporanei* (a cura di P. Bevilacqua), 1990.

RUINI M.: *Le opere pubbliche in Calabria, 1906-1913* (a cura di G. Cingari), 1991.

LA MALFA U.: *Il Mezzogiorno nell'Occidente. Antologia degli scritti e dei discorsi* (a cura di G. Ciranna), 1991.

SALVEMINI G.: *Antologia di scritti storici* (a cura di E. Tagliacozzo e S. Bucchi), 1992.

BIBLIOPOLIS

COLAJANNI N.: *La condizione meridionale. Scritti e discorsi* (a cura di A.M. Cittadini Ciprì), 1994.

FRANCHETTI L.: *Politica e mafia in Sicilia. Gli inediti del 1876* (a cura di A. Jannazzo), 1995.

SALVO C.: *Giurati, feudatari, mercanti. L'élite urbana a Messina tra Medioevo ed età moderna*, 1995.

Pietro Gobetti e gli intellettuali del Sud (Atti del Seminario, 1993), 1995.