



R. DEPUTAZIONE ROMANA
DI STORIA PATRIA



Istituto Grafico Tiberino, Via Gaeta 14 - Roma
(Officine Grafiche - Tivoli)

NUOVA SERIE: VOL. X

ANNATA LXVII

FASCC. I-II

ARCHIVIO

della

R. Deputazione romana

di Storia patria

VOL. LXVII

X DELLA NUOVA SERIE



Roma

Nella sede della R. Deputazione alla biblioteca Vallicelliana

1944

PREMESSA

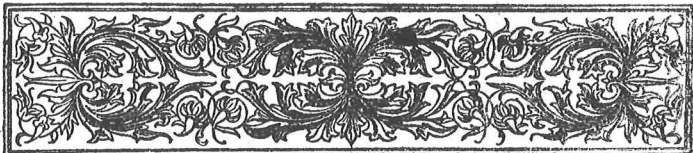
Assumendo in qualità di Commissario straordinario la direzione della Giunta Centrale per gli Studi Storici e degli Istituti da essa dipendenti, trovai pronta per la stampa questa « Miscellanea in onore di Pietro Fedele ».

Era debito imprescindibile verso la memoria del valente studioso, che avevo avuto a collega nell'Ateneo torinese dal 1908 al 1914, verso i colleghi ed amici che avevano voluto onorarlo e che alle sue onoranze avevano contribuito con tanto zelo, verso gli Istituti a cui Egli aveva dedicato tanta parte delle sue energie, il pubblicare questo volume. Né il dissenso anche profondo dai suoi atteggiamenti politici poteva impedire il compimento di tale dovere e la pubblicazione di questo complesso di lavori, i quali tornano ad onore, non meno dell'opera sua di studioso e di maestro, che degli Istituti da cui sono stati promossi.

Possa questo volume, di cui solo contingenze esteriori hanno ritardato la pubblicazione, contribuire a richiamare l'attenzione del pubblico colto su quelle discipline storiche che il compianto Maestro coltivò ed amò e dare presagio ed inizio a quella promettente ripresa delle pubblicazioni scientifiche dei nostri Istituti storici che, dopo il doloroso periodo di crisi da noi attraversato, auguriamo.

GAETANO DE SANCTIS

MISCELLANEA STORICA
IN MEMORIA
D I
PIETRO FEDELE



IN MEMORIA DI PIETRO FEDELE

Dopo la scomparsa di Pietro Fedele (9 gennaio 1943), sotto gli auspici del R. Istituto storico italiano per il Medio Evo e della R. Deputazione romana di Storia patria si costituì un Comitato esecutivo per le onoranze alla memoria dell'illustre estinto.

D'intesa con la Presidenza dei due Istituti il Comitato propose: a) che le consuete riunioni scientifiche della Deputazione già indette per la primavera del 1943 (28 aprile-3 giugno) fossero quest'anno coordinate per la materia ad onorarne la memoria e che le comunicazioni esposte o presentate nelle varie tornate, raccolte nei voll. LXVII-VIII dell'*Archivio* della Deputazione, fossero a lui dedicate dai due Istituti che Egli aveva diretto per tanti anni ed ai quali aveva dato tanto incremento con l'opera sua di studioso; b) che la prima tornata di esse (28 aprile 1943) fosse riservata alla sua commemorazione, oratore Raffaello Morghen, già scolaro a Roma del Fedele, ed ora ordinario di storia moderna all'Università di Perugia; c) che si curasse, infine, di costituire presso l'Istituto storico italiano per il Medio Evo una « Fondazione Pietro Fedele » intesa a promuovere quegli studi storici sul Medio Evo che da lui ebbero massimo impulso e a stabilire premi annuali da conferirsi a giovani laureati in discipline storiche che intendano dedicarsi a ricerche di storia medioevale.

COMMEMORAZIONE. Ebbe luogo il 28 aprile nell'aula Alessandrina della « Sapienza » alla presenza di autorità accademiche, numerosi amici e discepoli e i familiari dell'Estinto.

FONDAZIONE FEDELE. Le sottoscrizioni raccolte dal Comitato esecutivo in tutta Italia dal febbraio 1943 hanno finora raggiunto la somma di L. 380.958,50, che fu in parte (Lire 326.722) convertita in rendita consolidata 5% acquistata al prezzo di L. 65,30 per un capitale nominale di L. 500.000, da intestarsi alla Fondazione Fedele, ed in parte (L. 54.256,80) depositata nella Banca Commerciale, sede di Roma, via Plebiscito, libretto 8019 del 15 maggio 1943. La sottoscrizione è tuttora aperta. L'elenco dei sottoscrittori con le relative sottoscrizioni è presso l'Istituto storico italiano per il Medio Evo (P. dell'Orologio, 10, ore 16-18) a disposizione degli interessati. Fin dal dicembre 1943 è stata rivolta domanda al Ministero della Pubblica Istruzione (con lo schema di Statuto approvato dal Comitato, dall'Istituto e dalla Deputazione, 10 dicembre 1943) perchè promuovesse gli atti necessari alla istituzione in Ente morale della Fondazione. La stessa Banca Commerciale, depositaria dei titoli e della somma residuale, ha comunicato (24 marzo 1944) che avrebbe provveduto alla intestazione richiesta non appena pervenga l'approvazione ministeriale.

MISCELLANEA DI SCRITTI STORICI SUL MEDIOEVO. L'iniziativa del Comitato di dedicare alla memoria dell'illustre estinto una Miscellanea di scritti di allievi e di amici ebbe subito il consenso dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e della Deputazione Romana di Storia Patria, i due istituti che dal 1930 ebbero Pietro Fedele come loro attivo presidente. Riservando alla raccolta due annate del periodico di questa Deputazione, l'*Archivio*, in cui Pietro Fedele pubblicò la massima parte dei suoi scritti e che è dedicato a illustrare il campo specifico degli studi che Egli coltivò e promosse, essi hanno inteso che, anche dopo il 9 gennaio 1943, le loro pubblicazioni si integrassero a vicenda e continuasse e si perpetuasse con esse quella unità di pensiero e di opere, che, pur nella diversità dei campi, fu il costante proposito del defunto, nell'incitare tutte le energie degli studiosi alla ricerca e alla illustrazione dei monumenti della storia patria.

I lavori che qui si pubblicano furono presentati o comunicati dai loro autori nelle adunanze scientifiche della Deputazione tenute nei giorni dal 28 aprile al 3 giugno 1943, o inviati precedentemente per contribuire a un volume che,

per iniziativa di antichi e recenti discepoli, doveva essere presentato a Pietro Fedele in occasione del suo ritiro dall'insegnamento.

Nel dare alla stampa questa raccolta i due Istituti intendono commemorare, nel nome di Pietro Fedele, la tradizione scientifica della scuola romana di Ernesto Monaci, alla quale lo Scomparso dette tanto contributo di opere e tanto lustro.

Nella circolare inviata per la raccolta dei fondi necessari alla Fondazione Fedele, il Comitato si era impegnato ad inviare ai sottoscrittori l'estratto ricordo della Commemorazione. L'impegno si è potuto adempiere finora soltanto per i residenti in Roma: per il resto d'Italia sarà fornito non appena le comunicazioni interne saranno interamente ripristinate.

SCHEMA DI STATUTO

PER LA « FONDAZIONE PIETRO FEDELE »

Art. 1. Con le somme raccolte a cura di un Comitato di discepoli e di amici per onorare la memoria di Pietro Fedele, viene istituita presso il R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo la « Fondazione Pietro Fedele », col fine di assegnare, interpretando il desiderio manifestato più volte dal compianto Maestro, borse di studio a giovani che intendano approfondirsi negli studi sul Medioevo.

Art. 2. Il patrimonio della Fondazione è costituito:

a) dalla somma di Lire 500.000 investita in titoli di Stato intestati al 5 per cento;

b) dalla somma di Lire 26.754,55 depositata presso la Banca Commerciale; Sede di Roma, Agenzia di via del Plebiscito (P. Venezia), libretto n. 8019 in data 15 maggio 1943, residuo della sottoscrizione tuttora aperta ai fini della Fondazione;

c) da ogni ulteriore somma che potrà essere versata da privati o da Enti ai fini della Fondazione stessa.

Art. 3. Con i redditi del patrimonio della « Fondazione » saranno assegnate ogni anno per pubblico concorso borse di studio a giovani, laureati da non più di un biennio nelle Università del Regno, i quali con lavori editi o manoscritti mostrino di avere buone disposizioni e adeguata preparazione per gli studi sul Medioevo.

Art. 4. La Commissione giudicatrice sarà composta di cinque membri. Il Presidente dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo ne sarà Presidente di diritto e designerà due componenti della Commissione scegliendoli fra i membri del R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Gli altri due componenti della Commissione saranno scelti dal Ministro per l'Educazione Nazionale fra i professori di storia medioevale e moderna delle R. Università del Regno.

Art. 5. Il Consiglio direttivo dell'Istituto Storico Ita-

liano per il Medioevo fisserà ogni anno il numero e l'ammontare delle borse di studio, emanerà il bando di concorso e assegnerà i vari temi di studio ai singoli vincitori.

Art. 6. Le borse di studio della « Fondazione Fedele » potranno essere prorogate allo stesso studioso non oltre il secondo anno. I concessionari delle borse non potranno assumere altri uffici nè altri impegni di lavoro senza l'autorizzazione del Presidente dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo.

Art. 7. Le eventuali somme non erogate per concorsi andati deserti, o per mancata aggiudicazione delle borse, andranno, a giudizio del Consiglio direttivo del R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo, ad aumentare il capitale della Fondazione o ad aumentare il numero delle borse da mettere a concorso nell'anno successivo.

Art. 8. Le spese per l'amministrazione della Fondazione e per i compensi alle Commissioni giudicatrici saranno a carico della Fondazione stessa.

Letto ed approvato il 10 dicembre 1943 dal Comitato esecutivo e dal Consiglio dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo.

Per il Comitato
Firmato: R. MORGHEN

Per l'Istituto Storico
Il consigliere anziano
Firmato: V. FEDERICI



COMMEMORAZIONE DI PIETRO FEDELE

*tenuta il 28 aprile 1943 nell'aula Alessandrina alla
Sapienza dal Prof. R. MORGHEN*



Non so rievocare la figura di Pietro Fedele senza che « la cara e buona immagine » del Maestro mi si presenti, con intensità e rilievo particolari, quale mi apparve in due momenti della mia giovinezza ormai remoti nel tempo, anche se vivi sempre nel ricordo: nel dicembre del 1915, quando Egli tenne la sua prolusione al corso di Storia moderna nell'Università di Roma, e in un'estate lontana, nell'occasione di una visita alla torre di Pandolfo Capodiferro alla foce del Garigliano.

In quel giorno del 1915 Egli si rivelò subito alla nostra stupita ammirazione di scolari come il Maestro impareggiabile. Lo rivedo ancora alto sulla cattedra, nel pieno vigore delle sue forze, con quel suo modo di porgere atteggiato a un senso d'innata dignità, e lo riedo ancora parlare di Cola di Rienzo con quella sua bella voce, chiara e squillante, con

quella parola calda e contenuta, sobria ed eletta, che era l'espressione viva del suo equilibrio interiore, del suo spirito armonioso e fervido, della sua cultura, della sua umanità.

Nell'estate del 1929, alle foci del Garigliano, dinanzi alla torre di Pandolfo, che si erge torva sulla placida serenità del paesaggio fluviale, a una folla di amici convenuti per l'inaugurazione della chiesa dell'Annunziata di Minturno, da Lui fatta degnamente restaurare, quella stessa inconfondibile voce, resa ancor più calda dall'intima commozione, scandiva i rozzi versi dell'epigrafe dedicatoria del monumento nei quali riecheggia, in pieno secolo X, il ricordo sacro dell'alta poesia di Virgilio. E se quella prolusione accademica, che doveva avere un valore addirittura determinante per la mia stessa vocazione scientifica, m'aveva mostrato Pietro Fedele studioso, oratore, docente in uno dei suoi momenti più felici, quella gioconda festa paesana e quella visita all'antico monumento, solitario dinanzi al mare infinito, mi rivelarono per la prima volta i più profondi ed intimi motivi ispiratori della sua vita spirituale.

Due momenti che racchiudono veramente il significato di tutta la sua opera. La quale fu illuminata da due grandi amori: Roma e la sua terra natale; e fu indirizzata soprattutto a due grandi fini: la ricerca scientifica e un'azione ispirata a caldo amor patrio e a profondi sensi di cristiana e umana solidarietà.

Roma, l'oggetto costante della sua passione d'italiano, di studioso, di cattolico, diede un alto significato ideale a tutta la sua opera di scienziato e di maestro. L'attaccamento tenace alla sua gente e alle tradizioni della sua terra, fulgida di naturali bellezze e ricca di storia, dette un contenuto vivo e concreto a

quell'incontenibile bisogno di attuare praticamente la sua volontà di bene, che fu il carattere peculiare del suo spirito costruttivo ed operoso.

Nato a Minturno circa settanta anni fa, Pietro Fedele fu educato nell'ambito della famiglia a quel senso di sanità morale e di dura disciplina che era il retaggio prezioso di una solida razza di agricoltori. E specialmente per opera del fratello maggiore e suo primo maestro, Mons. Salvatore Fedele, poi Rettore del Seminario di Gaeta, Egli crebbe nello spirito di una religiosità semplice e schietta, avvivata da fervore di opere e da sentimenti di umana pietà.

Compiuti gli studi ginnasiali nel Seminario di Gaeta, il giovanetto, che aveva rivelato doti naturali d'ingegno vivace ed acuto, fu inviato a Roma, dove scolaro di Orazio Marucchi all'Apollinare, nel culto devoto per le antichità cristiane ispiratogli dal maestro, venne in contatto per la prima volta con una grande tradizione di studi storico-archeologici, quella di Giovanni Battista De Rossi, tradizione che non doveva essere senza importanza per la sua formazione. Ma le influenze decisive per la sua vocazione di studioso le subì alla Sapienza, alla scuola di Ernesto Monaci, dal 1890 al 1894. Poichè il Monaci, oltre al dominio completo di tutti i campi della filologia romana e dell'erudizione, possedeva le qualità di un autentico maestro. A lui spetta il merito di aver largamente promosso negli studi italiani quel metodo critico-filologico che, già durante il fiorire della grande storiografia germanica del secolo XIX, aveva affinato e reso più precisi i mezzi dell'indagine storica e aveva saldamente fondato ogni ricostruzione sul documento, criticamente vagliato e restituito nel suo integrale e autentico valore. A Ernesto Monaci, e insieme

ad Oreste Tommasini e al conte Ugo Balzani, spetta anche il merito d'aver sollecitato dal governo del tempo la creazione dell'Istituto Storico Italiano, avvenuta nel 1883, e di aver fondato nel 1876 la Reale Società Romana di Storia Patria, due istituti il precipuo compito dei quali doveva essere appunto la pubblicazione e l'illustrazione delle fonti storiche d'Italia e di Roma, secondo il nuovo metodo critico-filologico.

Scuola di serio e duro lavoro doveva essere quella di Ernesto Monaci.

Chi conobbe anche fuggevolmente il grande Maestro non può più aver dimenticato il suo volto austero, il temperamento rigido e incapace di abbandoni, la intransigenza morale, il carattere aristocratico di tutta la sua attività. Egli ignorava non solo il grande pubblico delle piazze e dei caffè, ma anche quello dei salotti e delle anticamere dei potenti. Solitario e sdegnoso aveva dato al suo lavoro quasi il carattere di una disciplina monastica, tutto volto com'era alla ricerca della verità, sia pure nella forma modesta dell'accertamento di un dato. E appunto in questo suo distacco da ogni interesse che non fosse quello della scienza pura, e da ogni aspirazione di successo che non fosse quello della sua ricerca, era la grande forza morale senza la quale nessun magistero diviene praticamente efficace.

Pietro Fedele doveva trovare alla scuola del Monaci quasi il completamento naturale della sua prima formazione. Certo, l'abito della ricerca paziente, completa, precisa, la riluttanza ad affermare quanto non fosse saldamente e sicuramente accertato, la diffidenza contro ogni forma di faciloneria e di diletterismo, il completo disinteresse nel lavoro scientifico, furono gli atteggiamenti che il giovane scolaro derivò

in parte dal Maestro e che, uniti alle qualità del suo ingegno e del suo temperamento, dovevano poi dare compiuto rilievo alla sua figura di studioso.

Significativo a questo proposito è il fatto che Egli, allontanatosi nel 1898 dall'insegnamento medio nel quale era entrato nel 1895 a Roma (essendo poi trasferito negli anni successivi ad Arpino, Sezze, Velletri) per compiere un periodo di alunnato nella scuola storica istituita presso la Reale Società Romana di Storia patria, dopo aver esordito nel campo degli studi con due lavori d'erudizione: « Di un preteso dominio di Giovanni VIII nel ducato di Gaeta » e « Indugi del duca di Guisa e preparativi di guerra del duca d'Alba nel 1577 », ambedue datati dal 1896, si sia dedicato interamente ed esclusivamente alla edizione e alla illustrazione di quei cartarii monastici che dovevano rinnovare ed estendere notevolmente le nostre conoscenze sulla storia medioevale di Roma dall'XI al XIV secolo.

Del 1895 è la pubblicazione delle carte del Monastero dei SS. Cosma e Damiano, e del 1903, 1904, 1906, in un nuovo periodo di dispensa dall'insegnamento, come comandato presso la Biblioteca Valli-celliana, è l'edizione del Tabularium di S. Maria Nova, del Tabularium di S. Prassede e delle carte di S. Maria in Monastero. E fra l'una e l'altra di queste pubblicazioni è tutta una fitta serie di note erudite, su scoperte archeologiche, su particolari documenti o monumenti, pubblicati per la prima volta o illustrati con novità assoluta di risultati; su chiese, famiglie e magistrature di Roma; su vescovi e duchi della Campania. Basterà ricordare gli studi « Per la topografia del foro romano nel medioevo », « La battaglia del Garigliano dell'anno 915 ed i monumenti che la ri-

cordano », i lavori sul Catalogo dei duchi di Napoli, quelli su « Le famiglie di Anacleto II e di Gelasio II » e su « Il leopardo e l'agnello di casa Frangipane », sulle relazioni tra i conti di Tuscolo e i principi di Salerno, sull'era e la storia del senato romano, sui vescovi di Sora. Lavori tutti nei quali Pietro Fedele rivelava grande perizia di ricercatore, fine ed equilibrato senso critico, doti elette di espositore e, soprattutto, il dominio pieno di un metodo d'indagine, e la conoscenza completa di un vasto materiale documentario di grande importanza storica. A conclusione di questo decennio d'intensa attività scientifica che già l'aveva fatto ritenere degno della cattedra universitaria nel 1906, dopo aver insegnato storia nei licei di Potenza, di Benevento e di Napoli, Egli aveva pubblicato nel 1911 quelle sue « Ricerche per la storia di Roma e il papato nel secolo X » che rappresentano ancor oggi l'opera sua più significativa e feconda di risultati. In essa Egli sfatava per sempre leggende consacrate da lunga tradizione, sulla cosiddetta pönocrazia romana del secolo X, riduceva a contorni storici più precisi e verisimili le figure di Teodora, di Sergio III, di papa Formoso; metteva per la prima volta in evidenza partiti politici e grandi famiglie della Roma papale e del secolo X; ripresentava, in una nuova e più chiara luce, la storia medioevale di Roma, in uno dei suoi momenti più torbidi e complessi, e apriva, nello stesso tempo, la via ad una comprensione più approfondita e sicura della parte che spetta alla influenza della tradizione di Roma nella storia di tutto il medioevo italiano.

L'attività scientifica di Pietro Fedele si svolse fin dalle sue prime manifestazioni tra il consenso unanime degli studiosi, e fu apprezzata da uomini insigni

che tenevano allora il campo degli studi medioevali, come il Kehr e il Duchesne, ai quali il giovane storico si era legato con vincoli di una deferente amicizia, che si andò poi rinsaldando sempre più.

Ma salito sulla cattedra universitaria, prima a Torino, dal 1907 al 1914, poi a Roma, come successore di Amedeo Crivellucci, Pietro Fedele svolse, per circa un quarantennio, un'attività di maestro, così viva ed efficace da superare nei risultati l'opera sia pure insigne che Egli aveva fino allora svolta come studioso. E qui, nel rievocare i caratteri e i modi di quel suo magistero, il dolce ricordo della giovinezza lontana si mescola al rimpianto accorato per l'Uomo che, tante volte, più compagno di lavoro che docente, s'è curvato insieme con noi sui codici e sulle carte in atto di benevola e affettuosa collaborazione. Poichè l'insegnamento di Pietro Fedele si avvivava di una umanità che non ne era davvero il minor pregio e la minore attrattiva. Dalla cattedra Egli teneva lezioni perfette e mirabili per la nitidezza e la cura della costruzione, per la larghezza della informazione e l'equilibrio dei giudizi, per la nobiltà della forma. Ma quando scendeva dalla cattedra, nelle esercitazioni di seminario, all'archivio, o in biblioteca, allora rivelava veramente quale grande maestro Egli fosse, nell'indicare un libro o un opuscolo importanti dimenticati, nell'illustrare il valore di una fonte o nel tradurre un passo difficile, nel suggerire un argomento di studio, nel dissipare un dubbio, nel mettere in evidenza un risultato sfuggito all'inesperienza del discepolo, nel porre insomma a disposizione dei suoi scolari, con signorile generosità, la sua larga esperienza di studioso e i dati stessi delle sue ricerche originali e tutto con un calore di simpatia, con una pazienza e una compren-

sione che avvincevano e legavano a Lui con i vincoli più tenaci della gratitudine e dell'affetto.

Al calore di quella simpatia umana la sua grande dottrina si avvivava e diveniva impulso fervido alla ricerca e al lavoro. Egli possedeva in particolar modo l'arte di suscitare l'entusiasmo e il fervore dalle latenti e spesso torbide energie dei giovani, di dare la sicurezza della fiducia in se stessi ai timidi e agli incerti, ed insieme il senso dell'autocritica ai corrivi. I frutti del magistero di Pietro Fedele sono stati copiosissimi. Numerosi scolari già docenti nelle Università o nelle Scuole medie sono uniti oggi con noi nello spirito, per celebrare con gratitudine commossa la memoria del Maestro, mentre attestano con la mole del lavoro compiuto la feconda vitalità dell'insegnamento di Lui.

Nè bisogna credere che esso si limitasse a una pura scuola di carattere metodologico. Pietro Fedele aveva il temperamento e l'intuito di un vero storico. I saggi pubblicati e specialmente i corsi da Lui tenuti su Cola di Rienzo, Arnaldo da Brescia, Bonifacio VIII, le lettere e le opere politiche di Dante, un vivo e pittoresco scorcio degli aspetti di Roma nel '300, pubblicato nel 1923, e il ritratto a tutto rilievo di Stefano Colonna, che è uno dei suoi ultimi lavori, rivelano pienamente la sua potente capacità di ricostruire e di rivivere gli aspetti della vita passata. Un profondo senso della grande funzione esercitata da Roma e dalla romanità nello sviluppo della civiltà europea, dava unità e calore alla sua visione di storico. Poichè il culto di Roma fu veramente al centro del mondo spirituale di Pietro Fedele.

Quando Egli dalla nativa Minturno era venuto alla città delle grandi memorie imperiali e delle tombe dei

martiri, si era quasi compiuto nel suo spirito quello stesso processo per il quale, dopo il 1000, i cittadini di Milano, di Pisa, di Firenze, di Padova si erano sentiti italiani come figli di Roma, la cui tradizione gloriosa dava unità e significato alla coscienza di una comune origine e di un comune destino. Pietro Fedele nel culto di Roma madre fondeva il senso della tradizione di una delle più antiche popolazioni italiane ed insieme la coscienza nazionale della nuova Italia sorta col Risorgimento. Egli poteva veramente ripetere col Poeta, nella sua invocazione alla città eterna, « son cittadino per te d'Italia ». E nel culto di Roma prendeva vigore il suo stesso sentimento religioso, quella sua fede cattolica che si alimentava di tutto quello che di grande, augusto, venerando, civile aveva creato nei secoli la Roma dei Pontefici.

Egli amava Roma con la passione di un archeologo e insieme col trasporto di un innamorato. Ne conosceva ad uno ad uno i monumenti più significativi e le loro vicende attraverso i secoli. La topografia della città medioevale non aveva per Lui segreti, e tutti i suoi scolari ricordano ancora le indimenticabili passeggiate fatte insieme col Maestro nella vecchia Roma del teatro di Marcello, del portico d'Ottavia, della piazza dei Cerchi; e la calda parola di Lui che illustrava antiche memorie, decifrava iscrizioni, rievocava vicende lontane. La via, che dalla piazzetta dei Cenci scende verso il Tevere « ad molinora » là dove in una bettola nacque Cola di Rienzo; la chiesa di S. Angelo in Pescheria, dalla quale mosse il tribuno col variopinto corteo degli stendardi dei rioni all'assalto del Campidoglio, il palazzetto della confraternita di S. Giovanni Decollato, che accompagnava al supplizio i condannati; la bella chiesa cinquecentesca

di S. Caterina de' Funari cui è ancora connesso il ricordo dell'antico circo Flaminio, tutto quel vecchio mondo medioevale, pittoresco e vivo di passioni profonde ed intense, era rievocato in modo mirabile dalla suggestiva parola del Maestro che si accendeva di particolare fervore specialmente al ricordo dei fasti gloriosi della torbida, ma vigorosa vita cittadina del comune romano: Roma papale, centro e immagine dell'universalità cristiana e Roma comunale e repubblicana, erede ed emula dell'antica gloria dei padri. Due ideali, due mondi, due tradizioni, spesso in dura lotta tra di loro, eppure sempre indissolubilmente legate per tutto lo svolgersi della storia del nostro Medioevo. Erano questi i due poli del mondo storico di Pietro Fedele.

Egli aveva accentrato i suoi interessi per la storia del papato specialmente nella figura di Bonifacio VIII, sul quale è da rimpiangere che non ci abbia lasciato che una diligente e acuta rassegna di pubblicazioni e uno studio particolare sull'attentato di Anagni, saggio significativo di quello che avrebbe potuto essere un suo volume sul grande pontefice. Ma specialmente alla Roma del Comune Egli aveva dedicato il più e il meglio della sua produzione storica, dagli studi sulla « *renovatio Senatus* » del 1144, al discorso pronunciato dinanzi all'Accademia dei Lincei, nel 1935, sulla tradizione di Roma nel Medioevo, a uno degli ultimi suoi scritti, ancora ispirato al culto di Roma nel Medioevo e alla casa di Nicolò di Crescenzo. Anche in Arnaldo da Brescia e in Cola di Rienzo Egli vedeva soprattutto, al di là dell'opera spirituale dell'uno e dell'opera politica dell'altro, due eloquenti espressioni della grande efficacia esercitata dalla tradizione di

Roma nello sviluppo della storia d'Italia, e perfino i suoi corsi sulle lettere politiche e sulla « Monarchia » di Dante erano ispirati al fervido senso della romanità sentita attraverso la grande anima del Poeta, come una delle forze più attive e feconde del nostro Medioevo.

Metodo critico-filologico e tradizione di Roma imperiale e cristiana, forza viva e ispiratrice di tutta la nostra storia nazionale, questi erano i motivi fondamentali dell'insegnamento di Pietro Fedele: motivi sui quali può svolgersi ancor oggi largamente uno studio veramente serio e costruttivo della storia del nostro Medioevo.

Ma col 1915, lo scoppio della guerra italo-austriaca e con essa l'inizio di un nuovo periodo più intenso della vita italiana, portarono l'attività di Pietro Fedele ad estendersi oltre il chiuso cerchio della scuola. E se l'opera sua di maestro non subì, da questo allargamento d'interessi pratici e dall'inserirsi della sua passione d'italiano e di cittadino nel nuovo ritmo della vita nazionale, nè un rallentamento d'intensità, nè una diminuzione d'efficacia, la sua attività scientifica ne fu invece in parte ridotta, proprio quando essa stava per dare i suoi frutti più copiosi e duraturi. Sotto l'urto delle nuove realtà create dalla guerra riaffiorano d'altronde nello spirito di Pietro Fedele quelle naturali tendenze all'azione pratica che erano rimaste fino allora in secondo piano di fronte ai più urgenti interessi dello studioso, ma che dovevano costituire d'ora in poi uno dei tratti più caratteristici della sua attività.

Esente per età dalla chiamata alle armi, Egli partecipò con fervore al grande sforzo della Nazione durante la guerra del 1915-18, dedicandosi a una opera

di propaganda attiva e fervida, attuata con la parola e con la penna, ma soprattutto collaborando insieme al Cena ed al Marcucci alla redenzione spirituale e materiale delle popolazioni rurali della Campagna romana, e redigendo per loro specialmente in collaborazione col Cena, il « Piccolissimo », giornale edito dal Comitato Laziale dell'Unione Insegnanti Italiani.

Entrato poi decisamente nella lotta politica del dopoguerra, fu deputato nella lista nazionale del 1924 e aderì al Fascismo subito dopo l'uccisione di Armando Casalini, nell'autunno dello stesso anno. Di lì a poco fu chiamato a dirigere il Ministero dell'Istruzione Pubblica, che resse dal 6 gennaio del 1925 al 9 luglio del 1928.

Non è questo il momento, nè il luogo per rievocare l'opera politica che Egli svolse. La sua fede cattolica e le sue relazioni personali col Vaticano lo portarono, tra l'altro, a collaborare attivamente per l'instaurazione di quei nuovi rapporti tra Stato e Chiesa che dovevano poi essere definiti col trattato del Laterano del 1929. Basterà ricordare in questa sede di studi le sue iniziative per gli scavi di Ercolano e per il ricupero delle navi di Nemi; la grande collezione nazionale dei classici latini e greci da lui promossa e affidata all'Accademia dei Lincei; le provvidenze per la Scuola storica nazionale, già creata dietro suo consiglio dal Ministro Gentile nel 1923 presso l'Istituto Storico Italiano; l'istituzione della Direzione Generale delle Biblioteche e le cure che Egli prodigò all'organizzazione e all'incremento di esse.

Ma a chi ebbe modo di seguirlo da vicino in quel periodo, piace soprattutto mettere in evidenza come, in un tempo di febbrile attività riformatrice, Egli palesasse

piuttosto tendenze spiccate alla prassi di un'ordinaria amministrazione, sia pure avveduta e suscettibile di adattamento a tutte le esigenze della realtà. Egli aveva il genio dell'organizzatore e dell'amministratore: quella cura cioè pronta, paziente, diligente di tutti i giorni e di tutti i momenti, nelle cose piccole e nelle grandi, con le quali alcuni uomini sanno reggere e far prosperare le istituzioni per anni e decenni, senza scosse e senza urti, adattandole via via e sviluppandole dal di dentro, a seconda delle esigenze create dal loro stesso svolgersi. Egli ebbe il governo della scuola italiana quando da poco era stata attuata la riforma Gentile. Sostenitore in linea di massima dei principi generali di essa, si rendeva tuttavia conto degli inconvenienti che un'attuazione troppo rapida di quei principii aveva generato nel delicato e complesso organismo della scuola. La quale, quando Egli divenne Ministro, era ancora un mare sconvolto dalla tempesta. Vecchie posizioni mentali scosse, ma non smantellate del tutto, interessi particolari troppo duramente colpiti, nuovi e sani atteggiamenti pedagogici imposti, con l'autorità, dall'alto, senza che un personale preparato ne avesse fatto prima sangue del suo sangue; tutto ciò aveva contribuito a portare nella scuola un turbamento profondo e una crisi che non era facile superare. Pietro Fedele fece del suo meglio per ricondurre la scuola italiana ad uno stato di normalità, cercando di ovviare agli inconvenienti più palesi con tatto e spirito equanime, mettendo largamente a profitto il suo innato buon senso e la conoscenza che Egli aveva degli uomini e dei problemi della scuola. Dopo tre anni di governo si può dire che il fine che si era prefisso era in gran parte raggiunto, ed è questo il maggior merito che si può attribuirgli come Ministro.

Anche dopo la sua uscita dal Ministero egli conservò una posizione eminente nella vita nazionale. Senatore del Regno e Ministro di Stato dal 1934, Presidente del Poligrafico e Commissario del Re per la Consulta Araldica, Presidente del Consiglio Superiore degli Archivi, del R. Istituto Storico Italiano per il Medioevo, della R. Deputazione romana di storia patria, dell'Istituto di studi romani, Egli consacrò, da allora in poi, gran parte della sua attività al servizio dello Stato e all'incremento delle istituzioni a Lui affidate, promuovendo e dirigendo nello stesso tempo utili iniziative nel campo della cultura, quali il Dizionario enciclopedico della Unione Tipografica Editrice Torinese e la grande storia d'Italia dell'Editore Mondadori.

Particolari e provvide cure dedicò in modo speciale all'Istituto Storico Italiano e alla R. Società romana di storia patria, cui era legato il ricordo della sua prima formazione di studioso. L'Istituto Storico Italiano ebbe per suo merito una sede degna nel Palazzo del Borromini alla Chiesa Nuova e vide sotto il suo governo rifiorire e intensificarsi la sua attività, volta oramai esclusivamente al campo determinato e preciso delle edizioni delle fonti medioevali. Egli mirò soprattutto a dotare l'Istituto dei mezzi adatti a conseguire i suoi fini e a farne una degna sede di studi e di cultura. La Scuola Storica Nazionale annessa all'Istituto divenne sotto la sua direzione un attivo centro di lavoro per la preparazione delle pubblicazioni dell'Istituto, ed insieme un vivaio delle giovani energie alle quali era affidato il compito di continuare nell'avvenire la gloriosa tradizione della scuola di Ernesto Monaci. E per le necessità della scuola sorse nell'Istituto, sempre per iniziativa di Pietro

Fedele, una Biblioteca specializzata per gli studi medioevali, dotata delle maggiori collezioni di fonti, delle più importanti riviste storiche italiane e straniere, e di un notevole complesso di opere e di opuscoli. Per l'opportuno intervento di Pietro Fedele venne infine sanato un dissidio che da molti anni aveva portato ad una inutile dispersione di mezzi e di energie nel campo dell'edizione delle fonti medioevali. La nuova edizione dei « *Rerum Italicarum Scriptores* », che per un certo tempo si era venuta pubblicando quasi in concorrenza con le « *Fonti per la storia di Italia* », edite dall'Istituto, fu affidata all'Istituto Storico Italiano che potè così organizzare meglio e con più utilità per gli studi il piano della pubblicazione delle fonti per la storia d'Italia, riservando alla nuova edizione del Muratori tutto ciò che era stato edito dal Muratori stesso, e alla collezione dell'Istituto tutte le fonti che non erano entrate nell'edizione muratoriana.

I frutti del nuovo impulso che Pietro Fedele seppe imprimere al glorioso Istituto, che compie in quest'anno il suo 60° anno di vita, non tardarono ad apparire. La nuova edizione del Muratori si è pubblicata in questi ultimi anni con un ritmo quasi regolare di 10 fascicoli all'anno e importanti edizioni sono uscite nella serie delle « *Fonti per la Storia d'Italia* » fra le quali basterà ricordare il primo volume delle Lettere di S. Caterina da Siena a cura di Eugenio Duprè, il primo e secondo volume del *Codex Topographicus Urbis Romae* a cura di Giuseppe Zucchetti e di Roberto Valentini, gli Scritti minori di Gioacchino da Fiore a cura di Ernesto Buonaiuti, la cui edizione ha aperto nuovi orizzonti per la conoscenza dei movimenti spirituali che hanno influito su Dante e su Giotto. Inoltre una fitta schiera di studiosi si è legata

all'Istituto con impegni di lavoro che ne assorbivano l'attività per molti e molti anni e dalla Scuola storica nazionale sono usciti giovani che hanno già portato largamente nell'insegnamento universitario lo spirito della scuola di Pietro Fedele ed hanno contribuito e contribuiscono agli studi del Medioevo con un complesso di lavori notevoli per qualità e quantità.

Non minore fervore di attività spiegò Pietro Fedele come Presidente della Reale Società Romana di Storia Patria, divenuta nel 1935 R. Deputazione di Storia Patria. Egli continuò e portò a compimento, in quell'ufficio, l'opera felicemente iniziata dal suo predecessore, il sen. Carlo Calisse, per l'ingrandimento e una più decorosa sistemazione della sede sociale. Nè per l'attuazione di quest'opera Egli trascurò l'attività scientifica della Deputazione che Egli seppe rendere sempre più intensa, pur mantenendone elevato il tono. Sicchè, quando, nel 1939, Egli inaugurò la mostra del cardinal Cesare Baronio, raccolta ed esposta nella sontuosa sala vallicelliana di S. Filippo, ripristinata nell'antico splendore, poteva mostrare agli studiosi di tutta l'Europa a quale alto grado di dignità Egli aveva contribuito a portare l'antico sodalizio romano, fondato dai Monaci nel 1876.

Ma tutto il tempo che i suoi doveri gli lasciarono, Egli volle dedicare, oltre che alla scuola e alla famiglia, — che pur tanto posto aveva nel suo cuore e nella sua giornata, — ad una vasta opera sociale di beneficenza che ci rivela uno dei lati meno noti, ma più interessanti della sua personalità.

Pieno di riserbo e schivo di temperamento, Egli era dotato di un profondo spirito di solidarietà umana. Si sentiva naturalmente attratto verso gli umili e i sofferenti da sentimenti di carità cristiana (resi in

lui anche più vivi dall'esperienza del dolore, dopo la morte del figliuolo Gino), da profonde esigenze di giustizia sociale, forse anche dal bisogno di tradurre in un'azione pratica ideali di bene maturati dalla sua stessa esperienza di storico. Non appare infatti innaturale che uno spirito ricco di umanità e una viva coscienza morale possano a un certo momento distogliere dalla contemplazione di questa eterna vicenda di miserie e di tragedie che è la storia umana per volgersi verso i campi più fecondi delle opere. Certo è che, divenuto uno dei grandi dignitari dello Stato e al culmine della carriera degli onori, al di là di ogni particolare interesse, Pietro Fedele si diede a organizzare nella sua terra natale opere di alto valore sociale e di beneficenza, con un fervore e uno spirito di dedizione che la sola « carità del patrio loco » non basta a spiegare. Per sua iniziativa e con i fondi da lui raccolti sorsero in Minturno, e nel territorio adiacente, un ospedale, un orfanotrofio e sette asili, tutti intitolati alla memoria di cari morti del benefattore. E accanto alle opere di beneficenza, le opere dello spirito: l'opera pia per le vocazioni ecclesiastiche, per aiutare negli studi seminaristi poveri, il restauro della bella chiesa trecentesca dell'Annunziata a Minturno, e quello della torre di Pandolfo sul Garigliano, destinata da Pietro Fedele a Museo della regione campana con una collezione di oggetti di scavo, di stampe e di quadri raccolti dovunque con intelligente cura e paziente amore*.

Nel pieno di questa sua nuova benefica attività lo colse il male inesorabile che doveva portarlo in breve

* Purtroppo, la torre del Garigliano, con la massima parte delle collezioni ivi contenute, sono andate distrutte e disperse nella campagna di guerra del 43-44.

alla tomba. Conscio della sua prossima fine, Egli guardava alla morte imminente con la serenità che solo una concezione religiosa della vita e un'alta coscienza morale possono dare. Fino al suo ultimo giorno, volle rimanere al suo posto di lavoro, occupandosi come di consueto di tutte le questioni che interessavano la vita degli Istituti a lui affidati, sempre pronto, alacre, attivo. Sensibilissimo ed insieme geloso dei suoi sentimenti, la sua naturale ritrosia si era mutata negli ultimi tempi in una gravità pensosa che rendeva più accorato il trepido affetto dei familiari e dei discepoli, ed imponeva l'ammirazione e il rispetto. Volutamente Egli dissimulava a tutti il vero stato della sua salute e le sue sofferenze, con grande forza d'animo. Ancora poco tempo prima di morire, in una lettera a un suo discepolo definiva il suo terribile male come « il solito malanno che m'impedisce per il momento di parlare », e la morte, che allarga improvvisamente la prospettiva su ogni vita umana, ha circonfuso il ricordo di Lui, per la forza morale mostrata fino ai suoi ultimi giorni, di una luce nuova.

Egli riposa ora nel cimitero della sua terra, sulla collina minturnese sparsa di aranceti e di ulivi, dinanzi al mare di Roma. Come del servo fedele dell'E-vangelo si può dire di Lui che ha messo davvero a buon frutto, durante la sua lunga ed operosa giornata, i talenti affidatigli dal Signore.

Molti segni d'onore sono stati tributati alla Sua Memoria; nessuno maggiore del cordoglio profondo e sincero che ha accomunato in una unica folla commossa, dinanzi alla Sua bara, vicino alla eletta Compagna e alla Figlia amatissima, i rappresentanti dello Stato e della scienza, con i discepoli devoti, con gli operai del Poligrafico, con gli umili contadini della

Sua terra. Come nessuna lode fu pronunciata di Lui che possa superare in valore la voce di gratitudine degli orfanelli e dei bimbi di Minturno, che ne accompagnarono la Salma all'ultimo riposo invocandolo con i dolci nomi di padre e di benefattore.

RAFFAELLO MORGHEN

BIBLIOGRAFIA

DEGLI SCRITTI DI PIETRO FEDELE

*La presente bibliografia è stata raccolta ed ordinata dal
prof. P. F. Palumbo.*

1. *Di un preteso dominio di Giovanni VIII sul ducato di Gaeta.*
Per nozze Zandonati-Tani, Roma, Forzani, 1896, pp. 39 in-8°.
2. *Indugi del Duca di Guisa e preparativi di guerra del Duca
d'Alba nell'anno 1558.* Teramo, 1896, pp. 10 in 8°.
3. Rec. di G. Crocioni, Il « Dottrinale » di Jacopo Alighieri, Città
di Castello 1895, in « Rivista Abruzzese », 1897, fasc. I,
pp. 24-28; e in estr. di pp. 8 in 8°.
4. *Carte del monastero dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea.*
Parte I: secoli X e XI, in « Archivio della Società Romana
di Storia Patria », vol. XXI, 1898, pp. 459-534 e, in conti-
nuazione, vol. XXII, 1899, pp. 95-107 e 383-447. E in estr.
complessivo di pp. 226 in 8°, Roma 1899.
5. Rec. di C. Calisse, Storia di Civitavecchia, Firenze 1898, in
« Archivio » cit., vol. XXI, 1898, pp. 605-15; e in estr.
di pp. 9.
6. *La battaglia del Garigliano dell'anno 915 ed i monumenti che la
ricordano,* ivi, vol. XXII, 1899, pp. 181-211; e in estr. di
pp. 35.
7. *Scoperte nel Foro,* ivi, id. id., pp. 300-305.
8. *Per la topografia del Foro Romano nel Medio Evo,* ivi, id. id.,
pp. 539-64.
9. Rec. di P. Kehr, Le bolle pontificie anteriori al 1198; Papstur-
kunden in Venezien; Papsturkunden in Sizilien, ivi, id. id.,
pp. 577-79.
10. Rec. di F. Gerardi, Scoperta di pregevoli avanzi dell'antico pa-
lazzo comunale sul Campidoglio, Roma 1899, ivi, id. id.,
pp. 587-589.

11. Un « Consolato » nel protocollo di una carta romana dell'a. 1004, Roma, Forzani, 1899, pp. 14 in 8°. [E v. il cenno di P. Egidi, in « Riv. Stor. Italiana », XVII, 1900, p. 339].
12. *Tabularium S. Mariae. Novae ab a. 982 ad an. 1200*, in « Archivio Soc. Rom. », XXIII, 1900, pp. 171-237 e, in continuazione, XXIV, 1901, pp. 159-96; XXV, 1902, pp. 169-209; XXVI, 1903, pp. 21-141. E in estr. compl. di pp. 265, Roma 1903.
13. Rec. di A. Dina, L'ultimo periodo del principato e l'origine del dominio pontificio in Benevento, Benevento, 1899, ivi, id. id., XXIII, 1900, pp. 311-14.
14. Rec. di E. Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome*, Parigi, 1900, ivi, XXIV, 1901, pp. 520-21.
15. Rec. di P. Lugano, S. Maria olim antiqua nunc nova al Foro Romano, Roma 1900, in « Nuovo Bullettino d'Archeologia Cristiana » 1899 [ma 1901], pp. 322-323.
16. *Un documento Fondano in volgare del secolo XII*, in « Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci », Roma, Forzani, 1901, pp. 555-60; e in estr. di pp. 7.
17. *Una chiesa del Palatino: S. Maria « in Pallara »*, in « Archivio Soc. Rom. », XXVI, 1903, pp. 343-80; e in estr. di pp. 40.
18. *Un giudicato di Cola di Rienzo fra il monastero di S. Cosimato e gli Stefaneschi*, ivi, id. id., pp. 437-51; e in estr. pp. 17.
19. *Una composizione di pace fra privati nel 1364*, ivi, id. id., pp. 466-71; e in estr. pp. 8.
20. Rec. di B. Amante e R. Bianchi, *Memorie storiche di Fondi*, Roma 1903, ivi, id. id., pp. 493-503.
21. Rec. dei Mélanges P. Fabre: *Études d'histoire du Moyen âge*, Parigi 1902, ivi, id. id., pp. 507-13.
22. Rec. di L. Duchesne, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, Roma 1903, ivi, id. id., pp. 518-519.
23. Rec. di P. Kehr, *Papsturkunden in Rom*, Göttinga, 1900-1903, ivi, id. id., pp. 525-32.
24. *Il Catalogo dei Duchi di Napoli*, in « Archivio Storico per le Province Napoletane », vol. XXVIII, 1903, pp. 549-73; e in estr. pp. 25 in 4°.
25. Rec. di G. Conte-Colino, *Storia di Fondi*, Napoli, 1902, ivi, id. id., pp. 233-34.
26. Rec. di V. Lusini, *La Cronaca di Bindino da Travale*, Siena, 1900, ivi, p. 234.

27. *Lo stendardo di Marco Antonio Colonna a Lepanto*, per « Nozze Hermanin-Haussmann », Perugia, Unione tip. coop., 1904, pp. 63-78; e in estr. di pp. 18 con 1 tav.
28. *L'« Exultet » di Fondi*, in « Bibl. delle Scuole italiane » (Napoli), a. X, ser. III, n. 19, 10 dic. 1904, pp. 6-7.
29. *Lettere di eruditi a G. L. Mingarelli*, in « Miscellanea di Storia Ecclesiastica », a. II, 1904, fasc. 6; e in estr. di pp. 7 in 8^o.
30. *Il Ducato di Gaeta all'inizio della conquista normanna*. Con un Excursus: Esame critico di alcuni docc. del « Codex diplom. Caietanus », in « Archivio Prov. Napoletane », vol. XXIX, 1904, pp. 50-113; e in estr. pp. 66.
31. *Di un preteso duca di Gaeta nel sec. VIII*, ivi, id. id., pp. 774-83; e in estr. di pp. 12.
32. *Tabularium Sanctae Praxedis*, in « Archivio Soc. Rom. », XXVII, 1904, pp. 27-78, e XXVIII, 1905, pp. 41-114; e in estr. compl. di pp. 127, Roma 1905.
33. *Le famiglie di Anacleto II e di Gelasio II*, ivi, 1904, pp. 393-440; e in estr. di pp. 48 [e v. n. 40].
34. Rec. di G. Fortunato, *La badia di Montecchio*, Trani, 1904, ivi, id. id. 1904, pp. 259-66.
35. Rec. di H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1903, ivi, id. id., pp. 276-80.
36. Rec. di J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Parigi, 1904, ivi, id. id., pp. 530-33.
37. *Di alcune relazioni fra i conti del Tuscolo ed i principi di Salerno*, ivi, XXVIII, 1905, pp. 5-21; e in estr. di pp. 21. [E v. rec. di M. Schipa, in « Arch. Prov. Nap.ne », XXX, 1905, pp. 557-59].
38. *Il leopardo e l'agnello di casa Frangipane*, ivi, id. id., pp. 207-17; e in estr. pp. 15.
39. *I gioielli di Vannozza ed un'opera del Caradosso*, ivi, id. id., pp. 451-71.
40. Rec. di M. Tangl, *Gregor VII jüdischer Herkunft?*, Berlino, 1905, ivi, id. id., pp. 487-491.
41. Rec. di B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Parigi, 1905, ivi, id. id., pp. 496-99.
42. Rec. di E. Caspar, *Roger II u. d. Gründung d. normannisch-sicilischen Monarchie*, Innsbruck 1904; in « Arch. Prov. Nap.ne », XXX, 1905, pp. 105-08.

43. Rec. di O. Cartellieri, Peter von Aragon u. die Sicilische Vesper, Heidelberg 1904, ivi, id. id., p. 269-71.
44. Rec. di A. Di Lella, Studi di storia e di archeologia nell'arte mediev. neo-campana. L'antica basilica cristiana di Sessa Aurunca, Cassino 1904, ivi, id. id., pp. 271-73.
45. Rec. di E. Rogadeo, Gli Aleramici nell'Italia meridionale, Trani 1904, ivi, id. id., pp. 407-08.
46. Rec. dell'Archivio Muratoriano, fasc. I e II, Città di Castello 1904-05, ivi, id. id., pp. 408-10.
47. Rec. di I. Savini, La contea di Apruzio e i suoi conti, Roma 1905, ivi, id. id., pp. 410-412.
48. Rec. di S. Ferraro, La colonna del cereo pasquale di Gaeta, Napoli 1905, ivi, id. id., pp. 412-15.
49. Rec. di M. De' Santi, Studio storico del Santuario di S. Maria Mater Domini in Nocera de' Pagani, Napoli, 1905, ivi, id. id., pp. 570-71.
50. *I capitoli della pace fra re Ladislao e Giovanni XXII* (con l'edizione dei *Capitula Ladislai*), ivi, id. id., pp. 179-212; e in estr. pp. 36.
51. *Note medievali*: I. *Una carta Fondana dell'a. 1102*; II. *Per la biografia di Romualdo Salernitano*, ivi, id. id., pp. 374-83; e in estr. pp. 12.
52. *La pace del 1486 tra Ferdinando d'Aragona ed Innocenzo VIII*, ivi, id. id., pp. 481-503; e in estr. pp. 25.
53. *S. Maria in Monasterio*, note e documenti, in « Arch. Soc. Rom. », XXIX, 1906, pp. 183-228; e in estr. di pp. 51.
54. Rec. di P. Kehr, *Italia Pontificia*: I. Roma, Berlino 1906, ivi, id. id., pp. 551-56.
55. Rec. di J. Schmidlin, *Geschichte der deutschen Nationalkirche S. Maria dell'Anima*, Friburgo-Vienna 1906, ivi, id. id., pp. 557-62.
56. Rec. di D. Ghetti, *Ricerche storiche*, Fano 1906, ivi, id. id., pp. 562-63.
57. *Contributo alla storia economica del Comune di Roma nel Medio Evo*, in « Raccolta di scritti storici in onore del Prof. G. Romano », Pavia 1905, pp. 103-15; e in estr. di pp. 12 in 4°.
58. *Ager Velisci* in « Mélanges d'archéologie et d'histoire », XXVI, 1906, pp. 167-177; e in estr. di pp. 12 in 8°.
59. *Un diplomatico dei tempi di Federico II: Tommaso da Gaeta*,

- in « Arch. Prov. Nap.ne », XXXI, 1906, pp. 345-59; e in estr. di pp. 17.
60. Rec. di F. Minasi, L'abazia normanna in Bagnara Calabra alla fine dell'XI secolo, Napoli 1905, ivi, id. id., pp. 164-65.
61. Rec. di G. Fortunato, Avigliano nei secc. XII e XIII, Trani 1905, ivi, id. id. p. 165.
62. Rec. di H. v. Sauerland, Drei Urkunden zur Geschichte der Heirat d. Herzogs Otto v. Braunschweig u. d. Königin Johanna I v. Neapel, Roma 1905, ivi, id. id., p. 166.
63. Rec. di K. Hampe, Urban IV u. Manfred, Heidelberg 1905, ivi, id. id., pp. 385-87.
64. Rec. di G. de Lorenzo, Venosa e la regione del Vulture, Bergamo 1906, ivi, id. id., pp. 389-92.
65. Rec. di E. Jarry, Instructions secrètes pour l'adoption de Louis I^{re} d'Anjou par Jeanne de Naples, Parigi 1906, ivi, XXXII, 1907, p. 200.
66. Rec. di E. Rogadeo, La fine della contea normanna di Gravina, Trani 1906, ivi, id. id., pp. 201-03.
67. Rec. di E. Caspar, Die Chronik von Tres Tabernae in Calabrien, Roma 1906, ivi, id. id., pp. 203-06.
68. *Per l'edizione critica del Catalogo dei Duchi di Napoli* (con una lettera di Azzone vescovo di Pistoia e Prato al papa Innocenzo III), ivi, id. id., pp. 124-31; e in estr. pp. 10.
69. *Due nuovi documenti gaetani dell'età normanna*, ivi, id. id., pp. 435-48; e in estr. pp. 16.
70. *Il vessillo di Lepanto*, ivi, XXXIV, 1909, pp. 540-50; e in estr. pp. 13.
71. Rec. di V. Negri, Cronaca di Anselmo da Vairano, Lodi 1909, in « Arch. Soc. Rom. », XXXII, 1909, pp. 290-91.
72. *I vescovi di Sora nel secolo undecimo*, id. id., pp. 321-34; e in estr. pp. 16.
73. *Sul commercio delle antichità in Roma nel XII secolo*, ivi, id. id., pp. 465-70.
74. *L'Uffiziolo di Madonna rilegato da Benvenuto Cellini*, in « Mélanges d'arch. et d'hist. », XXIX, 1909, pp. 329-30.
75. *Il più antico documento dei « Magistri aedificiorum Urbis » e Donna Comitissa*, in « Miscellanea per nozze Crocioni-Ruscelloni », Roma, Loescher, 1909, pp. 147-55; e in estr. pp. 9 in 8°.

[Scritti di storia, di filologia e d'arte. Miscellanea per nozze Fedele-

- De Fabritiis, Roma 1909. (e v. rec. di C. Cipolla in « Arch. Stor. It. », 1908, disp. IV)].
76. *Ricerche per la storia di Roma e del papato nel sec. X*. I. Sergio III. II. I « *versus Romae* », in « Arch. Soc. Rom. », XXXIII, 1910, pp. 177-247. [E v. al n. 83].
77. *Sull'origine dei Frangipani*. A prop. di un recente lavoro [F. Ehrle, *Die Frangipani u. der Untergang des Archivs u. der Bibliothek d. Päpste am Anfang des 13 Jhr.*], ivi, id. id., pp. 493-506.
78. *Un codice autografo di Leone Ostiense* (con due documenti velleitani del sec. XII), in « *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano* », XXXI, 1910, pp. 7-26; e in estr. di pp. 26 in 4° con 2 tavv.
79. *L'Exultet di Velletri*, in « *Mélanges d'arch. et d'hist.* », XXX, 1910, pp. 313-20.
80. Rec. di F. Tarducci, *La storia di S. Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma 1909, in « *Rivista Storica Benedettina* », V, 1910, pp. 281-84.
81. Rec. di U. Balzani, *Le cronache italiane del Medio Evo*, 3ª ed., Milano 1909, in « *Rivista Storica Italiana* », a. XXVII, 1910, fasc. 3.
82. *Documenti per la storia del Senato romano nel sec. XII*, in « *Archivio Paleografico Italiano* », XXXVII, 1911.
83. *Ricerche per la storia di Roma e del Papato nel secolo X*. III. *Le lettere di Giovanni da Ravenna*; IV. *L'elezione di Giovanni X*, in « Arch. Soc. Rom. », XXXIV, 1911, pp. 75-116 e 393-423. Estr. compl. di pp. 146, Roma s. i. d. (ma 1912).
84. *Per la storia del Senato Romano nel sec. XII*, ivi, id. id., pp. 351-62.
85. *Briciole di romanesco antico*. I: *Note volgari del sec. XII*; II: *Documenti per la storia del Vaticano*, ivi, id. id., pp. 513-21.
86. Rec. di P. Kehr, *Italia Pontificia*, vol. III: *Etruria*, vol. IV: *Umbria Picenum Marsia*, vol. V: *Aemilia*, Berlino 1908-11, ivi, id. id., pp. 247-50.
87. Rec. di E. Carusi, *Dispacci e lettere di G. Gherardi nunzio pontificio a Firenze e a Milano*, Roma 1909, ivi, id. id., pp. 250-54.

88. Rec. di W. de Grüneisen, *Ste Marie Antique*, Roma 1911, ivi, id. id., pp. 538-43.
89. *L'era del Senato*, ivi, XXXV, 1912, pp. 583-610; e in estr. di pp. 30.
90. *Teodora nella liturgia*, in « Scritti varii in onore di R. Renier nel 30° anno del suo insegnamento », Torino 1912, pp. 1057-1069; e in estr. di pp. 12 in 4°.
91. Rec. di O. Rössler, *Grundriss einer Geschichte Roms im Mittelalter*, Berlino 1909, in « Rivista Storica Italiana », XXIX, 1912, fasc. I.
92. Rec. di B. Pitzorno, *Il diritto romano nei documenti del ducato di Gaeta*, Perugia 1910, in « Arch. Prov. Nap.ne », XXXVII, 1912, pp. 150-54.
93. *L'amore di Giovanna di Durazzo con Aimone III di Ginevra*, in « Miscellanea di studi storici in onore di A. Manno », Torino, Opes, 1913, vol. II, pp. 635-53; e in estr. di pp. 19 in 4°. [E v. rec. di M. Schipa in « Arch. Prov. Nap.ne », XXXVIII, 1913, pp. 63-64].
94. Rec. di L. M. Hartmann e M. Merores, *Ecclesiae S. Mariae in via Lata Tabularium*, Vienna 1913, in « Arch. Soc. Rom. », XXXVI, 1913, pp. 304-11.
95. Rec. di U. Balzani, Sisto V, Modena 1913, in « Riv. Stor. It. », XXX, 1913, fasc. III.
96. Il Codice (K) Evangelico della Biblioteca Universitaria di Torino riprodotto in facsimile, a cura di C. Cipolla, G. De Sanctis, P. Fedele, Torino, Molfese, 1913, in 4°.
97. *Per la storia degli Statuti di Roma* (con qualche osservazione sul mercato del pesce nel sec. XIV), Asti, tip. Brignolo, 1914, pp. 13 in 8°.
98. Rec. di K. Burdach e P. Piur, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, Berlino 1912, in « Giorn. Stor. d. Lett. It. », vol. LXIV, a. 32, 1914, pp. 326-406; e in estr. di pp. 20 in 8°.
99. *La coscienza della nazionalità in Italia nel Medio Evo*, in « Nuova Antologia », 16 ottobre 1915; e in estr. di pp. 16 in 8°. [E' la prolusione al corso di cui al n. seguente].
100. P. F., *Storia moderna*, Lezioni raccolte e compilate da M. Bacchiani. Anno accademico 1914-15. [Sono le sole dispense di cui P. F. consentì la divulgazione: e la prova valse a

- raffermarlo nella sua ostilità a quel mezzo, decisione cui si attennero poi sempre].
101. *Perchè siamo entrati in guerra*, Società Italiana per il Progresso delle Scienze. L'Italia e la guerra: vol. I, Roma, tip. Bertero, 1915, pp. 30 in 16°. Trad. in francese, inglese; spagnolo. — 2^a ed., a c. dell'Unione Generale degli Insegnanti Italiani, Roma, tip. l'Universale, 1918, pp. 22 in 8°.
 102. *L'imperialismo negli studi storici tedeschi*, in « Atti del Congresso di Roma della Soc. It. Progr. Scienze », 1916,.
 103. Ugo Balzani [necrologia], in « Arch. Soc. Rom. », XXXIX, 1916, pp. 259-63. [E v. n. 131].
 104. Rec. di L. Venturi, *La data dell'attività romana di Giotto*, ivi, XLI, 1918, pp. 353-61; e in estr. pp. 11.
 105. *Il fratello di Gregorio Magno*, ivi, XLII, 1919, pp. 607-13; e in estr. di pp. 11.
 106. Rec. di K. Frey, *Studien zu Michelagnolo Buonarroti und zur Kunst seiner Zeit*; Id., *Zur Baugeschichte des St. Peter. Mitteilungen aus der Reverendissima Fabbrica di S. Pietro*, Berlino 1909-13, ivi, id. id., pp. 327-31.
 107. Rec. di Tib. Alpharani, *De Basilica Vaticana*, a c. di M. Cerri, Roma 1914, ivi, id., pp. 331-33.
 108. *Per la biografia di Pietro Cavallini*, ivi, XLIII, 1920, pp. 157-59.
 109. *Una lettera di Cola di Rienzo al Comune di Padova*, ivi, id. id., pp. 429-31.
 110. Rec. di P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn 1918, ivi, id. id., pp. 436-440.
 111. *L'opera di E. Monaci per gli studi storici*, nel vol. « Ernesto Monaci », a c. della Soc. Filologica Romana, Roma 1920, pp. 155-87; e in estr. di pp. 33 in 8°.
 112. *L'iscrizione del Chiostro di S. Paolo*, in « Arch. Soc. Rom. », XLIV, 1921, pp. 269-76; e in estr. di pp. 10.
 113. *Rassegna delle pubblicazioni su Bonifacio VIII e sull'età sua degli anni 1914-21*, ivi, id. id., pp. 311-32; e in estr. di p. 22.
 114. *Oreste Tommasini (necrologio)*, in « Bull. Ist. Stor. It. », XL, 1921, pp. 127-28.
 115. *Per la storia dell'attentato di Anagni*, ivi, id. id., pp. 195-232, e in estr. di pp. 40 con 1 tav.
 116. *Giovanni Monticolo*. Introd. al vol. di « Scritti storici in me-

- moria di Giovanni Monticolo », Venezia 1922, per cura di P. Fedele e R. Cessi.
117. *Aspetti di Roma nel Trecento* (conferenza tenuta in Roma in Palazzo Orsini il 16 febr. 1923 col titolo « Vita civile nel '300 a Roma), in riv. « Roma », aprile 1923; e in estr. di pp. 18 in 8°.
118. *Sulla persistenza del Senato Romano nel Medio Evo*, ivi, febbraio 1924, pp. 59-67.
119. *Tra i monaci di Fossanova che videro morire S. Tommaso*, in « S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica », Roma 1924, in 8°, pp. 187-194.
120. Rec. di G. Volpe, Volterra; Id., *Lunigiana medievale*, Firenze 1923, in « La Cultura », III, 7, 1924; pp. 326-27.
121. Regesti di bandi, editti, notificazioni e provvedimenti diversi relativi alla città di Roma ed allo Stato pontificio, voll. I-XI (1233-1605), Roma 1925.
122. *Bonifazio VIII*, in « Il Secolo XX ». Numero speciale dedicato all'Anno Santo, Milano 1925. [Parzialm. riprodotto in P. F. Palumbo, *L'Italia nella storia della civiltà*, Milano, Garzanti, 1941, vol. II, pp. 197-200].
123. *L'istruzione pubblica (1900-1925)*, in « L'Italia di Vittorio Emanuele III », Padova 1925, pp. 795-811; e in estr. di pp. 18 in 8°.
124. *Sul bilancio della Pubblica Istruzione* (discorsi pronunciati al Senato nelle tornate del 6 e 7 febbraio 1925). Roma, Tip. del Senato, 1925, pp. 57 in 16°.
125. *Sul bilancio* id. id., ivi, id. id., 1926.
126. Id. id., ivi, id. id., 1927.
127. Discorso pronunciato dopo lo scoprimento della targa in memoria degli studenti caduti in guerra, Palermo 1926.
128. *Vittorio Fiorini* (necrologio), in « Bullettino Ist. Stor. », XLIV, 1927, pp. 281-86.
129. *Ambasciate ed ambasciatori a Roma nel Medio Evo*, nel vol. « Ambasciate ed ambasciatori a Roma », Milano, Bestetti e Tumminelli, 1927, pp. 19-46, in 4°.
130. *Pietro Egidi* (necrologio), in « Arch. Soc. Rom. », LI, 1928, pp. 340-41.
131. *Il Virgilio medico edito dallo Stato*, in « Il Giornale d'Italia », 28 ottobre 1930.
132. UGO BALZANI, *Italia Papato e Impero nella prima metà del se-*

- colo XII, a. c. di Pietro Fedele, Messina, Principato, 1930; pp. XVI-249, in 8° (Bibl. Stor. Principato, XI). [La Introduzione riproduce il necrologio di cui al n. 103, aggiungendosi alcune parole sul libro incompiuto di cui il F. si faceva editore].
133. *Per un Codex diplomaticus Urbis Romae M. Aevi*, in « Atti II Congresso di Studi Romani » (Roma 1930), Roma 1931, vol. II, pp. 160-63.
 134. *Il ritorno alla terra nell'insegnamento di Virgilio*, in « Studi Virgiliani », vol. I, Roma, Casa Ed. Sapientia, 1931, pp. 119-38; e in estr. pp. 19 in 8°.
 135. *Accenti d'italianità in Montecassino nel Medio Evo*, in « Bull. dell'Ist. Stor. It. e Arch. Muratoriano », XLVII, 1932; e in estr. di pp. 16.
 136. *Scuole ed istituzioni italiane di cultura all'estero*. Discorso al Senato nella seduta del 1° giugno 1932. Roma, Tip. del Senato, 1932, pp. 27 in 16°.
 137. *Gli Scavi di Minturno*, in « Bollettino Aurunco », Sessa Aurunca 1933, Num. unico, pp. 9-11.
 138. *Il Giubileo del 1300*, in « Gli anni santi », Torino, Soc. Ed. Internale, 1934, pp. 5-25.
 139. *Il Giubileo del 1350*, in « Roma », maggio-giugno 1933, pp. 193-212, e in estr. di pp. 20; e ripr. nel vol. « Gli anni santi ». cit., pp. 27-46 (e in estr. complessivo con il n. 138, dal vol. di pp. 46 in 8° gr.).
 140. *Don Bosco e l'Italia*, in « Rassegna Romana », a. VI, n. 4, luglio-agosto 1934, pp. 3-17; e in estr. pp. 16 in 4°.
 141. *La tradizione di Roma nel Medio Evo*, in « Atti R. Accad. dei Lincei », Rendiconti sedute solenni (2 giugno 1935), pp. 428-41; e in estr. pp. 15 in 4°.
 142. *I pontefici di Dante*, in « Studi per Dante », II, Milano, Hoepli, 1935, pp. 125-51; e in estr. di pp. 27 in 16°.
 143. *Gelasio Caetani* (necrologio), in « Arch. Dep. Rom. », LVIII, 1935, pp. 221-25.
 144. *Luigi Schiaparelli* (discorso), in « Archivio Storico Italiano », ser. VII, vol. XXII, 1935 (estr. pp. 6 in 8°) e in « Bull. Ist. Stor. e Arch. Murat. », 1935 (e in estr. compl. di pp. 24). Il discorso di P. F. verte su « Luigi Schiaparelli e l'Istituto Storico Italiano ».
 145. *Un illustre figlio di Gaeta: il padre Erasmo Gattola*, in « L'Av-

- venire d'Italia », 25 ottobre 1936, e in « Giornale della Campania » (Caserta), 31 ottobre 1936.
146. *Pierleoni e Frangipane nella storia medievale di Roma*, in riv. « Roma », gennaio 1937, pp. 1-12; e in estr. pp. 12 in 8°.
147. Introduzione generale alla « Storia d'Italia illustrata », ed. Mondadori (premessa al I vol., a c. di P. Ducati, L'Italia Romana, Milano, 1937).
148. *Per l'Esposizione universale di Roma nel 1941*. Discorso al Senato nella seduta del 15 dicembre 1937. Roma, Tip. del Senato, 1938, pp. 9 in 16°.
149. *Ulteriori precisazioni sull'attentato di Anagni e sulle sue conseguenze*, nei « Résumés » del Congresso Internazionale di Scienze Storiche di Zurigo, 1938.
150. *Oreste Nardini* (necrologio), in « Arch. Dep. Rom. », LXI; 1938, p. 291.
151. *Il nuovo Impero di Roma*. Discorso al Senato nella seduta del 31 marzo 1938. Roma, Tip. del Senato, 1938; pp. 12 in 16°.
- 152-153. Testi medievali per uso delle scuole universitarie a c. di P. F. I: *Fonti per la storia di Arnaldo da Brescia*, Roma, Maglione ed., 1938, pp. 60, in 16°; II, *Fonti per la storia delle origini del dominio temporale della Chiesa di Roma*, ivi, 1939, pp. 122, in 16°.
154. *Cesare Baronio*, in « Accademie e Biblioteche », 1939, pp. 271-73; e in « Bollettino della R. Univ. per stranieri » di Perugia, 1939, p. 13 sgg.
155. *Il culto di Roma nel Medio Evo* (per l'inaugurazione della restaurata casa di Niccolò dei Crescenzi), nell'opuscolo « Il Centro di Studi di storia dell'Architettura », Roma 1939; e in estr. di pp. 12 in 8°.
156. *Stefano Colonna*, in « Nuova Antologia », 1° febr. 1940; e in estr. di pp. 12.
157. In collab. con R. Valentini, *L'italianità di Malta nel Medio Evo*. Roma, R. Ist. Storico It. per il M. Evo, 1940, pp. 54 in 16°, con 1 tav.
158. *Giulio Navone* (necrologio), in « Arch. Dep. Rom. », LXV, 1942, pp. 265-67.
159. *S. Francesco e i pontefici*, in « Offerta a S. S. Pio XII », Roma 1943.

Oltre ad alcune più importanti già citate, sono di Pietro Fedele numerose altre prefazioni a libri editi tra il 1925 e il 1942. Si ricordano qui quelle a tutti i volumi della sua « Collana Minturnese », al *Codice Topografico di Roma* e all'*Epistolario di S. Caterina da Siena*, editi nelle « Fonti » dell'Istituto Storico per il Medio Evo (1940), alla nuova edizione della *Storia di Civitavecchia* del Calisse (1936), alla *Storia dei Papi* del Saba e Castiglioni (1938), al postumo studio sulla *Malaria nell'Agro Romano* del Celli (1927), agli *Italiani alla pesca del corallo* del Tescione (1940), alla biografia del Baronio scritta dal De Libero (1939), alla monografia del Sibilio su Anagni (1939), alla *Roma imperiale* del Clementi (1936), alla ristampa del Silvestrelli (1940), al volumetto del Di Capua su *Lo Stilus Romanae Curiae* (1942).

Di alcune delle molte comunicazioni scientifiche del F. rimane notizia. Da gli atti della Società Romana di Storia Patria pubblicati nel suo « Archivio » si desume quella di alcune comunicazioni tenute presso la Società nel 1899 (*Di un consolato nel 1004; Intorno alla Domus culta di Formae; Di una iscrizione del sec. X esistente sulla base del campanile di Gaeta* - Cf. « Archivio », XXII, p. 323); nel 1900 (*Delle associazioni in Roma nel Medio Evo; Intorno alla data dell'elezione di Benedetto IX; Intorno al primo documento del Codex diplomaticus Cajetanus; Di un doc. del 982, contenente una donazione fatta dal vescovo di Tivoli al monastero di S. Agnese* - Ivi, XXIII, pp. 295, 301, 302); nel 1935 (*Orme di Dante in Roma nella prima metà del sec. XIV* - « Archivio », LVIII, 1935, p. 422); e nel 1940 (*Un probabile maestro di Cola di Rienzo* - « Archivio », LXIII, 1940, p. 254). Dal « Bollettino della Società Filologica Romana » se ne desumono altre tenute presso la Società (*Una questione di topografia romana medievale* - in « Bollettino », IV, 1903, p. 10; *Un'iscrizione di S. Maria « in Pallara »*, ivi, V, 1904, p. 18; « *Ager Velisci* », ivi, VI, 1905, p. 9).

Al F. sono dovute, in gran numero, preziose *Notizie* nell'« Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria », tra gli anni 1911 e 1926, per lo più, ma non sempre, riconoscibili dalle iniziali in calce.

In collaborazione con Giovanni Cena e Alessandro Marcucci, tra il 1917 e il 1919, P. F. redasse « Il Piccolissimo », giornale per i ragazzi edito dal Comitato Laziale dell'Unione Insegnanti Italiani per la Guerra Europea.

Diresse, succedendo al Fiorini, la ristampa dei « *Rerum Italicarum Scriptores* », il « *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano* », le collezioni, del pari edite dall'Istituto, delle « *Fonti per la Storia d'Italia* » e dei « *Regesta Chartarum* », nonchè, succedendo al Crivellucci, la « *Guida degli Archivi e Biblioteche d'Italia* »; l'« *Archivio* » e la « *Miscellanea* » della Deputazione Romana di Storia Patria; la rivista « *Archivi* »; con altri, la nuova serie degli « *Studi Medievali* »; il « *Grande Dizionario Enciclopedico* » dell'U.T.E.T.; la « *Collana Minturnese* »; la serie manevole di « *Testi medievali* », sul tipo di quelli ideati dal Monaci, per uso delle scuole universitarie.

Per l'attività parlamentare del F. deputato, ministro e senatore si v. gli Atti delle due assemblee, per il periodo 1925-1942. Solo alcuni dei principali discorsi, stampati a parte, appaiono nella bibliografia dianzi data.



PIETRO FEDELE

Non un freddo dovere, ma un sincero impulso del mio cuore mi spinge e mi detta queste poche parole di omaggio per lo storico, per l'uomo politico, per l'educatore ed il professore Pietro Fedele.

Fin dai primi anni dell'Accademia di Romania in Roma, Pietro Fedele ha avuto un'attenzione speciale per l'istituzione nuova che il nostro Paese ha voluto fondare nella Città Eterna per le ricerche di archeologia e di scienze storiche con una sezione artistica: un'istituzione simile ad altre più antiche che avevano dato risultati di primo ordine nei vari paesi dell'Occidente come in Francia, in Germania, in Inghilterra. Roma, già nel secolo XIX diveniva il centro più importante, il centro naturale di studi per la civiltà mediterranea, dove affluivano i giovani studiosi. Al principio del secolo XX tutti i paesi, grandi o piccoli, vollero avere una loro missione culturale a Roma. Nell'« Urbs » era rappresentato nel campo degli studi e dell'arte tutto l'« Orbis ».

Durante i lavori per la costruzione del monumentale edificio dell'Accademia di Romania in Valle Giulia, Pietro Fedele, ancora Ministro dell'Educazione Nazionale, aiutò i dirigenti con la sua autorità, con i suoi consigli, ad eliminare le incertezze, il formalismo della burocrazia ritardatrice, le difficoltà iniziali. Quando l'attività dell'Accademia di Romania in Roma si accrebbe, sia per l'aumentato numero dei suoi soci, sia per le sue pubblicazioni, Pietro Fedele dalla cattedra che onorava nella Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, mostrava un interesse ed una simpatia crescente per la più giovane istituzione di Valle Giulia, la quale s'imponeva ogni giorno a tutti gli scienziati per la sua organizzazione, la sua disciplina scientifica ed i suoi

risultati. D'abitudine, verso la fine dell'anno scolastico, Pietro Fedele dedicava alcune ore speciali alle varie istituzioni straniere di alta cultura in Roma. In queste lezioni trovava espressioni di vero entusiasmo e del più alto apprezzamento per l'attività dell'Accademia che dirigevo in Valle Giulia. Poichè ho appartenuto all'Accademia di Romania prima due anni come socio e poi più di undici come Direttore, cioè più di tredici dei venti anni d. esistenza dell'Istituto, sento il dovere di rammentare con commossa gratitudine, le parole di Pietro Fedele: « La più giovane Accademia straniera in Roma è l'Accademia di Romania in Valle Giulia. Per la sua organizzazione, per la sua attività e per la serietà dei suoi studi, l'Accademia romena merita di essere menzionata fra le prime istituzioni straniere d'archeologia, di storia e di arte in Roma ». Seguiva una breve analisi dei lavori che Egli credeva più interessanti, contenuti nelle pubblicazioni della nostra Accademia: *Ephemeris Daco-Romana* e *Diplomatarium Italicum*.

I giovani studiosi romeni che avevano sentito queste lezioni di Pietro Fedele, tornavano a Valle Giulia con crescente entusiasmo per le loro ricerche nelle biblioteche e negli archivi. Mi riferivano le parole del maestro con la gioia e la fierezza di appartenere ad una istituzione che godeva tanta stima da parte di un grande maestro. Potrei mai dimenticare l'entusiasmo dei miei giovani camerati dopo un tale incoraggiamento che veniva da Pietro Fedele? In un certo modo Pietro Fedele ha anzi appartenuto, per sua spontanea volontà, alla nostra istituzione di Valle Giulia. Vari studi dei nostri soci sono stati suggeriti da lui e seguiti con amore di maestro fino alla loro pubblicazione. Quell'eccellente lavoro di M. Berza su Amalfi originariamente proveniva da un suggerimento di P. Fedele. Nella corrispondenza scambiata con lui non sono poche le sue lettere che attiravano la mia attenzione su vari argomenti di storia medievale. La sua cara Gaeta ed il carissimo Minturno sono in prima linea. Più volte l'ho visto a Valle Giulia interessarsi ai lavori dei nostri soci; con vero piacere guardava i disegni ed i rilievi ammirevoli delle case medievali di Gaeta alle quali si era dedicato con tanta passione ed assiduità il defunto architetto V. Pertzache.

* * *

Un'ultima parola su Pietro Fedele. E' viva nella mia memoria la gita fatta con lui nell'Agro Pontino. Socio dell'Accademia di Roma nel 1923 ero andato, in compagnia di cari amici, sulla via Appia sino a Terracina. Cercavamo tracce e monumenti degli antichi Romani. Leggevamo il viaggio di Orazio. Ma non potevamo non essere impressionati quando, dappertutto, a destra e a sinistra della rettilinea strada, non vedevamo che acque stagnanti, bufali, paludi. Nell'avvicinarsi del tramonto il monito del giovane ingegnere di fuggire presto verso la città per non diventare preda delle zanzare malefiche, ispirava sgomento! Una diecina di anni dopo avevo un immenso piacere di attraversare spesso l'Agro Pontino, ridonato all'uomo perchè se ne servisse. Non ero mai sazio di ammirare la beneficenza della bonifica! Ebbi un giorno la fortuna di andare nell'Agro Pontino con Pietro Fedele. Non ricordo più se abbiamo visitato le fiorenti città nascenti, ma vedo bene le case coloniche, le strade laterali dove ci conduceva Pietro Fedele e le piccole scuole elementari davanti alle quali si fermava. Subito, giovani maestre e bimbi, ragazzi o ragazze accorrevano. Come lo conoscevano bene! Come sentivano che Egli pensava continuamente a loro, maestre e scolari! Si vedeva così chiaramente nei loro visi! Eccolo! Lui, lo scienziato grave dei congressi internazionali e delle Accademie. Eccolo! Alto, robusto, con gli occhi umidi avvicinarsi ai bimbi dell'Agro Pontino, per sapere, per sentire se erano contenti delle loro scuole, della loro vita che cominciava ad essere bella. E poi altra scuola, altre maestre, altri bimbi. Era per me una rivelazione. L'educatore? No! L'uomo, l'uomo Pietro Fedele in queste piccole scuole era felice!

EM. PANAITESCU



TRADIZIONE DI ROMA E UNITA' GIURIDICA EUROPEA

*« Fecisti patriam diversis gentibus unam;
Profuit iniustus te dominante capi.
Dumque offers victis proprii consortia iuris,
Urbem fecisti, quod prius orbis erat. »*

(Rutil. Namat., *De reditu suo*, I, 63-6)

1. Infrangersi dell'unità romana con le invasioni barbariche. 2. Riaffiorare della tradizione universalistica di Roma come unità politica e giuridica dei popoli civili. 3. L'« unum ius » della monarchia universale. 4. L'elaborazione e la diffusione del nuovo diritto universale romano. 5. Opposizioni nazionali all'universalità politica imperiale. 6. Opposizioni all'universalità del diritto romano imperiale. 7. Il diritto di Roma come diritto comune in Italia e negli altri paesi d'Europa. 8. Dal diritto comune dell'unità imperiale a quello dell'unità monarchica. 9. La tendenza all'abbandono del « Corpus iuris ». 10. L'attacco all'unità romana dell'orbe cristiano. 11. Persistente unità del diritto civile e canonico. 12. Conclusione.

Se d'incommensurabile valore fu per la storia della civiltà antica la conquista e il lungo dominio romano del mondo mediterraneo e dell'Europa occidentale, non meno importante per le future sorti di quella civiltà fino al suo evolversi nel viver civile dell'età nostra, fu la rinnovata conquista di quei territori e di altri più vasti, operata nel medio evo, ancora in nome di Roma, non dalle armi o dall'arte politica della città eterna, ma meglio dall'universale diffusione della civiltà da Roma trasmessa ai nuovi tempi e in particolare di quel pensiero giuridico e di quel diritto romano, che ancora nel secolo scorso conservava nel linguaggio abituale l'epiteto significativo di « ius commune » delle genti.

Che cosa abbia rappresentato nei secoli la tradizione di Roma come forza unificatrice della vita e del diritto dei po-

poli, contro quali avverse correnti e con quali risultati tale tradizione unitaria politica e giuridica che a Roma faceva capo si sia trovata a lottare nell'epoca medievale e moderna, quanto, in relazione con ciò, deve a quella tradizione la civiltà del diritto di ogni tempo, sono temi altamente suggestivi di studio che qui s'intendono solo per somme linee indicare (1).

1. In un quadro di desolazione e in una visione di abbattimento di quanto Roma aveva costruito con l'universalità del suo potere per un'ordinata convivenza dei popoli, aveva inizio il medioevo: l'unità politica imperiale frantumata nei diversi regni barbarici; l'unità civile, che in lunghi anni di sagace e operosa dominazione Roma era riuscita a dare in limiti così ampi quali fino allora il mondo non aveva mai conosciuto alla varie popolazioni del suo impero, pur essa spezzata dallo stanziarsi in quel territorio di rozze e primitive genti germaniche; la stessa unità del diritto, che dell'unità politica e civile era genuina espressione, infranta col comparire dei molteplici diritti barbarici a fondo germanico accanto al romano e col rapido accentuarsi in seno a quest'ultimo di quel particolarismo provinciale, che l'Impero aveva lasciato sopravvivere o non era stato capace di sradicare.

Tutto dell'antica grandezza pareva cedere all'irruenza dell'ondata barbarica! E alla vista di tante rovine e sotto l'incombente minaccia di nuove, il turbamento pareva cogliere anche l'ardente spirito di un grande romano come Gregorio Magno, la cui voce suonava accorata nel 593 al popolo raccolto silenzioso nella basilica Lateranense: « Di quella Roma che un giorno sembrava essere la signora del mondo, vediamo oggi che cosa sia rimasto. In più modi logorata da immensi dolori, dalla desolazione dei cittadini, dalla pressione dei nemici, dalla frequenza delle rovine. ... Dove è il senato? »

(1) Sul valore della tradizione di Roma in genere nel medioevo: A. GRAF, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino 1881-82; F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, München 1926; P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und renovatio*, Berlin 1929; P. FEDELE, *La tradizione di Roma nel medio evo*, in *Atti della R. Accademia dei Lincei, Rendiconti sedute solenni*, 2 giugno 1935, p. 428 e segg.

Dove è ancora il popolo? Marcirono le ossa, le carni sono consunte, ogni fasto di dignità secolari è spento in lei... Il senato manca, il popolo è perito; e per i pochi rimasti si moltiplicano ogni giorno dolori e pianto; ormai vuota, Roma arde... Disprezziamo dunque con tutto l'animo il secolo presente e anzi estinto; poniamo fine ai desideri del mondo almeno con la fine del mondo stesso » (1).

Ma era proprio in questa angoscia, che col cuore del pontefice stringeva quello delle folle avanti al miserevole spettacolo di una Roma decadente in un « senescens saeculum », infausto presagio di una vicina fine del mondo (2), che la romanità esprimeva la sua volontà di salvezza nel tremendo cozzo con la barbarie; ed era angoscia infatti che si alimentava nel persistente ricordo delle antiche glorie e nella radicata convinzione dell'eternità di Roma e della necessità, per la vita stessa dell'umanità, della missione di governo commessa a Roma dalla Provvidenza divina.

Della grandezza di Roma parlavano, se pur in parte abbandonati e fatiscenti, i monumenti in pietra sparsi in ogni paese, e per le classi più colte quelli letterari, e per tutti quel ricco « corpus » di leggi che la popolazione romana sottomessa continuava ad applicare in ogni parte d'Europa come proprie; e quel linguaggio ascoltavano i barbari dominatori e di quella grandezza, di cui avevan già prima della conquista sperimentata la potenza e nella loro fantasia bambina ingigantito le linee, sentivano ancor oggi un quasi superstizioso rispetto e timore, mentre venivano a meglio conoscerne l'essenza.

Ma della romanità un parlare anche più chiaro e intelligibile teneva alle masse quella parte viva di essa che i barbari non avevano potuto nemmeno scalfire, la Chiesa romana cioè col suo pontefice e le sue gerarchie, quella Chiesa

(1) *Homil. in Ezechielem*, II, 6, in MIGNE, P. L. 76, c. 1009 e s.

(2) G. CALLIGARIS, *San Gregorio Magno e le paure del prossimo finimondo*, in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze mor., stor. e filol.*, XXXI (1896). San Colombano al principio del secolo VII così scriveva a papa Bonifacio IV: « Mundus iam declinat, princeps pastorum appropinquat... Dominus appropinquat et prope iam in fine consistimus inter tempora periculosa. Ecce conturbantur gentes, inclinantur regna: ideo cito dabit vocem suam Altissimus et movebitur terra » (in M.G.H., *Ep. III, Mer. et karol. aevi* I, p. 171 e seg. e in MIGNE, P. L., 80, c. 276 e seg.).

che dell'unità politica e civile imperiale si era una volta largamente giovata per i suoi fini di evangelizzazione facendo del mondo romano fin dal IV secolo il suo proprio mondo (1), e che ancora adesso, pur caduto l'Impero, continuava a confermare nella sua liturgia la fedeltà all'Impero stesso e all'imperatore e a rivolgere ferventi preghiere per quelli al Signore (2): Chiesa veramente romana, che in Roma aveva posto presso la tomba di Pietro il suo centro, che del romano pontefice massimo aveva fatto il suo capo, che aveva affiancato metropolitani e vescovi nelle provincie ai rettori civili, che aveva incluso « *sacras et divinas regulas* » nello stesso diritto imperiale e ottenuto da questo esplicito riconoscimento dei suoi « *sacri canones* » (3), e che ora, spazzato via dalla ventata barbarica il regime politico di Roma, faceva ritrovare ai popoli dell'Impero, nell'unità religiosa da essa creata, il motivo primo di trasmissione al medioevo della civiltà e del diritto romano e, nel « *regale sacerdotium* » di Cristo, il principio di una nuova unità politica romana di tutti i popoli cristiani (4).

Romanità e cristianità venivano ad identificarsi nei con-

(1) J. B. SÄGMÜLLER, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum in kanonischen Recht*, in *Theol. Quartalschrift*, 80 (1898) p. 50 e segg.

(2) Documento storico notevole è il riflesso dell'idea imperiale sulla liturgia della Chiesa: H. HIRSCH, *Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten*, in *Mitteilung. d. Instit. f. oester. Geschichtsforsch.*, XLIV (1930); G. TELLENBACH, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, in *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaft., Philos.-hist. Klasse*, 1934-35, Abhandl. I. Ricordi storici numerosi restano anche nella mistica dei simboli, su cui cf. il bel lavoro di F. KAMPERS, *Vom Werdegange der abendländische Kaisermystik*, Leipzig u. Berlin 1924.

(3) E' ben noto l'apporto dato dal cristianesimo al diritto giustiniano, tema largamente trattato dagli studi romanistici specialmente di questi ultimi tempi. Cf., per un'informazione sommaria sul punto cui qui si accenna, B. BIONDI, *Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano*, in *Acta congressus iuridici internationalis Romae 12-17 Novembris 1934*, Romae 1935, I, p. 99 e segg.

(4) F. KAMPERS, *Rex et sacerdos*, in *Histor. Jahrbuch*, 45 (1925); G. MARTINI, *Regale sacerdotium*, in *Archivio della R. Deput. romana di Storia patria*, LXI (1938); sulla missione di civiltà svolta dalla Chiesa nel medio evo cf. l'ampio studio di G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1929.

fronti della barbarie e del paganesimo; e non poteva tutto ciò che era romano non trovare ufficiale e valida difesa nell'unità di magistero del pontefice, che da Roma continuava a guidare le folle di fedeli di ogni terra, e nelle gerarchie ecclesiastiche centrali e periferiche, che sole veramente romane sopravvivevano alle invasioni.

Sta di fatto che Roma, nei suoi ricordi e nella sua tradizione civile, restava per tali vie, e specialmente perchè centro del cristianesimo, tuttora presente alle menti anche nei più duri momenti del dominio barbarico, con il suo fondamentale valore universale e gli antichi epiteti di «*urbs aeterna*» e di «*caput mundi*» (1); e la maestà del suo passato imperiale, assunto e rappresentato palesemente in occidente

(1) Il progressivo cristianizzarsi della romanità, nella stessa età imperiale e più tardi, è fattore di primaria importanza della storia dell'alto medioevo: Roma resterà «*imperiale*», «*aeterna*» e «*caput mundi*» anche dopo la caduta dell'Impero, solo in quanto sede della Chiesa di Pietro, che quell'imperialismo romano trasforma in universalità cristiana. Così Leone I in uno dei suoi sermoni per la festa dei santi Pietro e Paolo: «*... Isti enim sunt viri per quos tibi Evangelium Christi, Roma, resplenduit; et quae erat magistra erroris, facta est discipula veritatis... Isti sunt qui te ad gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religioni divina quam dominatione terrena. Quam vis enim multis aucta victoriis ius imperii tui terra marisque protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax christiana subiecit...*» (*Sermo LXXXII*, in MIGNE, P. L., 54, c. 422 e seg.); e nello stesso secolo V Prospero d'Aquitania: «*Sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris / Facta caput mundo, quicquid non possidet armis / Religione tenet*» (*De ingratis*, v. 51 e segg.); e nell'epoca carolina il monaco Ratramno: «*... Illuc [Romam] namque ambo principes [Petrus et Paulus] sunt directi, ubi principatus eminebat mundi, quatenus Romana civitas sicut imperiali potentia totum sibi subiecerat orbem, sic religionis culmine et apostolatus dignitate totius mundi regni praesideret... [Christus] delegit Romam urbem apostolorum principum sanguine, sepulcro, memoria, doctrina reddere gloriosam...*» (*Contra Graecorum opposita*, lib. IV, c. VIII, in MIGNE, P. L., 121, c. 335). Vedi anche N. REITTER, *Der Glaube an die Fortdauer des römischen Reiches im Abendland während des 5 und 6 Jahrhundert*, Münster 1900; F. KAMPERS, *Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum*, in *Histor. Jahrbuch*, 44 (1924); P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und renovatio* cit., I, p. 37 e segg.; W. PEWESIN, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrh.*, Stuttgart 1937.

dal pontefice, sosteneva gli animi nella difesa di una civiltà, cui il contrasto con la « rusticitas » germanica e il trionfo della dottrina di Cristo conferivano ogni giorno più agli occhi delle masse nuovi bagliori di luce. Convogliate anzi l'idea di Roma e la civiltà che con quella si esprimeva anche tra le popolazioni barbariche dall'intensa opera di predicazione evangelica, era in atto fin dal secolo VI quel processo di graduale assorbimento dello stesso germanesimo nell'universalità romana che prelude al felice ed effettivo ritorno di quest'ultima.

Idea centrale, nel pensiero che alla tradizione di Roma faceva capo, era quella della « reductio ad unitatem » di tutte le genti appunto intorno al nome di Roma, sulla traccia di quella letteratura agostiniana cui la cultura medievale era e sarebbe rimasta in seguito particolarmente fedele (1), concezione unitaria e universalistica della romanità che era stata un giorno dell'Impero e che la Chiesa ora, in contrasto con le correnti particolaristiche germaniche, andava confermando e anzi rafforzando, nell'attrarre a sè senza distinzione le genti tutte a costituire il « Corpus mysticum » di Cristo.

Nell'« unitas christiana » intendeva rivivere ampliata ancor più e resa assoluta l'universalità romana; e nell'universalità religiosa, che superava i confini dell'antico Impero per abbracciare intenzionalmente l'intero orbe, non potevano i popoli non ritrovare anche una unità civile, in un rivivere di una vita romana, sia pure pervasa tutta e rinnovata dall'afflato spirituale dei nuovi tempi, e in un riassorbire in sè quella cultura romana antica e recente, laica e clericale, letteraria, giuridica e artistica, che cenobi e scuole vescovili e parrocchiali andavano coltivando e diffondendo infatti in ogni terra in piena epoca barbarica, in funzione appunto di una educazione cristiana degli uomini.

Tornavan verdi così i ricordi del passato e ne nasceva, contro il particolarismo politico dei « regna » e quello giu-

(1) Ampia è la bibliografia, anche recente sulla parte svolta dal pensiero agostiniano nella politica e nella vita medievale. Il vescovo d'Ipiona così aveva scritto di Roma: « ...Condita est civitas Roma... per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem reipublicae legumque perductum longe lateque pacare » (*De civ. Dei*, XVIII, 22).

ridico delle varie «leges», e si faceva sempre più insistente, il richiamo ad una unità dei popoli e del loro diritto nel clima di una nuova «respublica christiana».

2. Il risorgere, già da tempo atteso, dell'Impero romano d'occidente nel Natale dell'ottocento (1), con l'incoronazione per opera di un pontefice e l'acclamazione da parte del popolo romano di un re barbarico ad imperatore, è clamoroso avvenimento in cui romanità, cristianesimo e germanesimo confluiscono per restituire all'Europa la sua unità politica; le raccolte di canoni a valore universale e l'emana-zione dei primi capitoli generali validi per tutto l'Impero, l'esortazione rivolta da Agobardo di Lione all'imperatore Ludovico I intorno all'817 perchè in luogo di tanta diversità di leggi si desse agli uomini una «communem legem» per le cose temporali come già l'avevano avuta per quelle eterne da Cristo (2), la «lex romana» detta da Benedetto Levita sulla metà del secolo «omnium humanarum legum mater» (3), il ricordo delle «venerandae romanae leges» fatto da papa Nicolò I ai bulgari nell'866 (4), la legge romana dichiarata in un documento del 903 valida «in orbe terra-

(1) Per quanto diverso dall'antico e anche a voler accettare per buona, in linea di pura ipotesi, la dottrina del Dempf che ne fa cosa in gran parte nuova e permeata di germanesimo (A. DEMPFF, *Sacrum imperium*, trad. Antoni, Messina 1933), il nuovo impero non può non considerarsi come nascente dal ricordo e dalla tradizione unitaria dell'altro perpetuata dalla Chiesa romana, nè deve trascurarsi il fatto storicamente importante che semplice continuazione dell'antico impero romano sempre lo considerò il pensiero medioevale; cf. sul punto le indagini e l'equilibrato giudizio di R. MORGHEN, *La concezione dell'impero romano-germanico e la tradizione di Roma da Carlo Magno a Federico II*, in *Rendic. della R. Accad. dei Lincei, Classe di scienze mor., st. e fil.*, serie VI, vol. XIV (1938) e M. POMTOW, *Ueber den Einfluss der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I und die Anschauungen seiner Zeit*, Halle 1885.

(2) M.G.H., *Epist.* V, *Karol. haevi* III, p. 159.

(3) BENEDICTI *Capitularium additio* IV, n. 160, in M.G.H., *LL.* II, 2, p. 156.

(4) MIGNE, P. L., 119, c. 978 e segg.; la stessa espressione è usata dal pontefice l'anno seguente 867 nel dire della questione sorta per il matrimonio di Lotario con Teutberga: MIGNE, P. L., 119, c. 1145.

rum » (1) e in altro del 940 « universaliter per orbem circumquaque diffusa » (2) sono chiari segni di una tendenza, sollecitata dalla Chiesa e dal rinnovato Impero, volta a superare anche il particolarismo giuridico per l'unificazione della legge di tutti i popoli in quella di Roma.

L'universalità di Roma, si pensava, non era venuta mai meno in linea di diritto; si desiderava che tornasse ora a rivivere anche nella realtà, nel suo duplice aspetto politico e legislativo.

Senonchè per giungere a tanto non erano certo ancora maturi i tempi nel secolo IX, sì che anche la riconquistata unità politica imperiale tornava presto a scomporsi nuovamente nei regni: era necessaria attendere che, come presupposto fondamentale di quella unità, la fusione etnica dei due popoli romano e germanico e delle due civiltà, sotto l'egida dell'unità religiosa in gran parte raggiunta e attraverso i quotidiani rapporti di vita, compisse ulteriori e decisivi progressi (3).

Intorno al mille, ad un secolo di distanza, molto è già il cammino percorso in tal senso, chè l'esaltazione della tradizione romana e dei suoi valori parte ormai dallo stesso mondo imperiale germanico, fattosi in ciò esso stesso romano: ne dà testimonianza Liutprando di Cremona che, ambasciatore di Ottone I alla corte di Bisanzio nel 968, ama, è vero, richiamare l'attenzione di Niceforo Foca sulla di-

(1) A. BERNARD et A. BRUEL, *Recueil des chartes de Cluny*, Paris 1876-1903, I, doc. 81.

(2) M. DELOCHE, *Cartulaire de l'abb. de Beaulieu*, Paris, 1859, doc. 53. Sul rapporto tra il risorgere dell'Impero e il nuovo valore dato al diritto romano vedi E. BESTA, *Introduzione al diritto comune*, Milano 1938, p. 19 e segg. e i rilievi di F. CALASSO, *Storia e sistema delle fonti del diritto comune*, Milano 1938, p. 201 e segg., con particolare riguardo alle relazioni col diritto canonico; per la Francia J. FLACH, *Le droit romain dans les chartes du IX au XI siècle en France*, in *Mélanges Fitting*, Montpellier 1908, I, p. 383 e segg.

(3) Circa i termini della dibattuta questione della fusione dei romani con i popoli invasori cf. C. CIPOLLA, *Della supposta fusione degli italiani coi germani nei primi secoli del medioevo*, in *Rendic. della R. Accad. dei Lincei, Scienze mor., stor. e filol.*, serie V, vol. IX (1900); sull'idea unitaria nell'età carolingia cf. R. FAULHABER, *Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun*, Berlin 1913.

stinzione tra i veri romani, e cioè i greci bizantini, e i longobardi, sassoni, franchi, lotaringi, bavaresi, svevi e burgundioni e sul disprezzo anzi nutrito da questi ultimi per i primi, ma sostiene poi ad un tempo la qualifica di imperatore romano del suo signore, vanta l'appoggio da questi prestato alla Chiesa di Roma, difende la bontà dei giudicati emessi «*secundum decreta imperatorum romanorum*», e cioè di Giustiniano, di Valentiniano, di Teodosio e degli altri imperatori, unisce insomma in uno la latinità d'occidente con il germanesimo (1); ne è altra manifestazione, sul finire del secolo, la fervida adesione alla romanità cui giunge, sotto l'ispirazione di Gerberto di Aurillac futuro papa Silvestro II (2), la mente fantasiosa di Ottone III, che in Roma vuol porre di nuovo la sede stabile del governo imperiale come vi era di quello papale della cristianità, che all'antico Impero intende tornare anche nelle forme esterne e nel fasto della sua corte, che sulla corona aurea gemmata e imperlata e sulla fibbia del cingolo scrive il bel motto dell'universalità romana: «*Roma caput mundi regit orbis frena rotundi*» (3); se ne trova ricordo nelle parole di Giovanni Canapario, là dove scrive in quegli anni che, essendo Roma capo del mondo e signora delle città, essa sola può dare il potere ai re e che, essendo in Roma conservato il corpo del principe dei santi, da Roma soltanto può essere conferito il principato sulla terra (4).

E si affretta con ciò il ritorno a quel diritto che della potenza di Roma era stato un tempo il più efficace sostegno: «*Legis romanae amator*», è detto Ottone I da Abbone

(1) LIUTPRANDI, *Opera*, ed. E. Dümmler, Hannoverae 1877, p. 142, § 12 e M.G.H., SS. III, p. 347 e segg. Cf. A. ZANELLI, *Una legazione a Costantinopoli nel secolo X*, Brescia 1883 e l'interpretazione data alla parola «*romani*», e da noi seguita, dall' CIPOLLA, op. cit., p. 523 e segg.

(2) C. LUX, *Silvester II. Einfluss auf die Politik Kaisers Ottos III*, Breslau 1898.

(3) Così nella *Graphia aureae urbis Romae*, in P. E. SCHRAMM, op. cit., II, p. 94 e 96 e osservazioni al t. I, p. 203 e segg. Una bella analisi dell'ideale e della politica di Ottone III è quella di M. TER BRAAK, *Otto III, Ideal und Praxis im frühen Mittelalter*, Amsterdam 1928.

(4) Vita S. Adalberti episcopi, in M.G.H., SS. IV, p. 590, ricordato da R. MORGHEN, op. cit.

di Fleury (1); secondo una nota formula di insediamento dei giudici imperiali, probabilmente dell'epoca ottoniana, l'imperatore ammonisce il giudice di non sovvertire « aliqua occasione Iustiniani sanctissimi antecessoris nostri leges », e gli ordina poi, nel rimmettergli il libro delle leggi, di giudicare secondo quello « Romam et Leonianam orbemque universum » (2); Leone di Vercelli, in un ritmo per il papa Gregorio V del 998, invoca da Cristo la resurrezione dell'impero di Roma sotto Ottone III e dal pontefice la restaurazione del diritto di Roma: « Romana iura recreas, Romae Romam reparas, /ut possit Otto effici gloria imperii » (3).

Ma è nel secolo seguente che tali correnti unificatrici della vita politica e del diritto han piena espressione in una ricca letteratura pubblicistica e che vien decisamente indicata la base su cui s'intende che l'ordinamento della società abbia a poggiare, quella cioè dell'esistenza di un principato universale pontificio e imperiale, che tutti gli uomini, ordinati nei regni, nei feudi e più tardi poi nei comuni, guidi, come depositario per missione divina di ogni potere sovrano, nella vita spirituale e in quella temporale (4).

Secondo questa aspirazione unitaria, particolarmente sentita in Italia dove più viva permane la tradizione di Roma, appare da allora orientata senza equivoco l'azione imperiale e papale, nell'intento di raccogliere sotto un'effettiva alta direzione politica i numerosi frammenti della passata epoca feudale e i vari organismi politici che ne eran derivati

(1) In MIGNE, P. L., 130, c. 519-20: carme per l'imperatore Ottone III, che lo Schramm data dal 997 (*Archiv f. Urkundenforsch.*, IX (1926)).

(2) M.G.H., LL. IV, p. 662 e in *Graphia aureae urbis Romae* cit., in P. E. SCHRAMM cit., II, p. 103 e segg.

(3) R. BAXMANN, *Ein Lied auf den ersten deutschen Papst Gregor V.*, in *Jahrbücher f. deutsche Theologie*, 12 (1867), e in P. E. SCHRAMM, op. cit., II, p. 62 e segg.

(4) Un'esposizione sintetica del contenuto di tale letteratura in A. SOLMI, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al concordato di Worms (800-1122)*, Modena 1901; più recenti, e con particolare riguardo all'età gregoriana, i lavori di A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, Louvain et Paris, 1925 e E. VOUSEN, *Paupauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux 1927. Sul rapporto tra il riaffermarsi della tradizione romana e la rinnovata conoscenza del diritto romano nel secolo XI scrive un bel capitolo P. E. SCHRAMM, op. cit., I, p. 275 e segg.

nei vari paesi e di rinsaldare ad un tempo i vincoli che tutte le chiese uniscono e subordinano a Roma; nè l'azione dell'Impero in tal senso deve considerarsi disgiunta da quel risorgere del diritto imperiale romano, come diritto vivo e di tutte le genti, di cui Irnerio si fa grande araldo in Bologna, né l'azione della Chiesa romana da quell'ordinarsi di tutto il diritto canonico « in unam consonantiam », autonomo e anch'esso a tutto l'orbe comune, di cui Graziano si fa similmente in Bologna primo sicuro annunciatore.

La leggenda irneriana che attribuiva a Lotario II l'ordine impartito ad Irnerio e alla scuola di studiare il diritto sui libri giustinianeî e ai giudici Imperiali di seguirne le norme nei loro giudizi (1), nonchè la notizia riferita da Burcardo di Ursperga secondo la quale Irnerio avrebbe rinnovato a Bologna lo studio dei libri legali « ad petitionem Mathildae comitissae » (2), ben esprimono l'una e l'altra di vero il grande interesse che impero e papato dovevan sentire per una vigorosa ripresa di studi romanistici, al fine di trarre dai testi della compilazione di Giustiniano il diritto universale della loro monarchia; l'elegante supposizione del Fournier che la riesumazione della « litera Pisana » delle Pandette avvenisse per opera dei chierici o monaci incaricati o almeno incoraggiati da Gregorio VII di ricercare nelle biblioteche gli autentici testi delle leggi al fine di un rinnovamento del diritto (3), nonchè i ricordi del prezioso manoscritto che lo Zdekauer credette di rinvenire infatti nei monasteri del territorio toscano-emiliano nel secolo XI (4), ben richiamano l'attenzione sul merito che in quel rifiorire del diritto romano va attribuito alla fedele depositaria della cultura giuridica di Roma che era stata per secoli la Chiesa.

(1) Cf., per notizie e bibliografia sulla leggenda, E. BESTA, *L'opera d'Irnerio*, Torino 1898, I, p. 2 e segg.

(2) BURCARDI ET CONRADI URSPERGENSIUM *Chronicon*, in M.G.H., SS. XXIII, p. 342.

(3) P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit, 1060-1140*, in *Nouvelle revue histor. du droit français et étranger*, XLI (1917), p. 151 e segg.; e ancora P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratian*, Paris 1931-32, II, p. 13.

(4) L. ZDEKAUER, *Su l'origine del ms. pisano delle pandette giustiniane e la sua fortuna nel medio evo*, in *Studi senesi*, XI (1890).

Un poeta scriveva negli ultimi decenni del secolo XI (1).

« Sic fiet mundus sub Petri clavibus aequus,
et virtus fidei supprimet arma doli.
Legibus antiquis totus reparabitur orbis ».

Era questa la grande aspirazione dei tempi: Un mondo reso equo dalle chiavi di Pietro, onesto dalla virtù della fede e in tutto disciplinato dalle antiche leggi di Roma!

3. Al principio del secolo XII non poteva da alcuno essere messo in dubbio, specie dopo la riforma gregoriana, che il diritto canonico della Chiesa romana dovesse avere universale applicazione per tutta la cristianità; ma si poteva invece dubitare, dato il rigoglioso pullulare di tante diverse leggi e consuetudini nei vari paesi, sulla fondatezza dell'affermazione che anche universale e unico dovesse essere il diritto civile e imperiale dei popoli, come pur logicamente veniva fatto di dedurre dall'idea di un impero universale solo detentore di ogni potere sovrano e di un imperatore inteso di conseguenza quale solo legislatore civile dell'umanità.

E' seguendo questa deduzione logica cui la tradizione romana portava, ma in aperta opposizione con la reale esistenza ed efficienza di leggi diverse per i diversi luoghi, che la scuola giuridica italiana pronunciava in quegli anni il suo nuovo credo scientifico: il diritto imperiale romano deve costituire e costituisce l'unico diritto degno di tal nome, tale da non tollerare deroghe per opera di altre pretese fonti legislative.

Nei libri giustinianeî, che come fonti del diritto dell'antico Impero non potevano non esserlo anche del nuovo, il principio poteva trovare validi argomenti a sostegno; da quelli infatti vuol trarlo, nel darne una prima precisa enunciazione, l'autore delle « Quaestiones de iuris subtilitatibus », che, anche a non voler ritenere opera di Irnerio come parvero al Fitting, sono scritti però probabilmente di questa

(1) E. DÜMMLER, *Gedichte aus dem 11 Jahrhundert*, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, I (1876), p. 177 e in P. E. SCHRAMM, op. cit., I, p. 257.

epoca prebolognese o bolognese ineunte, di cui chiaramente rivelano la fondamentale aspirazione imperialistica (1).

Roma, vi si dice, significa « rerum summa, mundi principatus, singulare in omnes gentes imperium » e in Roma soltanto risiede l'autorità e la potestà di emanare « legitima et spiritualia praecepta »; sicchè se alcuno che non sia imperatore tentasse, allo stesso modo che gli uccelli tentano a volte di imitare la voce umana, di emanare altre leggi, questi dimostrerebbe di non sapere nemmeno immaginare cosa sia necessario per derogare ad un diritto sostenuto dall'autorità divina come è quello romano.

E' ben vero, si esprime poi l'« interprete » in risposta all'« auditor » che gli propone le questioni trattate nell'opera, che ogni popolo può darsi le proprie leggi, secondo anche il diritto romano riconosce, e che di conseguenza « discreti et loco et imperio populi diverso sub imperio diversa iura sectantur »; ma è pur vero che non si verifica ciò per quei popoli, che, dopo avere costituito in passato i loro regni sul territorio romano, vedono ora questi estinti e si trovano di nuovo uniti con i romani per matrimoni e nelle stesse mansioni direttive.

La questione del valore del diritto barbarico, e quindi per illazione anche dei nuovi diritti monarchici nei confronti di quello imperiale romano, vien qui esplicitamente affrontata: pur essendo scomparsi da tempo i re germanici e quindi caduta la validità dei loro statuti, lamenta l'interprete, alcuni pretendono di applicare tuttora questi ultimi da essi chiamati erroneamente leggi, tanto da aversi, si può dire, « totidem fere leges quot domus ». E' giusto che ciò venga ulteriormente tollerato da colui che si dice capo di un unico impero? L'interprete lo nega recisamente con una stringente argomentazione: « Horum igitur alterum concedi necesse est: aut unum esse ius, cum unum sit imperium, aut si multa diversaque iura sunt, multa superesse regna. Nollent autem principes nostri eos, quorum adiuvant leges, vivos sibi conregnare: non ergo patiantur eos mor-

(1) HER. FITTING, *Questiones de iuris subtilitatibus des Irnerius*, in *Zeitsch. der Sav.-Stift. für Rechtsgeschichte, Roman. Abth.* 70 (1896).

tuos imperitare; quorum vero dici volunt successores, eorumdem curent esse imitatores ».

Ma un altro dubbio, connesso col precedente, propone allora l'interprete: Poichè, egli dice, nuovi sovrani possono certamente mutare le leggi dei loro predecessori, non può ritenersi con ciò che i re barbarici abbiano espressamente abrogato con i loro statuti il diritto di quella Roma sulla quale ebbero il dominio? Al quale dubbio l'interprete risponde cedendo la parola alla ragione, che, nel tempio dalle pareti di vetro in cui l'autore immagina avvenga la discussione, si mostra con sguardo acutissimo: L'umanità, dice questa, unita in un sol corpo, ha il compito di curare il rispetto della giustizia da parte dei singoli uomini, non altrimenti che ogni uomo ha quello di dirigere le azioni delle varie sue membra. Ma poichè non è possibile che tutta l'umanità si riunisca a tal fine in uno stesso tempo e luogo, così se per caso esiste un'accolta della sua parte più degna e più potente, sebbene non comprendente tutti gli uomini ma tuttavia unica, è certamente a questa che il compito deve spettare. La « civitas romana », ebbene, è proprio « ex omnibus humanitatis congregationibus universitas », e pertanto è sua senza dubbio la missione di dettare il diritto al mondo, diritto che potrà essere migliorato nel tempo con alterazioni e integrazioni, ciò che però non potettero certo fare i « reges transalpini » barbari, per l'ignoranza ch'essi ebbero di quel diritto e della stessa scienza delle leggi.

Nessun documento forse con più chiarezza e risolutezza di questo ci prospetta il nuovo valore che, col pieno risorgere della tradizione universale di Roma e del suo Impero, le sfere dottrinali ufficiali specialmente italiane intendono sia anche di fatto riconosciuto al diritto romano: dal momento che Roma è centro della vita del mondo, da Roma devono partire le leggi civili per questo, non altrimenti che da Roma partono quelle canoniche; dal momento che l'imperatore è unico signore e non consente di dividere il potere con altri sovrani, logicamente una sola legge può e deve essere considerata tale, e cioè quella imperiale e romana.

Su questo stesso rapporto tra unicità e universalità del-

l'Impero e unicità e universalità della legge, tornava a mezzo il secolo XII Ottone di Frisinga, ripetendo anche il motivo, già accennato dalla più antica letteratura cristiana, di una Roma voluta tale dalla divina Provvidenza ai fini della unità cristiana degli uomini: fu opera di Dio « unius urbis imperio totum orbem subici, unius urbis legibus totum orbem informari », affinché alle due unità dell'impero e della legge restasse commendata l'altra fondamentale unità, l'« unitas fidei » (1); e con questa convinzione si accingevano i giuristi bolognesi al lavoro, per rinvenire nel diritto romano della compilazione giustiniana e dei nuovi imperatori l'« unum ius » dell'« unum imperium », allo stesso modo che Graziano e i suoi seguaci procedevano sui testi degli antichi e dei moderni canoni alla elaborazione dell'« unum ius » dell'unica Chiesa.

Ritenere peraltro con ciò che il rapido diffondersi del diritto romano e del canonico come diritti universali, nell'XI e più ancora dal XII secolo in poi, sia stato solo o in primo luogo conseguenza del tornare in auge, insieme con la monarchia universale, del pensiero tradizionale che vedeva in Roma la « patria legum », sarebbe certamente errato. Giovò con ogni probabilità ciò a determinare l'indirizzo scientifico della scuola bolognese, che tanta importanza ebbe nella costruzione del nuovo diritto e giovò anche certo a quella diffusione invitando all'accoglimento dei due diritti di Roma le popolazioni dei vari paesi; ma come è vero che tanto l'universalità della monarchia quanto quella del diritto trovan radice in uno stesso ideale, quello cioè di condurre ad unità tutto quanto attiene al governo degli uomini, e il regime spirituale e quello politico e le loro leggi, così, e ancor più, è vero che l'un fatto e l'altro sono anzitutto conseguenza del maturarsi di alcune importantissime condizioni di natura sociale, in dipendenza dall'ormai in gran parte avvenuta fusione dei popoli invasori di stirpe germanica con l'antica popolazione romana o romanizzata dei territori imperiali, nonché dalla raggiunta piena evangelizzazione cristiana di gran parte d'Europa.

Del confondersi di latini e germani in un solo popolo,

(1) OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS *Chronicon*, Prologus lib. III, in M.G.H., SS. XX, p. 170.

dopo tanti secoli di convivenza sugli stessi territori, avevano dato segno nel secolo XI il dissolversi del principio della personalità della legge nella facoltà data ai singoli di eleggere liberamente quest'ultima a prescindere dalla loro appartenenza o meno all'una o all'altra nazionalità e poi nel privilegio odioso di professare un diritto barbarico (1), e insieme il progressivo affermarsi della legge romana quale legge territoriale valida tanto per i romani quanto per i germani o « *lex omnium generalis* », come si erano espressi i giuristi pavesi (2). Il fatto che la massa germanica non si distingueva ormai più chiaramente da quella originaria romana consentiva che, con l'unico comune regime politico, anche la legge civile di Roma tornasse ad essere legge unica per tutti, e il fatto che tutti ormai, romani e germani, erano allo stesso modo cristiani, consentiva d'altro lato che, con la soggezione al comune pontefice romano, avesse generale estensione anche la legge canonica romana.

4. Per quanto il diritto è la manifestazione più spontanea e sicura del vivere civile di un popolo, con altrettanta certezza il mondo europeo, pervenuto agli inizi del secondo medioevo almeno entro certi limiti ad una comune civiltà, nelle sue linee basilari romana e cristiana, doveva volgersi ora a ricercare anche la legge comune che di quella civiltà soddisfacesse i peculiari bisogni. Non poteva essere tale legge per la materia attinente alla vita dello spirito che quella canonica consona in tutto ai sentimenti e alla morale dei nuovi tempi; ben poteva ricercarsi la legge per la cosiddetta materia temporale nei libri di diritto che la Roma imperiale e cristiana dell'età giustiniana aveva trasmesso con tanta parte della sua tradizione civile ai secoli più tardi.

(1) L. STOUFF, *Etude sur le principe de la personnalité des lois depuis les invasions barbares jusqu'au XII siècle*, in *Revue bourguign. de l'enseignem. supérieur*, IV (1894); E. NEUMEYER, *Die gemeinr. Entwicklung d. inter. Privat- und Strafrechts bis Bartolus*, München, 1901; F. SCHUPFER, *Storia del diritto italiano. Le fonti*, Città di Castello 1908, Sez. II, tit. I, cap. I; E. BESTA, *Storia del diritto italiano. Fonti: Legislazione e scienza giuridica*, Milano 1923, I, p. 294 e segg.

(2) Nella *Expositio ad Librum Papiense*, passim.

Le norme elementari dell'uno e dell'altro diritto eran già note da tempo, invero, fin nelle più lontane contrade d'Europa, dove la Roma antica era giunta un giorno e là dove non era mai arrivata, fattevi conoscere dai missionari di Cristo insieme, si può dire, con i Vangeli; ma richiedevano ora i popoli un più completo e complesso sistema di leggi che valesse a disciplinare in pieno l'intenso risveglio di attività che caratterizzava la vita del momento: alla richiesta rispondeva infatti la Roma papale con la ricca produzione legislativa canonistica dei secoli XI, XII, XIII e XIV, e la Roma imperiale con una nuova e moderna elaborazione dottrinale del diritto dei testi giustinianeî.

Che le fonti del diritto civile imperiale romano e quelle altresì del diritto canonico della Chiesa fossero suscettibili delle opportune integrazioni e aggiornamenti che l'evolversi dei tempi richiedeva da parte di chi alla monarchia universale presiedeva, nessuno avrebbe certo potuto negare; ma avvenne di fatto che mentre a tale compito attesero con la dovuta solerzia per il loro diritto i pontefici, a nulla invece o quasi si ridusse l'attività legislativa dei nuovi imperatori, forse anche per essere il lavoro troppo superiore alla cultura loro e della loro corte. Conseguenza ne fu che mentre nella formazione del nuovo diritto canonico l'opera della dottrina, pur di rilievo, si limitò a fiancheggiare e a sospendere quella del legislatore, nel diritto civile invece la costruzione di sui testi giustinianeî del nuovo diritto universale dell'Impero fu fatica principalmente delle scuole, prima fra tutte la bolognese, alla intensa attività scientifica delle quali restò affidato quasi esclusivamente il grave onere di rendere il vecchio diritto del VI secolo legge per i nuovi tempi, atta ad essere accolta, per un vasto movimento ricettizio, nei vari paesi d'Europa.

Gravissime davvero eran le difficoltà che s'imponevan ai glossatori di superare per conseguire il duplice fine ch'essi si proponevano, di dare cioè al diritto della compilazione giustiniana un significato certo e chiaro, come certo e chiaro deve essere sempre il diritto, eliminando le oscurità e le contraddizioni insite numerose in quei testi, e di dare insieme a questi ultimi un'interpretazione che ne rendesse le statuzioni ben accettate e applicabili a tanti secoli di distanza da quando erano state emanate.

Dei due fini, questo secondo, di gran lunga più importante, è quello che meno apparì presente alle loro menti e che essi forse perseguirono quasi inconsapevolmente nello sforzo stesso di chiarire il significato dei testi presi a studiare, e sospinti, meglio che da una precisa volontà, dalle stesse cose e dai fatti che li circondavano, essi che mai si sarebbero arrogati la facoltà di alterare in nulla il valore del diritto imperiale, ma che tuttavia non potevano assolutamente estraniarsi dalla realtà contingente cui quel diritto, per il fatto stesso di essere imperiale, doveva pur riferirsi.

Convinti com'essi erano, in conformità a quanto la tradizione denunciava, che la legge imperiale romana fosse atta a soddisfare tutti i bisogni e che tutte le altre norme non emanate dall'imperatore o dal senato o dal popolo romano non fossero in alcun modo « *nec iura nec leges* », si richiedeva loro l'immane sforzo di ridurre l'abbondante diritto regio e statutario e consuetudinario dei tempi nelle linee del diritto di Roma o di proclamarne altrimenti l'inefficacia; sforzo che se raggiunse almeno in parte il suo intento, fu perchè quella massa di diritto nuovo aveva la sua prima origine in una rinascenza di civiltà e in un complesso di esigenze che già il diritto di Roma aveva in parte conosciuto e perchè, anzichè ridurre, ciò che sarebbe stato vano tentativo, il nuovo diritto, spontaneamente sorto dalle nuove necessità, al vecchio diritto romano, i glossatori attesero piuttosto a condurre quest'ultimo verso il primo, mettendo a piena prova l'umanità della meravigliosa costruzione giuridica romana e la sua duttilità e l'adattabilità a rispondere ai bisogni vitali di ogni tempo e di ogni popolo, mediante un'interpretazione delle fonti giustinianee che ne segnò un passo gigantesco di evoluzione in senso moderno.

Era per dettare la nuova interpretazione volta a ridare alle leggi di Giustiniano l'effettivo valore pratico di leggi imperiali, che Irnerio apriva la sua scuola in Bologna, nello stesso tempo in cui il lombardo Vacario iniziava al diritto romano lo Studio di Oxford e solo qualche decennio prima che Piacentino passasse da Bologna in Francia a fondarvi lo Studio di Montpellier: singolare ma non fortuita coincidenza, che promuoveva il risorgere della scienza giuridica romanistica nei tre paesi. Era per ascoltare quelle letture e aver nozione della nuova legge, che confluivano presto a Bo-

logna gli scolari non solo da tutta l'Italia ma da ogni più lontana regione d'Europa, come ad esempio nel 1265 dalla Gallia, dalla Piccardia, dalla Borgogna, dal Poitou, dalla Turenna, dal Maine, dalla Normandia, e catalani e ungheresi e polacchi e teutonici e provenzali e spagnoli e inglesi e guasconi e di altri paesi (1), scolari che si sobbarcavano di buon grado al disagio di faticosi viaggi e alla spesa di lunghi soggiorni lontani dalle loro terre pur di riportare poi in queste, una volta addottorati nell'un diritto o nell'altro o « in utroque », la scienza giuridica nuova e i libri debitamente glossati dalle due leggi romane, la civile e la canonica.

E' per merito principalmente di questa folla di « doctores », che, da Bologna e dalle altre scuole specie italiane presto affiancatesi all'« alma mater studiorum » a far dell'Italia il centro culturale d'Europa, la recezione del nuovo diritto romano, imperiale e pontificio, procede rapidissima in ogni parte d'Europa e che a sollecitarla vengono poi sorgendo numerosi, tra il due e il trecento, altri Studi di diritto in Francia, in Spagna, in Portogallo, in Germania, in Inghilterra, in Boemia, in Polonia, in Slovacchia, in Ungheria, in Irlanda e altrove: Studi generali, come son detti, e cioè scuole nelle quali la scienza e in particolare il diritto vengono studiati, almeno intenzionalmente, con esclusivo riguardo ai superiori interessi generali e comuni di tutta l'umanità civile (2).

Roma tornava in tal modo veramente ad essere con le sue leggi signora del mondo; la sua tradizione civile, fatta salva dall'assalto barbarico nell'alto medioevo, corretta e raffinata dall'idea cristiana, ravvivata nella sua universalità dalla Chiesa e dal risorto Impero, non immune del tutto dall'apporto germanico, la conduceva per la seconda volta nella sua storia millenaria ad essere fattore di unione tra le genti tutte richiamate all'autorità e al rispetto della sua legge!

5. Senonchè questa concezione unitaria di governo e di diritto, che tutti i popoli avrebbe voluti obbedienti ad una unica monarchia e ad un'unica legge e che, innestata al ri-

(1) L. V. SAVIOLI, *Annali bolognesi*, Bassano 1784-95. *Appendice*, doc. 746.

(2) Tale, a mio parere, è lo Studio generale: *Concetto di « Studium generale »*, in *Archivio giuridico*, CXXVII (1942).

cordo e alla maestà di Roma, tanto fervore di consensi aveva incontrato nelle sfere imperiali e pontificie e in quelle colte soprattutto italiane, aveva anche trovato però fin dal suo primo annunciarsi e poi tra il X e l'XI secolo, e continuava a trovare più tardi, una netta quanto potente opposizione al suo attuarsi nel tenace particolarismo politico e giuridico di quei regni che andavano ordinando proprio nello stesso tempo i popoli europei in forti regimi monarchici, secondo quell'ardente aspirazione alla libertà e all'autonomia che dava anche in Italia, nei comuni cittadini e nelle organizzazioni di classe, i suoi frutti (1).

Se all'unità politica e di diritto dell'orbe intero richiama-va l'universalità tradizionale di Roma e parevano consentire anche la comune religione e la comune civiltà, ad un'altra più ristretta unità però, a quella del regno o addirittura della repubblica cittadina, invitavano tradizioni germaniche di particolarismo e singolarità di sentimenti e di bisogni di ciascun popolo e luogo.

Palesemente incardinati sull'ideale di indipendenza, tutti si erigono infatti i diversi organismi politici, nati dalla passata epoca feudale, a difensori accaniti della loro esistenza contro l'incombente minaccia della conclamata universalità del dominio imperiale: dal regno dei franchi, che con l'avvento al trono di Ugo Capeto nel 987 aveva iniziata la restaurazione di un'effettiva sovranità regia sui grandi domini e sulla folla di minori signorie feudali del vasto territorio, al regno anglo-normanno, che Guglielmo il conquistatore aveva instaurato in Inghilterra nel 1066 con poteri accentrati e con carattere di assolutismo intollerante di estranei interventi di sorta; dai vari regni di Spagna, dove i re, come avviene nelle

(1) Sull'azione di tali tendenze particolaristiche dal V all'XI secolo in Europa e particolarmente in Italia, in Francia e in Germania cfr. P. VACCARI, *Dall'unità romana al particolarismo giuridico del medio evo (Italia, Francia, Germania)*, in *Collana di studi storico-politici della R. Univ. di Pavia*, Pavia 1936; e, con visione più storica che giuridica, C. R. VON HOFER, *Die romanische Welt und ihr Verhältniss zu den Reformideen des Mittelalters*, in *Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der kaiser. Akademie der Wissenschaften*, XCI (1878); con riferimento al pensiero politico, F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (trad. A. Oberdorfer), Perugia e Venezia 1930.

altre monarchie, si facevan chiamare già nel secolo X « imperatores » ad indicare la loro totale indipendenza (1), fino al regno di Sicilia e a quelli di Danimarca, di Norvegia, di Svezia, di Polonia, di Boemia, d'Ungheria e agli altri minori e ancora a quei comuni italiani, che, per conservare l'esercizio dei diritti regali contro le pretese imperiali, non esitavano nel secolo XII a sostenere aperta guerra col Barbarossa.

In antitesi con l'universalità romana si mostrava così nel suo primo germe, e nell'antitesi stessa trovava motivo di successivo sviluppo, quell'insieme di sentimenti propri di ogni singolo popolo o di nazionalismo, come si dirà con termine più tardo, dal quale trarranno vita gli Stati moderni e le divisioni politiche dell'epoca nostra; e tanto forte sarà la resistenza opposta in nome dell'indipendenza nazionale alla vagheggiata unità romana del mondo civile, che non solo questa unità, almeno nel suo aspetto politico, sarà ben lungi dal venire attuata e finirà presto con l'essere apertamente respinta, ma perfino l'unità religiosa verrà più tardi in sospetto in quanto facente capo a Roma e finirà anch'essa per la stessa ragione con l'essere colpita. Si salverà, come vedremo, aspramente combattuta ma non infranta, l'unità del diritto nella comune legge di Roma, fondata sulla solida base dell'intrinseco valore di quest'ultima e della sua accettazione da parte dei popoli.

Il contatto con l'incipiente ma già ben sentito nazionalismo, opera, tra l'XI e il XIV secolo, in due sensi sulla tradizione unitaria imperiale e pontificia di Roma, e cioè o volgendone il significato a favore delle virtù e degli interessi particolari di un popolo snaturando in tal guisa il suo carattere universale, ovvero osteggiandone di proposito il concetto e ogni concreta attuazione: fenomeni l'uno e l'altro che portano ad un profondo alterarsi di quella tradizione, trasformandola da sostegno di una unità cosmopolita in sostegno delle nuove unità nazionali.

Si abbandonerà l'unità imperiale medievale elevando ad imperi i nuovi organismi politici!

Ben s'intende come da quei sentimenti nazionali non potes-

(1) Così anche in Francia, in Inghilterra, in Sicilia e altrove: A. LEROUX, *La royauté française et le saint empire romain au moyen âge*, in *Revue historique*, XLIX (1892), p. 244 e segg.

se nascere motivo di negare apertamente la tradizione, anche col suo valore unitario e universale, nell'Italia comunale, dove nella romanità dell'Impero e della Chiesa estesa all'orbe intero era visto il sopravvivere o il rivivere di istituzioni, di glorie e di valori storici prettamente italiani; nè in Germania, dove nell'imperatore romano era visto ad un tempo sempre più chiaramente il sovrano germanico del popolo tedesco e nell'Impero di Roma, in seguito alla « translatio », l'Impero anche germanico: sulla sovranità e sull'efficacia del diritto imperiale non potevano sorgere dubbi in quei paesi, sicchè le tendenze particolaristiche non porteranno ad una indipendenza nazionale, riassorbita nella stessa dipendenza dall'Impero, ma a semplici autonomie cittadine e regionali, e i diritti locali saranno riconosciuti solo in quanto operanti nella sfera del superiore diritto imperiale (1).

Anche in Francia, a dir vero, quell'Impero e quella Chiesa universali richiamaavano alla memoria il ricordo dei carolingi che del primo erano stati i grandi restauratori nell'ottocento e della seconda i validi protettori, e il sogno di render di nuovo francese quell'Impero e di ricondurre sotto la tutela francese quella Chiesa era ancor vivo agli inizi del trecento; ma si tratta di ricordi e desideri o atti politici che non valgono a dar contenuto nazionale a quella tradizione romana: per la Francia, come per le altre regioni e per gli altri popoli europei, l'unità che a Roma faceva capo non poteva non essere sospetta e l'Impero soprattutto, romano-germanico, non

(1) Sul filone nazionale italiano della tradizione imperiale romana cf. quanto ne scrive R. MORGHEN, op. cit., p. 325. Sulla fondamentale questione del rapporto tra universalità imperiale e nazionalità cf. quanto se ne dice nelle opere generali del BRYCE, *Il Sacro romano impero* (trad. ital. Balzani), Napoli 1886; del GIESEBRECHT, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, Braunschweig 1873-77; del GIERKE, *Deutsche Genossenschaft*, Berlin 1868-1913; del CARLYLE, *History of medieval political theory in the West*, Edimburg a. London 1903-26. D'interesse anche, seppur di molti anni or sono, son le lezioni di J. FICKER, *Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen*, Innsbruck 1862, e particolarmente attinente al tema è la comunicazione svolta all'VIII Congresso storico internaz. di Zurigo del 1938 da R. HOLTZMANN, *Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten*, di cui notizia in *Bulletin of the Internat. committee of histor. sciences*, X, n. 39 (1938).

poteva non apparire quale un superiore organismo straniero volto a limitare i diritti sovrani e la libertà delle monarchie particolari. Di qui l'atteggiamento contrario ad un assorbimento nella compagine imperiale, atteggiamento d'indipendenza, che (se pur a volte falsato dalla pressione politica o dalla forza delle armi) viene conservato di regola sempre e fin quando, per l'effettivo scomparire con la fine del medioevo delle ambizioni imperiali di dominio, non avrà più ragione alcuna di sussistere (1).

Tra le grandi monarchie occidentali, meno grave ebbe a profilarsi il pericolo di un assoggettamento all'Impero per l'Inghilterra e per i regni della penisola iberica, data la posizione insulare della prima e la lontananza dai confini imperiali dei secondi, e pertanto a meno nette manifestazioni anti imperiali ebbe a dar luogo la loro pur nettissima pretesa di assoluta indipendenza; ma per il regno dei franchi e similmente per quello di Sicilia, l'uno e l'altro confinanti con i territori dell'Impero, ben maggiore importanza e attualità convenne riconoscere al problema della difesa dalle mire egemonistiche della monarchia universale.

Sarà infatti in Francia e in Sicilia più che altrove, che il contrasto tra l'indipendenza di fatto del regno dall'Impero e la soggezione invece di diritto al medesimo, secondo continuava ad affermare la buona scuola romanistica, attrarrà a sè l'attenzione dei giuristi; e sarà in Francia e in Sicilia che la dottrina risolverà appunto il contrasto, enunciando nella seconda metà del duecento, sulla traccia di quanto aveva det-

(1) Sull'atteggiamento politico della Francia nei confronti dell'Impero: A. LEROUX, op. cit.; F. LOT, *La royauté française et le saint empire romain*, in *Revue historique*, L (1893); P. FOURNIER, *La France et l'empire au moyen âge*, in *Bulletin critique de liter., d'hist. et de théol.*, XIV (1895); G. DALLARI, *L'atteggiamento della Francia verso l'impero d'occidente dal X al XIV secolo*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, Milano 1941, II; e, in generale, F. KERN, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahr 1308*, Tübingen 1910 e H. KAMPF, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300*, Leipzig u. Berlin 1935 (*Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittel. und d. Renaiss.*, herausg. v. W. Goetz, B. 54). Sull'atteggiamento del regno di Napoli nel periodo angioino: G. MONTI, *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli, i loro vicariati imperiali e Bartolomeo da Capua*, in *Studi di storia e diritto cit.*, II.

to al principio del secolo il canonista Alano, la formula di sostituzione del re all'imperatore nella piena sovranità del regno, formula che, accettata poi da Bartolo e da Baldo, rappresenterà un canone fondamentale del nuovo diritto pubblico: « Rex in regno suo est imperator regni sui » (1).

La realtà viva dei regni saldi e ordinati nella loro indipendenza e delle città erette a comune e « superiorem non recognoscentes », si era così ormai nel trecento imposta all'aperto riconoscimento anche della classe dei giuristi, che più d'ogni altra forse era tenuta avvinta dalla legge giustiniana alla grande tradizione di Roma.

Dante, al principio del trecento, non dubitava della legittimità dei regni, ma voleva ancora in atto il vincolo unitario imperiale come indispensabile al buon governo dell'umanità (2); per Bartolo, di lì a qualche anno, pur non esistendo università che di diritto non sia soggetta all'Impero e pur essendo augurabile che l'Impero, come potere interstatale, riaffermi su tutti la sua autorità, le comunità tuttavia indipendenti « de facto » sono da considerarsi « perfectae et per se sufficientes » (3). E ciò dopo che, a seguito di una

(1) Sul valore e l'origine della formula, oltre alle opere classiche cit. di O. GIERKE e di R. W. CARLYLE cf. in particolare F. ERCOLE, *L'origine francese di una nota formula bartoliana*, in *Arch. stor. ital.*, LXXIII (1915) e ora in *Da Bartolo all'Althusius*, Firenze 1932, saggio III, studio II; id., *Sulla origine francese e le vicende in Italia della formula « Rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo »*, in *Arch. stor. ital.*, XVI (1931); F. CALASSO, *Origini italiane della formula « Rex in regno suo est Imperator »*, in *Riv. di stor. del dir. ital.*, III (1930), e *Recensione a Ercole*, *Sulla origine ecc.*, in *Studi urbinati*, VI (1932); G. M. MONTI, *Intorno a Marino da Caramanico e alla formula « Rex est imperator in regno suo »*, in *Annali del seminario giuridico-economico della R. Università di Bari*, VII. Il passo di Alano fu edito da J. Fr. v. SCHULTE, *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae, besonders der drei ersten*, in *Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, LXVI (1870).

(2) H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien u. Leipzig, 1905; E. FLORI, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologna 1921; P. FOURNIER, *La Monarchia da Dante et l'opinion française*, in *Bulletin du jubilé*, 3, Paris 1921; A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze 1922; F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, Milano 1927.

(3) L. CHIAPPELLI, *Le idee politiche del Bartolo*, in *Arch. giurid.*, XXVII (1881); C. W. S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato*.

abbondante dottrina sul tema, Giovanni da Parigi in Francia aveva sulle orme di Aristotile riaffermata l'autosufficienza dei regni e preferita anzi, con evidente ispirazione antiromana, l'unità del regno a quella dell'Impero (1); e Oldrado da Ponte in Italia aveva similmente, con una minuta disamina e quasi riassumendo gli argomenti già esposti da altri, respinte le prove solite ad addursi a favore della universalità dell'Impero, per sostenere al contrario la piena legittimità dell'indipendenza dei regni e la loro preferenza come istituto di diritto naturale e delle genti (2).

La costruzione giuspubblicistica medievale che, a somiglianza dell'armonia dell'universo, vista nella dipendenza del cielo e di tutta la natura da un solo Dio, aveva ricercato lo armonico convivere degli uomini nella loro comune dipendenza da un unico principe, aveva ricevuto il colpo mortale: glie lo avevano inferto il progressivo rafforzarsi del particolarismo regionale in nuove vitali forme politiche e dei sentimenti nazionali presso i vari popoli e più ancora forse il fermentare, già avvertito nel trecento, di un nuovo pensiero filosofico e politico. Ma dall'idea dell'Impero non ci si allontanava che a fatica: imperatori si dicevano i re nei loro re-

His position in the history of medieval political thought, Cambridge 1913; F. ERCOLE, *Studi sulla dottrina politica e sul diritto pubblico di Bartolo*, in *Riv. ital. per le scienze giuridiche*, LVIII (1917), e ora ristampato, con alcune modifiche e aggiunte, nel vol. *Da Bartolo all'Althusius* cit., saggio II, studio I, specialmente al § 3.

(1) Lo scritto *De potestate regia et papali* fu già edito da M. GOLDAST, *Monarchia seu Romani imperii tractatus*, Franckfurt 1668, II, p. 108-147; esame di esso, oltre che nelle opere appresso citate dello Scholz e del Rivière, in C. CIPOLLA, *Il trattato De monarchia di Dante e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giovanni da Parigi*, in *Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino, Scienze morali, storiche e filologiche*, XLII (1892).

(2) *Consilia seu responsa et quaestiones aureae*, Venetiis 1585, cons. 69; cf. E. WILL, *Die Gutachten des Oldradus de Ponte zum Prozess Heinrichs VII gegen Robert von Neapel*, Berlin 1917, in *Abhandl. z. mittler. und neuer. Geschichte*, H. 65. Nella nota allegazione di Roberto d'Angiò posteriore all'aprile 1313, si dice che quasi tutti i re del mondo non obbediscono ormai più all'imperatore, come quelli di Francia, di Sicilia, di Spagna, di Aragona, d'Inghilterra, di Portogallo, di Armenia e di Cipro, e si afferma che tale situazione è non solo di fatto ma anche di diritto: FR. KERN, *Acta imperii Angliae et Franciae ab. a. 1267 ad a. 1313*, Tübingen 1911, n. 295, p. 244-47.

gni, i diritti che già erano stati imperiali divenivano i loro, solo nella tradizione giuridica imperiale romana trovava solido fondamento il diritto pubblico dei nuovi Stati.

L'unione politica di tutte le genti in una consonanza di vita e di azioni e in un solo orbe romano, che la memoria dell'antico Impero di Roma e il principio della fratellanza cristiana avevano ispirato e cercato, si risolveva in tal modo nel secolo XIV in un non riuscito tentativo, sia pure il più importante che la storia conosca, di ordinare in regime di pace l'umanità tutta.

6. Ma c'è di più: l'idea di quell'unione, tanto a lungo e con tanta convinzione coltivata, e i tentativi di metterla in atto, non erano stati scevri di conseguenze, anche in relazione alla rinnovata conoscenza del diritto di Roma e alla sua diffusione in Europa.

Nella compilazione di Giustiniano e nell'interpretazione che i glossatori ne davano, il nuovo Impero medievale aveva dichiarato ufficialmente di vedere la sua legge universale: ne era nato quale immediato effetto che, appunto perchè di diritto imperiale, la recezione del diritto di Roma dovesse essere riguardata con diffidenza dal vigile spirito di indipendenza dei regni. Se quella era legge imperiale, il fatto di accettarla come legge propria non avrebbe potuto significare implicito riconoscimento della superiore sovranità dell'Impero?

Lo stretto rapporto tra osservanza di una legge e soggezione all'autorità che l'ha emanata o meglio tra osservanza del diritto romano e soggezione all'Impero, non sfuggì all'attenzione delle giovani monarchie; sicchè l'azione di difesa della loro indipendenza politica le portò senz'altro ad opporsi apertamente anche alla recezione, almeno formale, di quel diritto.

Largamente ricevuto tuttavia di fatto il diritto romano e imperiale in gran parte d'Europa tra il XII e il XIV secolo, s'impose ad un certo momento ai sovrani e ai giuristi il problema del definirne la posizione ufficiale nei vari Stati che pur continuavano a proclamarsi indipendenti dall'Impero, poichè negare l'ormai avvenuta recezione sarebbe stato un assurdo, quando si vedevano quotidianamente i tribunali allegare i testi giustinianeî nelle loro sentenze e i

dottori illustrarne negli Studi generali pubblicamente le norme avanti a numerose folle di uditori.

La soluzione del problema fu ricercata per vie diverse, tutte però senza eccezione volte ad allontanare il sospetto che norme romane venissero seguite nelle libere monarchie in quanto legge di una superiore comunità imperiale dei popoli. Questi ultimi, si disse, avevano già da tempo spontaneamente accettato il diritto di Roma e lo avevano quindi fatto proprio, se non per prescrizione, per consuetudine, sicchè soltanto quale diritto consuetudinario quello veniva ora applicato; l'uso del diritto romano, si disse anche, era ormai da molti anni tollerato e consentito dai re nei loro regni, e soltanto per tale tolleranza o consenso, che lo rendevano in un certo senso diritto regio, il diritto romano poteva dirsi accolto e rispettato; era opportuno, si aggiungeva poi, guardare al diritto romano e permetterne lo studio anche nelle monarchie, non come diritto però, chè tale nel suo insieme non si sarebbe potuto dire nel regno, ma piuttosto come ragione scritta, quale raccolta cioè di norme e di principi utili a conoscersi per una buona interpretazione dello stesso diritto regio e anche talvolta a seguirsi, sebbene privi in sè di ogni capacità vincolativa.

Eran soluzioni di ripiego a dir vero, che si accompagnavano ai provvedimenti vari limitativi dello studio e dell'uso del diritto romano e ad una ufficiale e chiara preferenza data su quest'ultimo al diritto vero e proprio della monarchia.

Sollecitata o no dal re di Francia ma certamente conforme al suo desiderio, era la proibizione fatta da Onorio III nel 1219 con la nota bolla « Super specula », dello studio del diritto romano a Parigi e nelle città e luoghi vicini (1); nel 1254 Luigi IX chiariva il motivo della effe-

(1) E' il documento principale, dal significato molto discusso, sul quale alcuni storici fondano la dottrina di una pretesa opposizione della Chiesa romana alla diffusione del diritto romano nel medio evo. Cf. al riguardo, e in genere sull'accoglienza fatta in Francia al diritto romano nelle scuole e nella corte: E. GAILLEMER, *L'enseignement du droit civil en France vers la fin du treizième siècle*, in *Nouvelle revue hist. du droit français et étrang.*, III (1879) e *Honorius III et le droit civil*, Lyon 1881; A. TARDIF, *Notes sur une bulle d'Honorius III*, in *Nouvelle revue histor.* IV (1880) e

tiva applicazione dei « iura scripta » in alcune regioni del regno, asserendo avvenire ciò « non quod eorum nos obliget auctoritas seu adstringat, sed quia mores eorum in hac parte ad praesens non duximus immutandos », in quanto cioè semplici consuetudini non abrogate dalla corona (1); un'ordinanza di Filippo III del 1277 proibiva agli avvocati di allegare il diritto romano nei tribunali contro il diritto consuetudinario (2); Filippo il Bello, in un'ordinanza emanata nel 1312 per lo Studio di Tolosa, esponeva in modo chiaro e definitivo la tesi regia sul significato e sui limiti di validità del diritto romano in Francia. Ad eccezione della materia spirituale, diceva il sovrano, per la quale ha valore il diritto canonico, il regno vive per il resto unicamente a diritto consuetudinario, e anche là dove il diritto scritto, e cioè romano, ha piena efficacia per permissione regia, questo è da considerarsi non tanto legge scritta quanto meglio consuetudine accettata dal popolo, e se scuole di ogni regione di Francia son dedite allo studio del diritto romano, ciò avviene semplicemente perchè la dommatica di quel diritto riesce sommamente utile ad intendere la « ratio » che ispira ogni legge e come guida alla conoscenza delle consuetudini e all'amministrazione della giustizia, non altrimenti che giova alla teologia lo studio delle arti liberali (3); l'ordinanza di Blois del 1579 rinnovava ancora la proibizione dell'insegnamento romanistico a Parigi, con una motivazione di sapore squisitamente nazionalistico, perchè cioè « les françois ne reconnoissent le

Histoire des sources du droit français, Paris 1890; H. BEAUNE, *L'enseignement du droit civil et le papauté*, in *Revue catholique des institutions et du droit* (1881); CH. de MONLÉON, *L'Eglise et le droit romain. Etudes historiques*, Paris 1887; M. FOURNIER, *L'Eglise et le droit romain au XIII siècle*, in *Nouv. revue hist. du droit franç. et étrang.*, XIV (1890); G. DIGARD, *La papauté et l'étude du droit romain au XIII siècle, à propos de la fausse bulle d'Innocent IV « Dolentes »*, in *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, LI (1890); E. CHÉNON, *Le droit romain à la curia regia de Philippe-Auguste à Philippe-le-Bel*, in *Mélanges Fitting*, Montpellier 1908, I.

(1) F. A. ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris, 1821-30, t. I, p. 264.

(2) F. A. ISAMBERT, *op. cit.*, t. 2, p. 662.

(3) F. A. ISAMBERT, *op. cit.*, t. 3, p. 22.

droit civile des romains pour loy et Paris est la cité capitale » (1).

In Spagna diritto romano e diritto canonico, già in ampia misura ricevuti nella pratica insieme con la dottrina giuridica nuova specialmente italiana e francese, entravano decisamente nel diritto monarchico locale nella seconda metà del duecento con la collezione de « Las siete partidas » di Alfonso X il Saggio, che, sebbene mai ufficialmente promulgata, decideva tuttavia della recezione romanistica nella penisola, sia per l'influsso che avrebbe poi esercitato sulla formazione del nuovo diritto regio, sia per il seguito che avrebbe avuto nei tribunali come « razòn escrita » (2).

In Inghilterra, al tempo di re Stefano nel secolo XII, veniva ordinato di espellere « a regno leges romanas » e proibito con editto regio di tenere libri di diritto romano e a Vacario di continuare nel suo insegnamento romanistico ad Oxford (3); nel 1236 una riunione di primati tenuta a Merton rispondeva con un netto rifiuto a chi proponeva di accogliere le norme romane per meglio regolare l'istituto della legittimazione: « Nolumus leges Angliae mutari », si dichiarava senz'altro, e veniva così indicata la linea di condotta animata di nazionalismo che sarà tenuta poi sempre ogni qual volta si tenterà di alterare palesemente il diritto locale « ex aequitate iuris civilis » (4). Il « common law » dell'isola veniva costituendosi infatti di diritto consuetudinario e di diritto regio, pur senza rifiutare tuttavia un largo apporto di principi, di architettura giuridica e anche di terminologia dal diritto romano.

Altrimenti si svolgevano le cose in Germania, dove l'avversione politica al diritto di Roma non aveva, finchè l'Impero fu sentito, motivo alcuno di esistere e dove anzi la

(1) F. A. ISAMBERT, op. cit., t. 14, p. 380 e segg., art. 69.

(2) Notizie varie sull'autorità delle *Partidas* possono trovarsi riassunte in E. F. REGATILLO, *El derecho matrimonial en las Partidas y en las Decretales*, in *Acta congressus iuridici internat. Romae 12-17 Nov. 1934*, Romae 1936, III, p. 316 e segg.

(3) IOHANNES SARISBERIENSIS, *Polycraticus*, VII, c. XXII, in MINGNE, P. L., 199, c. 808.

(4) A. DUCK, *De usu et autoritate iuris civilis romanorum per dominia principum christianorum libri duo*, Londini 1679, lib. II, c. 8, p. 323 e segg.

pratica attuazione del diritto imperiale poteva giovare a rafforzare con l'unità della legge la compagine nazionale dei popoli tedeschi; onde infatti la recezione del diritto romano e canonico in tutto il loro contenuto e l'elaborazione dottrinale favorita anzichè ostacolata dagli imperatori e decisa in piena misura, « in complexu » come fu detto, sul finire del medioevo da Massimiliano I, con la nota costituzione sul « Reichkammergericht » del 1495.

In Italia il dubbio sulla legittimità del valore del diritto romano imperiale si affacciò solo nella monarchia meridionale di Sicilia, dove, essendo il re « nullus alterius potestati subiectus », non poteva, si disse, quel diritto essere osservato se non « consensu tacito » del sovrano (1); non se ne dubitò invece, almeno fino al quattrocento, nel resto della penisola facente parte, pur con le sue autonomie cittadine, dell'Impero.

7. Anche qui però, in territorio imperiale cioè, questione analoga si era venuta a presentare con i termini, per così dire, invertiti, ossia non tanto circa il valore del diritto romano nei riguardi di quello locale, quanto piuttosto di quest'ultimo nei riguardi del primo; questione grave e lungamente controversa, suscitata dalla gran massa di diritto statutorio e consuetudinario nuovo in continua elaborazione e acuita dall'atteggiamento assunto dalle scuole, di ostracismo ad ogni altro diritto che non fosse il romano.

Che la legge romana imperiale, appunto per il suo carattere universale, potesse da sola rispondere a pieno, oltre che al comune sentire della civiltà europea in genere, anche alle particolari esigenze morali, sociali ed economiche di ciascun popolo e di ciascun luogo, non era lecito in alcun modo sperare; onde tutta l'assurdità del voler considerare unico diritto civile il romano, negando valore a tutto il complesso degli altri diritti che sgorgavano spontanei dalla vita pratica di ogni paese, e il carattere antistorico di un indirizzo scientifico che, anzichè far semplice-

(1) Così MARINO DA CARAMANICO, *Comment. in Constit. regni Siciliae, prooemium glosatoris*, ricordato da F. CALASSO, *Origini*, cit., p. 224.

mente convergere la esistente molteplicità delle leggi, prodotto necessario dei molteplici bisogni, verso l'unità della legge imperiale, pretendeva piuttosto di soffocare in quella unità la molteplicità stessa, indirizzo come tale destinato a lottare contro una insopprimibile avversa realtà per finire poi inevitabilmente col cedere.

La questione trova soluzione tra il due e il trecento in quella dottrina dello « *ius commune* » limitato, ampliato e corretto dai « *iura propria* » dei vari luoghi, che dominerà poi la vita del diritto fino alle codificazioni dell'ottocento.

La crisi del metodo di studio della glossa, seguita ad Accursio nella seconda metà del secolo XIII, era appunto conseguente alla necessità che il diritto spezzasse i legami della dizione letterale dei testi giustinianeî per avvicinarsi alla realtà, onde stornare il pericolo già manifesto di una separazione tra la scuola e la vita; e dalla crisi infatti la scuola si risolleleva nel secolo seguente in un nuovo periodo di floridezza per opera dei commentatori, che, abbandonato il pedissequo ossequio alla lettera della legge, passavano a guardare piuttosto alla « *ratio* » di questa e alla « *mens* » del legislatore al fine di giungere, col largo uso della dialettica scolastica, alla migliore definizione dei casi pratici che la vita prospettava e che, fatto di primaria importanza, davano aperto riconoscimento a fianco del diritto imperiale anche al nuovo diritto locale.

Si voleva rinvenire nel frammento Gaiano « *Omnes populi* » (fr. 9, D. I, 1; Inst. I, 2, § 1), « *lex notabilis; famosa et allegabilis* » come fu detta (1), l'esplicita menzio-

(1) Dall'interpretazione del frammento trarrà origine una ricca produzione dottrinale per un cammino di tre secoli e ancor più. Dalle prime succinte illustrazioni del testo date dai glossatori, quali Accursio e Odofredo, alle disquisizioni della seconda metà del duecento di Alberto Galeotti da Parma, di Guido da Suzzara, di Alberto da Gandino, di Jacopo d'Arena, di Dino da Mugello, ai più complessi e ampi trattati e ripetizioni del trecento di Cino da Pistoia, di Alberico da Rosate, di Bartolo da Sassoferrato, di Raniero da Forlì, di Baldo degli Ubaldi, a quelli del quattrocento di Giasón del Maino e di Giovanni Battista Caccialupi da San Severino, a quelli del cinquecento di Mario Salomone Albertischi, di Ludovico Gozzadini, di Alberto Bolognetti, di Giovanni Crotti.

ne di un diritto proprio di ogni singolo popolo accanto ad un diritto comune dell'Impero, là dove si affermava che i popoli vivono « partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure »; e una abbondante letteratura, di quell'epoca e più tarda, si volgeva a definire la posizione dell'un diritto nei confronti dell'altro e le rispettive sfere di competenza e di applicazione: diritto comune è il diritto dell'unità romana dei popoli civile e cristiana nella loro vita terrena, il diritto pertanto universale, il diritto che risponde con le sue norme ad una « ratio », quella nascente dai comuni bisogni di tutta l'umanità civile; il diritto proprio è invece quello di ogni organismo particolare compreso nell'orbita imperiale, il diritto pertanto di applicazione limitata ai confini di quell'organismo stesso, il diritto singolare deviante per l'utilità dei singoli dalla « ratio » comune del primo. L'un diritto, facente capo alle leggi dei due « corpora iuris » imperiale e pontificio, si diceva anche, è il « genus » di cui l'altro non è che la « species »; dell'un diritto è sempre certa l'esistenza, mentre l'esistenza dell'altro conviene sia provata da chi vi abbia interesse; il primo riceve interpretazione estensiva e analogica, il secondo soltanto stretta interpretazione in modo da ledere quello il meno possibile (1).

Con ciò, pur riconoscendosi validità giuridica alla gran massa dei diritti particolari, il principio tradizionale che dall'imperatore e solo dall'imperatore nascesse il diritto, non pareva essere, almeno teoricamente, lesa, poichè dall'imperatore appunto, si continuava ad asserire, ha origine per benevola concessione la facoltà di statuire di cui regni e città fanno uso; e pure l'unità romana del diritto, almeno apparentemente, era fatta ancor salva, chè appunto dal diritto comune imperiale, si diceva, i diritti particolari e propri ricevono ragione di vivere, in funzione, come eran visti,

(1) Della storia e del concetto del diritto comune ha trattato una recente letteratura italiana con scritti del Calisse, del Riccobono, del Calasso, del Bussi, del Carusi, del Roberti, del Rota, del Solmi, del Monti e di chi scrive; rinvio per i concetti suesposti e per notizia del pensiero degli altri al mio *Corso di diritto comune. I: Genesi ed evoluzione storica, elementi costitutivi, fonti*, Milano 1943.

di un necessario adattamento di quello alle diverse « *proprietaes* » dei vari regni e città.

Sulla parte di principale importanza avuta nello svolgimento storico del diritto europeo da tale concetto, di un diritto comune antitetico ai diritti particolari ma che questi attrae a sè quasi speciali sue espressioni, sarebbe qui troppo lungo il discorrere: per esso fu dato di discendere a gradi dalla fase, per così dire, bolognese del diritto imperiale unico e universale a quella moderna della coesistenza di vari diritti nazionali, e di salire ad un tempo dal particolarismo giuridico locale all'unico diritto per ogni nazione.

I due movimenti han quale energia generatrice quella stessa che nei secoli del secondo medioevo induce i popoli ad opporsi così all'avvento del cosmopolitismo romano come al perpetuarsi del frazionamento politico di tipo feudale, per avviarli piuttosto ad ordinarsi politicamente in nazioni; e trovano nel diritto romano, che la tradizione unitaria di Roma aveva di fatto reso universale, già costituita la trama essenziale dei diritti delle varie unità nazionali in cui i movimenti stessi sfocieranno. Sincrono sarà il loro svolgersi, ma in paesi diversi d'Europa, e mentre in Italia e più tardi anche in Germania, fedeli all'idea imperiale, diritto comune s'intenderà di solito fino al chiudersi del medioevo il diritto universale romano-canonico della unità imperiale dei popoli, e ancora più tardi resterà questo il significato preferito dell'espressione, altrove invece diritto comune sarà inteso piuttosto quello cui sospingeva il bisogno di unificare nelle mani del re il diritto del popolo da questo governato, e cioè il diritto della minore unità politica e monarchica nazionale.

Se poi un tale diritto comune nazionale fosse da identificare in linea di massima con quello stesso delle fonti romane, che essendo noto e seguito in realtà in tutta l'Europa ben poteva dirsi di comune applicazione, o non piuttosto ed esclusivamente con quello di diretta emanazione regia o principesca ovvero consuetudinario, fu questione agitata con discordi pareri nei vari paesi, quasi corollario dell'altra cui si è accennato circa il valore o meno di diritto da riconoscersi a quello delle fonti imperiali.

Si osservava in proposito da alcuni che, ammettendo il

re nel suo regno l'efficacia delle leggi romane solo « ex patientia et tolerantia » o meglio « ut rationem naturalem et dicta sapientum », non potevano queste esser diritto comune per la monarchia, a meno che disponessero in modo consoni al diritto regio o fossero state dal re esplicitamente approvate, ossia che fossero divenute anche formalmente diritto regio; e si sosteneva conseguentemente che, in caso di oscurità o di deficienza del diritto regio o consuetudinario locale, si dovesse far ricorso, anzichè al diritto di Roma, alle consuetudini dei paesi vicini, ad esempio per la Francia a quelle della regione parigina, « estant Paris dedans ce royaume » — scriveva nel cinquecento con frase significativa Stefano Pasquier — « ce qu'estoit Rome dedans l'empire » (1).

Pensavano altri invece che quelle leggi romane, conosciute di fatto in tutto il regno e che avevano largamente informato di sé anche il diritto regio e il consuetudinario, ben fossero da riguardare, quali in verità erano, diritto comune della monarchia, con semplice funzione però sussidiaria e integrativa del diritto monarchico; e ciò tanto più che per alcune regioni non era mancato ad esse anche l'esplicito ufficiale riconoscimento di tale qualifica di « ius commune » (2).

La disputa si estende alle varie monarchie, al seguito di quel lento differenziarsi dei diritti nazionali dei singoli Stati dal comune ceppo romano che occupa di sé più secoli dell'età moderna e che, muovendo dal presupposto politico dell'indipendenza dei regni, e quindi del loro diritto da quello dell'Impero, tende evidentemente a sempre meglio distinguere il nuovo diritto comune della unità nazionale da quello comune della ormai scomparsa unità imperiale, fino a negare a quest'ultimo il carattere stesso di diritto

(1) E. PASQUIER, *Les lettres*, Paris 1619, XIX, 15.

(2) Notizie sulla disputa in Francia in B. J. BRETONNIER, *Oeuvres de M. Claude Henris*, Paris 1738, *Préface contenant l'éloge du droit romain et une dissertation pour montrer que le droit romain est le droit commun de la France*; e in BERRIAT-SAINT-PRÎX, *Histoire du droit romain*, Paris, 1821, p. 225 e segg. Per gli altri paesi W. MODDERMAN, *Die Reception des römischen Rechts* (Übersetz. K. Schultz), Jena 1875.

comune; e la disputa si protrae a lungo e si riaccende più volte senza peraltro giungere a sicura conclusione, appunto perchè affonda le sue radici in una realtà che il nazionalismo dei nuovi Stati non intende riconoscere, e cioè in quella della coesistenza e giustapposizione di due diritti in diverso senso comuni o se meglio vuol dirsi di due diverse fonti di diritto comune; l'un diritto, retaggio di una situazione politica unitaria universalistica ormai tramontata ed emanazione di un potere sovrano non più rispettato, ma diritto tuttavia di fatto ancora parzialmente efficiente nei vari Stati ed espresso nelle leggi di Roma; l'altro diritto, frutto della situazione politica nuova, regolarmente emesso da enti politici sovrani; liberi e indipendenti, ma diritto non ancora del tutto autonomo e sufficiente ed espresso nelle leggi proprie delle monarchie.

Corretto era invero da un punto di vista politico, e forse anche di diritto pubblico, il ragionare di coloro che negavano valore di diritto comune al diritto romano; corretto però anche da un punto di vista concreto era il dire che effettivamente quel diritto era diritto comune. Il contrasto scaturiva dal momento storico di transizione che il diritto viveva, in cui era venuta a mancare alle leggi romane la base politica della loro validità e non erano ancora a pieno definite le nuove leggi nazionali che le avrebbero sostituite.

8. Senonchè l'effettiva scomparsa dell'autorità monarchica universale, di cui il diritto romano comune era stato espressione, e quindi l'ulteriore sua applicazione lasciata all'arbitrio dei monarchi particolari, e il naturale e progressivo adattamento di esso diritto alle diverse e mutevoli esigenze delle diverse monarchie, e in fine il più o meno largo e aperto ricorso alle sue norme da parte degli Stati al fine di conseguire l'unità del diritto nazionale per ritrovarvi un vincolo unitario tra i tanti diritti locali, — necessario complemento e garanzia ad un tempo dell'unità politica già raggiunta —, son fatti tutti che concorrevano a superare il momento di crisi, col favorire ed affrettare la fusione del diritto monarchico e di quello romano in uno solo, in un diritto cioè ufficialmente e formalmente del tutto nazionale.

Nell'atto stesso in cui la dottrina, considerando i re come imperatori nei loro regni, era venuta per così dire a nazio-

nalizzare l'Impero, era stata decisa anche la nazionalizzazione del diritto imperiale!

Ma se relativamente facile, quale movimento esclusivamente dottrinale, era stato il passaggio sulla fine del duecento dalla indipendenza di fatto dei regni a quella anche di diritto e lo spezzarsi definitivo in tal modo, anche nel pensiero dei dotti, della tradizionale unità imperiale romana dell'orbe, non altrettanto facile doveva essere però il sostituire al meraviglioso corpo delle leggi giustinianee e del nuovo diritto, intorno a quelle faticosamente elaborato dalle scuole medievali e universalmente seguito nella funzione di « *ius commune* », un altro corpo di leggi proprie per ogni Stato, che raccogliesse in sé il diritto particolare di questo e riferisse ad un tempo della legge romana, fatta particolare, quel che veramente risultasse ancora utile alla vita civile di quel regno o principato; si trattava di atto tanto importante per la vita stessa dei popoli da esigere massima prudenza e saggezza.

A quest'opera di costruzione del diritto comune proprio delle monarchie si volgevano, di proposito o no, i governi e le menti dei giuristi di ogni paese dall'ultima età medievale in poi, con un'attività legislativa, di studio e di pratica del diritto evidentemente diretta ad ampliare la sfera di competenza del diritto monarchico e a trasferire in quello per via di legge o di interpretazione il contenuto del diritto comune universale, onde pervenire all'ideale di una sola fonte di diritto comune nazionale.

Ad agevolare tale nazionalizzarsi del diritto romano, due fatti intervenivano che meritano di essere ricordati: l'alterarsi cioè a favore del diritto monarchico, come conseguenza delle nuove dottrine politiche, di quel rapporto di valore che la dottrina italiana aveva già fissato nel trecento tra questo ultimo e il diritto romano imperiale, e lo spostarsi dei compiti di studio del diritto, una volta affidati agli Studi generali per fini d'interesse universale, sul più modesto piano di esclusiva cura degli interessi giuridici e scientifici prettamente nazionali.

Su quella dottrina infatti che aveva riconosciuto una volta ai diritti statutari e principeschi la qualifica di diritti particolari integrativi o correttivi del diritto comune romano, ossia di « *ius singulare* » derogante al comune per le peculiari utilità dei vari luoghi, prendeva il sopravvento, dapprima fuo-

ri e poi anche in Italia, una contraria dottrina che, invertendo i termini, erigeva a diritto comune vero e primario quello principesco riducendo il diritto romano imperiale a diritto particolare, attratto di conseguenza verso il primo e da interpretarsi, in quanto « *correctorium* » di questo e quindi « *odiosum* », in senso restrittivo (1); il che veniva evidentemente a promuovere l'incremento del diritto monarchico e a paralizzare invece l'ulteriore evoluzione del diritto romano come tale.

L'altro fatto, anche di non trascurabile importanza per la evoluzione del diritto romano nei singoli Stati, si riferiva a quella « generalità » degli Studi che aveva significato un giorno, come vedemmo, perseguimento di un credo scientifico in servizio esclusivamente degli interessi supremi e comuni dell'umanità tutta, che son poi solo quelli della verità, « generalità » che ora si veniva a limitare ai confini del regno, « *respectu regni* » come si diceva, e cioè in ricerca di quanto risultasse utile al regno, anche naturalmente in materia di interpretazione dei testi giuridici: il rapido moltiplicarsi e il sorgere di nuovi Studi generali nei diversi regni e nelle diverse città dalla fine del duecento in poi, per iniziativa degli stessi re o dei consigli locali, era già stato chiaro indice di una volontà dei nuovi enti politici, che si farà poi più decisa col tempo, di godere attraverso un loro proprio Studio di piena indipendenza dalla monarchia universale anche nel campo scientifico, di educare cioè i cittadini in una scienza che fosse in tutto e solo consona alle esigenze dei luoghi; l'affermazione di Alfonso il Saggio di Castiglia e Léon fin dal duecento, che uno Studio generale potesse sorgere non soltanto per mandato del papa o dell'imperatore ma anche del re, e la pretesa dei re di Francia di legiferare nel trecento sugli Studi generali erano i primi segni di un processo storico, volto a render principesco lo Studio generale, che tra il quattro e il cinquecento giungeva ovunque a maturazione (2).

Della pratica dei tribunali, orientata secondo quel nuovo rapporto di valore tra diritto romano e diritto principesco, e

(1) Così in Italia G. B. DE LUCA, *Theatrum veritatis ac iustitiae, De iudiciis*, XXXV, 20 e *De legitima*, X, 24; *Dottor volgare, proemio*, IV. Cf. il mio *Corso cit.*, p. 50 e segg.

(2) Cf. il mio *Concetto cit.*

del lavoro della scuola, intesa come centro di studi del principato, non tardano ad avvertirsi, importanti se pur non decisivi, gli effetti in un ulteriore accostarsi del diritto delle fonti romane a quello monarchico: un graduale assumere, per via di interpretazione, da parte di quel diritto comune romano, di un colorito per così dire diverso da un principato all'altro, verso un sostanziale sebbene lento scomporsi dell'unico e universale diritto comune dell'unità imperiale di una volta in tanti diritti comuni per quante sono le nuove unità politiche; un moltiplicarsi senza misura intorno alle sue fonti legislative delle interpretazioni, a volte, a dir vero, le più strane e insensate, pur di rispondere ai molteplici bisogni dei diversi paesi che guidano ormai incontrastati l'attività degli interpreti, onde il necessario ricorrere al criterio della « communis opinio » o della « magis communis » tra le comuni per sceverare, tra i tanti significati dati allo stesso testo di legge, quello che valesse a conferire a quest'ultimo un significato preciso e opportuno, e l'intervento dei principi per limitare le allegazioni delle opinioni dei dottori in giudizio e l'invito ripetuto di rivolgersi alle leggi regie piuttosto che a quelle romane e alla stessa maestà del re piuttosto che ai dottori per conoscere il diritto; un aggravarsi infine con ciò, ogni giorno più, dell'oscurità e della incertezza della legge, specialmente di quella romana, male che viene apertamente denunciato e che giustifica il desiderio e la richiesta avanzata ai principi di liberare i popoli addirittura dalla stessa legislazione romana divenuta caotica e oscura!

9. In realtà il progressivo differenziarsi, nel contenuto o anche solo nella esterna forma o dizione, delle leggi seguite nella monarchia da quelle raccolte nel vecchio « Corpus iuris » glossato, portava già di per sé ad un progressivo abbandono di queste ultime da parte della pratica e della dottrina; il che era altra eloquente manifestazione di quel divenire diritto comune monarchico dell'antico diritto universale imperiale.

Assorbito, integrato o contraddetto, il diritto delle leggi romane in grado sempre maggiore dalle legislazioni principesche e dalle interpretazioni dottrinali, l'importanza della conoscenza diretta delle fonti giustinianee e di quelle dot-

trinali medievali di diritto comune andava scemando mano mano che l'età moderna avanzava; mentre, d'altro lato, persisteva da parte delle autorità di governo la diffidenza verso quelle fonti come di un diritto non proprio e la dottrina, affastellandovi intorno ancor nuove considerazioni, rendeva le difficoltà, che la loro applicazione apportava nella speditezza delle liti, ancor maggiori di quanto già non comportassero le loro stesse non chiare disposizioni e anche la lingua latina in cui eran scritte, ormai non più facilmente intelligibile a tutti.

A sollecitare il già avviato allontanamento dall'uso dei testi della compilazione giustinianea, giungeva poi nel quattrocento l'umanesimo, che, penetrando negli studi giuridici e portando la cultura storica e filologica nell'interpretazione delle norme di Giustiniano, riconduceva ancor più il significato di queste lontano dai tempi, con la tendenza a confinare gli studi giuridici romanistici quasi nel mondo della letteratura e dell'archeologia (1). Dagli umanisti, tutti pervasi dal desiderio di rinnovare le basi del sapere e dello stesso viver civile facendo diretto appello alla sapienza e alla civiltà classica, purificata dalle scorie e dagli errori con cui l'ignoranza medievale, si diceva, ne aveva deturpate le linee, restava colpita non solo la giurisprudenza della glossa e del commento, che aveva evoluto il diritto delle fonti romane in diritto comune della nuova epoca, ma altresì lo stesso diritto dei testi giustinianeî, che del classico rappresentava certo una non lieve contaminazione.

In tal guisa l'umanesimo, nel suo intento di esaltare la romanità e di ricondurre il diritto romano alla sua purezza classica liberandolo dalle incrostazioni giustinianee, raggiungeva il risultato di battere quella romanità nella parte proprio in cui ancora era cosa viva, nelle leggi cioè che aveva

(1) Sul valore della interpretazione umanistica e di quella dei glossatori e commentatori valgano le osservazioni di S. RICCOBONO, *Mos italicus e mos gallicus nella interpretazione del Corpus iuris civilis*, in *Acta congressus iuridici internationalis* 12-17 novembris 1934, Romae 1935, II; sul conflitto tra i due metodi di studio G. ASTUTI, *Mos italicus e mos gallicus nei dialoghi «De iuris interpretibus» di Alberico Gentili*, Bologna 1937. J. BARM, *Franz Hotman's Antitribonian. Ein Beitrag zu den Codificationsbestrebungen vom XVI bis zum XVIII Jahrhundert*, Bernae 1888.

trasmesse ai posteri e che gli uomini, sia pure non sempre correttamente, continuavano a seguire come loro; e si faceva così involontario alleato di quelle correnti di malinteso nazionalismo dirette a separare giuristi e giudici dalle leggi di Roma.

Non è infatti senza ragione che proprio in Francia, e non in Italia dove era sorto, il nuovo metodo umanistico di studiare il diritto, o metodo della culta giurisprudenza o « *mos gallicus* », trovava il terreno più favorevole ad essere accolto, e che dalla Francia partiva nel 1567, con l'« *Antitriboniano* » di Francesco Hotman, la critica più spietata che all'opera di Giustiniano sia stata mai fatta, un vero libello infamante lanciato contro l'imperatore e il suo ministro: il diritto della compilazione, — vi si diceva —, non può essere più usato perchè ogni legge si adatta al suo tempo e alla forma di governo del suo popolo; nella compilazione poi non si ritrova che lo scempio fatto da Triboniano per colpa di Giustiniano della sapienza giuridica romana, una scelta condotta a caso, senza competenza e unicamente per ambizione, dei testi del diritto classico, uno spezzettamento arbitrario delle opere dei giureconsulti, una raccolta dei frammenti di queste compilata senza ordine logico o di materia e perfino con alterazioni grossolane e frequenti del loro contenuto; ancor peggiorata poi, — si aggiungeva —, è oggi la situazione per le glosse e i commenti infiniti, pieni di errori di ogni sorta, che ai testi di Giustiniano si sono aggiunti col tempo per opera di giureconsulti ignoranti; a porre rimedio al male, — si concludeva —, non vi sarebbe altro da fare che addivenire ad una codificazione di tutto il diritto di fatto vigente, tanto privato quanto pubblico, in uno o due volumi scritti in lingua semplice e volgare, che consentissero di gettar via i testi romani e quelli della dottrina che li accompagnava!

Il libro dello Hotman, tradotto in più lingue e avidamente letto, aveva tanta diffusione nel volgere di pochi anni da dar origine nei vari paesi a tutta una letteratura di biasimo verso Triboniano e l'opera sua di compilazione, in aggiunta a quella della scuola, che si diletta per suo conto a mettere in evidenza gli errori dei glossatori e dei commentatori del passato.

Era stata ormai lanciata l'idea di liberare il diritto non solo dalla pletorica giurisprudenza che da Bologna in poi

lo seguiva, ma anche dalle leggi stesse romane che pur ne tenevano da secoli il dominio: sarà l'idea che a circa due secoli di distanza troverà attuazione nelle codificazioni nazionali.

10. Se avversata da tante forze era caduta l'universalità politica di Roma, si era corrotta tanto da apparire dimenticata l'universalità scientifica degli Studi generali e colpita era rimasta anche l'effettiva universalità del diritto romano, ben più ferma resistenza però al particolarismo aveva opposto e andava opponendo ancora nel cinquecento l'altra fondamentale unità dei popoli e del diritto che pure in Roma trovava il suo fulcro, quella cioè dell'«*orbis christianus*», unito nell'obbedienza al sommo pontefice e nell'osservanza dell'unica comune legge canonica.

L'atteggiamento dell'autorità universale pontificia nei confronti dei nuovi organismi politici nazionali dal secolo XI in poi, era stato di solito, pure per esigenze di politica anti imperiale, non solo di simpatia ma anche di favore, come quando nell'età gregoriana o in quella innocenziana i regni avevan trovato nella Chiesa, di cui si eran fatti a volte censuari e vassalli, riconoscimento e protezione, o come quando nel secolo XII Alessandro III aveva sostenuto contro l'imperatore le pretese di autonomia dei comuni lombardi; ed anzi di tale protezione gli Stati si eran giovati talvolta non solo come difesa dall'Impero, ma anche come opportuno limite all'arbitrio eccessivo del potere principesco, e una parte non trascurabile aveva avuto tale *defensa* nel determinare i caratteri e i limiti della sovranità degli Stati particolari nei confronti di quella universale (1).

Ma allorchè, come era fatale avvenisse, superato e vinto il pericolo imperiale, quel particolarismo tentò di estendersi dal campo puramente politico a quello anche ecclesiastico, con un'indipendenza dei regni dall'Impero che pretendeva di essere anche totale indipendenza dal papato, e accennò quindi a farsi elemento disgregatore dell'unità di tutte le chiese in quella di Roma e della soggezione di tutte al pontefice romano, si vide allora di fronte a Filippo il Bello e al

(1) A. FLICHE, op. cit., II, p. 317 e segg.; K. BIERBACH, *Kurie und nationale Staaten im früheren Mittelalter*, Dresden 1938; cf. anche op. cit. alla nota di p. 64.

primo manifesto presentarsi di un nuovo Stato laico, ergersi in tutto il prestigio della sua autorità apostolica Bonifacio VIII a strenuo difensore di quella unità da ogni menomazione e dell'universalità della Chiesa romana e della sua supremazia sull'Impero e sui regni, con una precisa enunciazione di principi teocratici e una rinnovata aperta dichiarazione della « plenitudo potestatis » del pontefice romano (1).

Da quel momento appariva ben chiaro quanto lo spirito di indipendenza dei nuovi enti statali e l'acuirsi dei sentimenti nazionali che già avevan colpito l'Impero, potessero risultare dannosi anche per l'universalità romana della Chiesa; e aveva infatti inizio nel trecento con l'oltraggio di Anagni un contrasto, non meno grave e drammatico di quello che si era svolto con l'Impero, tra il particolarismo dei regni e l'universalismo del papato.

E' ben noto quale rapporto abbia avuto con tale contrasto il fatto del lungo esilio avignonese della sede apostolica; le cosiddette libertà della Chiesa gallicana, con tanto ardore sostenute dalla monarchia, potevan ben essere prodromo di distinzione di una Chiesa nazionale francese da quella romana (2); il sorgere e le vicende del grande scisma d'occidente ben rivelarono il ruolo negativo che venivano ad assumere gli elementi nazionali nei confronti della parte ancora efficiente dell'universalità monarchica medievale.

Ma all'attentato contro la sua unità la Chiesa reagiva vigorosamente, sostenuta anche da una bella serie di scrittori: i legami col decadente Impero venivano rinsaldati e determinati in una dottrina di decisa superiorità del papato, per quanto è giusto che i valori spirituali dominino su quelli della materia, e nella riaffermata necessità di un solo principato sul-

(1) P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris 1655; E. RENAN, *Etudes sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, Paris 1899; R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart 1903, e *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, Roma 1911-13; H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII*, Münster 1902; J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain Paris 1926; G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siege de 1285 à 1304*, Paris 1936.

(2) Il punto è ampiamente svolto nell'esauriente studio di V. MARTIN *Les origines du Gallicanisme*, Paris 1939.

la terra (1); il diritto canonico, superati gli attriti con il civile, si vincolava decisamente a questo nel concetto dell'«*utrumque ius*»; veniva respinta la possibilità, che il diritto civile invece aveva dovuto ammettere, di una pur parziale limitazione della pratica efficacia della legge comune pontificia da parte di una qualsiasi altra legge particolare, senza un'esplicita superiore approvazione.

Nel quattrocento la sovranità spirituale del pontefice non poteva dirsi avesse ancora subito alcuna menomazione di fatto nei suoi attributi e nella sua estensione territoriale, nè con questa il valore del diritto canonico come diritto comune dell'umanità civile; ma la malcelata volontà degli Stati di svincolarsi come tali totalmente e di svincolare anche in quanto possibile le stesse chiese locali da una troppo stretta subordinazione a Roma, il cui intervento nelle cose nazionali aveva sapore di intromissione straniera, si andava facendo ognor più viva e dava segni evidenti di un prossimo passaggio all'azione.

L'attacco più grave contro l'universalità romana del governo apostolico non tarderà infatti a manifestarsi nel secolo che segue, e lo vibrerà il movimento di Riforma.

Apparentemente di natura religiosa, la ribellione al papato e la separazione delle Chiese protestanti da quella di Pietro trovavano uno dei fondamentali motivi ispiratori nell'avversione nazionalista per quell'unione spirituale dei popoli in Roma, che era stata per secoli il cardine basilare del governo degli uomini: le Chiese, che si distaccavano con la Riforma da Roma, si rendevano con ciò infatti Chiese nazionali e si voleva che il «*corpus christianum*» degli uomini, anzichè nella comune obbedienza ad un pontefice romano, conservasse la sua unità nella comune cultura cristiana (2).

(1) Per una sentita disamina dei curialisti dell'epoca cf. A. DEMPF, op. cit., cap. II, p. 388 e segg.; circa l'asserita necessità di un principato è chiarissima la posizione in tal senso, tra gli altri scrittori del secolo XIV, di Corrado di Megemberg nel suo trattato *De translatione romani imperii* (ed. R. Scholz, *Unbekannte cit.*) e di Giovanni da Legnano nel suo *De Principatu* (ed. G. Ermini in *Studi di st. e dir. in onore di C. Calisse*, III, Milano 1940); se ne troverà ancora traccia nel cinquecento.

(2) H. LIERMANN, *Studien zur Geschichte des corpus christianum in der Neuzeit*, in *Festschrift Ulrich Stutz, Kan. Abt., Weimar 1938*, p. 486 e segg.

Il riflesso dell'avvenimento nel campo dell'unità del diritto si risentiva immediato. Alle ragioni politiche che avevano indotto a respingere ufficialmente in molte regioni le leggi romane imperiali, si aggiungevano ora quelle religiose: « Sarebbe arroganza intollerabile — scriveva in Francia lo Hotman da quel fervente Ugonotto ch'egli era — e indegna di uomini che sostengono il titolo e il nome di Cristo, lodare e venerare le leggi dei pagani romani e disprezzare invece quella della divina sapienza [le mosaiche] » (1); i dottori giuristi, che, com'è noto, favorivano la recezione del diritto romano, « sono cattivi cristiani », veniva detto dalla voce popolare in Germania nel cinquecento, tornandosi a ripetere così, con particolare insistenza e in funzione antiromana, il vecchio detto medievale dell'« omnis iuriconsultus male de religione sentit » (2). E all'ostilità per il diritto di Roma non poteva non seguire ora nei paesi protestanti anche quella per il diritto canonico e pontificio.

II. Da quanto si è venuti fin qui dicendo circa l'opposizione mossa alla recezione del diritto romano imperiale nei regni e l'avversione a considerarlo vero diritto e diritto comune, circa l'azione svolta poi per assorbirne gli elementi indispensabili nelle leggi principesche e per allontanare dall'uso pratico immediato i testi che ne contenevano le norme, e circa infine l'analoga avversione al diritto canonico espressa con la Riforma, emerge chiaramente quanto l'unità del diritto dei popoli a cui la tradizione di Roma sospingeva sia stata ostacolata e parzialmente impedita nel suo storico affermarsi ed evolversi; ma sarebbe errore concluderne alla leggera che da tante forze avverse quella unità finisse con l'essere distrutta e il diritto di Roma, civile e canonico, sostanzialmente ripudiato.

(1) *Antiribonianus*, cap. XVI. Cf. anche J. DECLAREUIL, *Luther et sa conception allemande du droit*, in *Bullet. de l'Ac. de législation*, 1919.

(2) R. STINTZING, *Das Sprichwort « Iuristen böse Christen » in seinen geschichtlichen Bedeutungen*, Bonn 1875, il quale parla dell'uso della frase nel secolo XVI in Germania; rilevarono però il CAILLEMER (*L'enseignement cit.*, p. 611) e il FOURNIER (*L'Eglise cit.*, p. 112) l'uso di quell'adagio in Francia fin dal secolo XIII, in relazione con le limitazioni poste dalla Chiesa in quel tempo allo studio del diritto romano.

Ben più solido motivo invero, che non quello dell'appartenenza riconosciuta o meno ad una monarchia universale imperiale o pontificia che fosse, aveva, come si disse, portato l'Europa a ricevere e a far suo quel diritto, il motivo cioè dell'esistenza tra i popoli europei di una comunanza di civiltà che da Roma era partita e in Roma aveva il suo centro ideale, e che nemmeno il frantumarsi del vincolo unitario politico e l'indebolirsi di quello religioso potevano indurre a negare.

Ciò vale a spiegare come la politica dei regni ostile al diritto romano avesse urtato sempre e apertamente contro la volontà dei popoli di continuare di regola a seguire quel diritto e di riguardarlo nel suo effettivo valore universale; e come non diversi risultati venisse a conseguire l'opposizione fatta al diritto canonico negli Stati protestanti e, in forme meno nette ma pur chiare, anche altrove negli Stati laici dell'età moderna. Ne sarebbe potuto nascere, come infatti nacque, un formale più o meno assoluto ripudio dei due « corpora iuris » da parte dei governi civili, mai però un sostanziale abbandono del diritto in quelli contenuto.

Per quanto si riferisce infatti al diritto canonico della Chiesa romana, nei paesi rimasti cattolici dopo la Riforma è fuori dubbio che, malgrado l'assolutismo statale tendesse a ridurre la sfera di competenza, ne tentasse la trasformazione in un suo diritto e ne contestasse a volte perfino la legittimità, pure le popolazioni continuarono ad osservarlo in massima quale legge comune di una universale e superstatale unità religiosa di tutti i cristiani, di quell'unità religiosa che consentiva di dare ancora in piena epoca moderna un significato reale alla nota espressione di Modestino di una « Roma communis patria » (1); ma quel che è più significativo è che, anche nei paesi separati da Roma dalla Riforma, quel diritto, nonostante ogni sforzo compiuto in contrario, non potette essere rigettato, almeno nei limiti del così detto « Corpus iuris canonici clausum » e cioè fino alle Clementine, in quanto — fu detto — esso costituiva parte integrante del diritto romano comune tuttora in vigore. E si spostava così

(1) R. TRIFONE, « Roma communis patria » nel pensiero dei giuristi dell'età intermedia, in *Atti del IV congresso nazionale di studi romani*, Roma 1938, IV, p. 97.

la questione in quella ben più importante del perpetuarsi dell'uso del diritto romano imperiale, in epoca in cui l'universalità politica dell'Impero non era ormai che un lontano ricordo.

Nessuno, ancora nel cinquecento e nei secoli che seguono, avrebbe potuto negare che il diritto di Roma, sia pure spesso sotto l'etichetta di diritto regio o statutario o consuetudinario, ovvero in quanto consentito o tollerato dal principe o magari solo in quanto espressione di sani principi giuridici, continuasse però a dominare nella vita di tutti i popoli civili e continuasse ancora per questo ad essere oggetto di studio nelle Università di ogni Stato; e anzi tanto ciò appariva evidente agli occhi di tutti che se ne desiderò una spiegazione, la quale fu infatti per varie vie ricercata.

Dovevan certo esservi buone ragioni perchè quel diritto delle fonti giustinianee e della dottrina medievale, sebbene tanto avversato, si presentasse ancora, secondo si esprimeva nel seicento il De Luca, « ius commune pluribus principatibus » (1); e comune non soltanto a quegli Stati che lo avevano ricevuto un giorno da Roma insieme col dominio politico e lo avevano poi voluto conservare anche dopo riconquistata la loro libertà, ma comune anche ad altri Stati che mai erano rimasti soggetti a Roma e che pertanto lo avevano di proposito ricercato e con ancor maggiore consapevolezza fatto proprio (2).

Se ciò era avvenuto e se di conseguenza quel diritto si era fatto universale, la ragione prima — si osservava acutamente — era da vedersi nell'e sue straordinarie qualità intrinseche di diritto pio, giusto e salutare, sì da far ritenere davvero disegno della Provvidenza, come il medioevo aveva già ripetutamente avvertito, che Roma avesse tenuto una volta quell'Impero del mondo che aveva consentito di far conoscere le sue leggi alle varie genti; in nessun luogo e in nessun tempo — veniva anche notato — lo studio della giurisprudenza era stato tanto in auge come presso l'antica Roma, e a ciò era dovuto il fatto che l'estensione del diritto ro-

(1) G. B. DE LUCA, *Theatrum, De iudiciis*, XXXV, 21.

(2) Cfr. A. DUCK, *De usu et autoritate* cit., lib. I, cap. II, con gli autori ivi riferiti.

mano a tutto l'orbe fosse avvenuta « magno omnium mortalium consensu et applausu » (1).

Così si rispondeva con una visione realistica ai nazionalisti detrattori del diritto romano, di coloro che costituivano quella che con epiteto dispregiativo fu detta « secta tribonianastigum ». Che dall'applicazione del diritto romano si potesse indurre la soggezione ad un impero universale ormai non più esistente e che quindi potesse esserne minacciata la indipendenza degli Stati, non era pensiero questo che nella nuova età potesse seriamente preoccupare più alcuno; e se tuttavia di opposizione al diritto di Roma in quanto tale si sentirà parlare ancora in seguito in alcuni momenti e in alcuni ambienti — e ne abbiamo avuto casi anche recenti —, ciò non potrà essere frutto che di uno sciocco quanto dannoso sciovinismo (2)!

Sta di fatto anzi che, tra il secolo XVI e il XVIII, a quella universalità del diritto romano comune non solo si dava aperto riconoscimento, ma ad essa si faceva anche esplicito appello, specialmente dalle nazioni che più intensi rapporti commerciali e politici avevano intessendo con paesi diversi e lontani, per ritrovarvi le linee prime di quel nuovo diritto internazionale che le moltiplicate relazioni di affari e di scambio tra le nazioni appunto richiedevano (3); e considerato sotto questo profilo, il diritto romano finiva col ritrovare anche il fondamento giuridico della sua universalità, perso dal momento in cui l'Impero era scomparso, nel più alto valore che ufficialmente veniva ad essergli conferito di diritto delle genti o meglio ancora di diritto naturale, e pertanto cosmopolita e non straniero per alcun popolo.

Già ai suoi tempi Baldo degli Ubaldi aveva asserito che le leggi romane sovrastano tutte le altre come « ratio natu-

(1) Così nel 1533 Viglio da Aytta nella prefazione della sua edizione della Parafrasi delle Istituzioni di Teofilo.

(2) Recentissime manifestazioni di avversità al diritto romano si sono avute nella Germania nazionalsocialista; un autorevole richiamo agli eterni valori del diritto di Roma è quello fatto da Salvatore Riccobono in un discorso pronunciato a Berlino nel 1943: *De fati iuris romani*, in *Studia Humanitatis*, Berlin 1943.

(3) Di qui la nuova recezione di diritto romano in quei secoli in Inghilterra e il particolare valore dato a quel diritto dalla scuola olandese.

ralis » (1); sulla sua traccia Ugo Donello nel cinquecento (2) — e dello stesso pensiero era anche il grande contemporaneo Alberico Gentili (3) — chiariva come nel diritto romano esistessero norme proprie della « civitas » romana, nate più dalla prudenza che dal senno di quel popolo, e pertanto da respingersi da quelle nazioni che ne avessero trovate di più atte al loro stato, ma insieme con queste, e in abbondanza, anche quei « naturae praecepta et rectae rationis » che a tutti dovevano esser noti e da tutti seguiti.

All'antica visione di un rapporto tra diritto romano comune e diritti vari particolari, legata all'idea di una unità politica da tempo tramontata, si sostituiva quella tra diritto naturale e diritti vari civili; e la universale applicazione del diritto romano vi trovava giustificazione.

In quanto fondato « in ratione naturali » e « consentaneum aequitati naturali », — si diceva —, i popoli non solo avevano accettato come proprio il diritto di Roma « libenter » e « sua sponte », ma dovevano anche considerarsi vincolati ad osservarlo. Chi oserà mai negare, — veniva domandato —, che tutti gli uomini sono tenuti a seguire il diritto naturale e delle genti? Ebbene una delle manifestazioni più belle di tale diritto, tra quante la storia dei popoli avesse mai avuto, era appunto da vedersi, per la sua umanità, proprio nel diritto romano (4).

Poteva scrivere Arnolfo Vinnio nel 1642: « Hodie ius civile Romanorum quasi gentium quoddam ius commune apud totam fere Europam observatur » (5); e Giovanni Domat nel 1689: « Les livres du droit romain sont le dépôt des règles naturelles de l'équité... Ils contiennent le droit naturel et la raison écrite... Toutes les loix, et surtout celles qui ne

(1) Ad l. Nemo, C. De sententiis et interlocutionibus omnium iudicum (13, C. VII, 45).

(2) Comment. de iure civili, I, XVI.

(3) De iure belli, I, c. 3: « Ius etiam, illis perscriptum libris Iustiniani, non civitatis est tantum, sed et gentium et naturae et aptatum sic est ad naturam universum, ut imperio extincto, et ipsum ius diu sepultum surrexerit tamen et in omnes se effuderit gentes humanas. Ergo et principibus stat, etsi est privatis conditum a Iustiniano ».

(4) Autori diversi riferiti in A. DUCK, op. cit., I, c.

(5) In quatuor libros Institut. comment., lib. I, tit. II.

sont que les règles naturelles de l'équité, sont pour toutes les nations et pour tous les hommes » (1); e Roberto Giuseppe Pothier constataba nel 1748 una « communis gentium omnium in Romanorum iura conspiratio » (2).

In tal modo dalla pretesa dottrinale della prima epoca bolognese di una universale, esclusiva e rigorosa applicazione del diritto delle fonti legislative romane come diritto imperiale, si era passati tra il due e il trecento a vedere in quelle fonti, studiate meglio che nella loro lettera nel loro spirito e nei loro intenti, un diritto non più unico ma piuttosto comune in quanto parzialmente derogato nei vari luoghi dai diritti particolari, attratti però al suo sistema; e si era slittati insieme nell'Europa occidentale verso l'uso dei testi giuridici romani quali semplice « ratio » scritta, quasi di un'etica giuridica, o tutt'al più quali diritto sussidiario del monarchico locale, inteso come solo e vero diritto comune dello Stato; si finiva poi ora, allontanandosi sempre più quelle fonti dalla pratica quotidiana ed essendone ormai penetrate le norme essenziali e più utili nella legislazione propria dei vari Stati, con l'inserire quella « ratio » nel ben più ampio quadro del diritto naturale e delle genti, di cui il romano diveniva nobile espressione. Il passaggio per tante fasi era stato lentissimo e tutte le forze che la vita dei popoli ha in sé vi avevano concorso, da quelle spirituali a quelle materiali, dalle religiose alle politiche, dalle economiche alle sociali in genere.

Per tale cammino storico l'idea di un diritto comune, vincolata una volta all'universalità imperiale di Roma, tornava nell'epoca a noi più vicina riferita ad un diritto egualmente esteso a tutta l'umanità in quanto nascente dalla comune natura umana, da quella solida comunione naturale degli uomini cioè che nessun particolarismo aveva potuto nè potrà mai annullare; nè maggior titolo d'onore forse poteva venir conferito ancora una volta a Roma, che questo elevarne il diritto al ruolo ufficiale di diritto naturale e delle genti tutte. Combattuta e sommersa da un lato, l'universalità di Roma tornava ad emergere dall'altro con il suo diritto, in virtù di

(1) *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, Préface.

(2) *Pandectae iustinianae in novum ordinem digestae, praefatio*, P. III, c. I, ar. II, § 3.

quei valori civili che la tradizione ne aveva tramandati per il medioevo all'età moderna!

12. Per questa persistente e sentita universalità del diritto romano (1), quando nel corso del secolo XIX il particolarismo politico moderno avrà conseguito con le codificazioni nazionali del diritto una delle sue massime conquiste, i nuovi codici dei vari paesi riveleranno tanto evidente la loro comune origine romana nella frequente identità o affinità di struttura e di terminologia, di principi e di norme, da doversi ancora riconoscere che, pur con le loro proprie e distinte leggi, popoli diversi continuano a vivere sostanzialmente di un medesimo diritto, quello di Roma cui l'Europa deve la sua civiltà giuridica.

Ben lo avvertiva agli inizi dell'ottocento il Portalis, che tanta parte aveva avuto nella codificazione napoleonica, rispondendo a coloro che muovevano rimprovero al nuovo codice civile di contenere in misura troppo ampia principi romani: « Le droit écrit, qui se compose des lois romaines, a civilisée l'Europe » (2); e parlando poi agli studenti dell'Accademia di legislazione: « Jamais vous ne saurez le nouveau code civil, si vous n'étudiez que ce code. Les philosophes et les jurisconsultes de Rome sont encore les instituteurs du genre humain... Rome avait soumis l'Europe par ses armes; elle l'a civilisée par ses lois » (3).

Della necessità di guardare ancora al diritto romano si continua infatti a parlare pur dopo le codificazioni nello scorso secolo, e si dà opera anzi subito a lavori di raffronto tra gli articoli dei vari codici e le prescrizioni del vecchio « Corpus juris » (4).

(1) Vi insiste ancora nel secolo scorso lo JHERING nelle belle pagine introduttive del suo *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig 1852-56.

(2) *Disc. prélim.*, 30, 31, in LOCRÉ, *Législation civile, commerciale et criminelle de la France*, Paris 1827-32, t. I.

(3) *Gazette nationale*, 4 frimaire, an. XII.

(4) Così, ad esempio, in Francia: A. M. J. J. DUPIN, *Principia iuris civilis tum romani tum gallici, seu selecta legum romanarum ex corpore Justinianaeo depromptarum et cum civili Napoleonicis codice apte concordantium*, Parisiis 1806-1818; G. D. ARNOLD, *Elementa iuris civilis Justinianaei cum codice Napoleoneo et reliquis qui in imperio franco-gallico obtinent legum codicibus, iuxta*

In conclusione, se le correnti di particolarismo nazionale, delle quali abbiamo rapidamente seguita la secolare azione avversa all'idea unitaria di Roma, avevano conseguita piena vittoria sull'unità politica imperiale frantumandola nelle tante unità politiche dell'epoca nostra, non erano però riuscite che a colpire solo in parte l'unità religiosa e romana dei popoli nè tanto meno quella del loro diritto, divenute l'una e l'altra elementi essenziali della civiltà moderna. Sì che ancor oggi, al di là delle compagini nazionali e dei loro particolari interessi e delle loro competizioni, ci è dato vedere il cristianesimo erigersi, come una volta, a tutore di un ordine universale, parlare il linguaggio dell'umanità tutta, dettare leggi per i popoli di ogni latitudine; e ci è dato anche di considerare la possibilità di tornare, almeno entro certi limiti, a ricostituire l'unità anche formale del diritto privato di più nazioni, raccogliendo e ordinando in una stessa formulazione le norme comuni ereditate dalla comune legge romana (1).

La voce della tradizione unitaria di Roma invero non è ancor spenta, nè è da ritenersi esaurita la missione affidata a Roma quale elemento di unione fra i popoli: possano domani questi, uscendo dal conflitto che ne sconvolge oggi l'esistenza, ritrovare, proprio nella tradizione di Roma e nella retta visione di quei valori umani e universali che Roma madre custodisce da secoli, la giusta via per un rinnovato viver civile!

GIUSEPPE ERMINI

ordinem Institutionum collati, Paris et Strasbourg 1812; BIRET, *Applications au code civil des institutes de Justinien et des quarante livres du Digeste*, Paris 1824, e nella versione italiana di C. PONTICELLI, cui si è aggiunta la corrispondenza con le nostre leggi civili in vigore, Napoli 1825; in Italia: A. G. C. ROCCHETTI, *Delle leggi romane abrogate, inusitate e corrette nello Stato pontificio e altre nazioni secondo l'ordine delle istituzioni imperiali e delle pandette di Giustiniano*, Fano 1844-47; G. MEDELANDRI, *Codice del regno delle Due Sicilie con confronto del codice francese, delle leggi romane e delle leggi patrie*, Napoli 1850; G. D'ETTORE, *Codice del regno delle Due Sicilie messo in confronto con quello agente in Francia e con le leggi romane*, Napoli 1857-59.

(1) E' l'intento proprio dell'Istituto per l'unificazione del diritto privato, sorto alcuni anni or sono in Roma per iniziativa della Società delle nazioni.



OSSERVAZIONI CRITICHE SU ALCUNE QUESTIONI FONDAMENTALI RIGUARDANTI LE ORIGINI E I CARATTERI DELLE ERESIE MEDIOEVALI

SOMMARIO. I. Indirizzi storiografici e problemi della storia delle eresie medioevali. II. Le Fonti. Atteggiamenti teologici ed errori di metodo nell'impostazione del problema delle origini delle eresie. III. Le testimonianze coeve sulle eresie dei secoli XI e XII. IV. Dualismo manicheo, cosmogonico e metafisico. Dualismo cataro, antropologico ed etico. V. Atteggiamenti razionalistici degli eretici e il mito del ritorno al Vangelo. VI. Le origini evangeliche del docetismo, dell'ascetismo e della liturgia catari. VIII. Tarde influenze manichee nel catarismo occidentale. IX. La Riforma della Chiesa e l'eresia. Il problema ecclesiologico come problema centrale dell'eresia del Medioevo. L'« Ecclesia maligna » e l'« Ecclesia Dei ». Costantino e papa Silvestro fondatori della Chiesa Romana.

I primi studi sulle eresie sorte in Francia e in Italia agli inizi del 1000 e fiorenti poi, con straordinario vigore, in molte regioni d'Europa, fin quasi alla metà del sec. XIV, ebbero inizio alla fine del Cinquecento e ai primi del Seicento.

Essi trassero origine, in parte, dai nuovi interessi della erudizione storica, che si affermava proprio in quel periodo di tempo con le grandi raccolte di testi e di documenti medioevali dei d'Achéry, dei Martène, dei Mabillon, dei Duplessis-d'Argentré; in parte dalla polemica religiosa riaccesa tra riformati e cattolici, specialmente ad opera dei Valdesi delle valli alpine del Piemonte. E mentre agli eruditi del Seicento e del Settecento siamo debitori delle prime edizioni delle « summae » e dei « tractatus » antiereticali di Alano di Lilla, di David di Augsburg, di Stefano di Borbone, di Rainerio

Sacconi, del Moneta (1), pubblicati quasi a continuare la tradizione del Pilichdorf, del Cattaneo e di Claudio di Seyssel (2) ultimi difensori, alle soglie del Rinascimento, del dogma cattolico contro gli assalti dell'eresia medievale, ai Valdesi della seconda metà del Cinquecento dobbiamo quella ricca storiografia riformata, nella quale si cercò di tracciare per la prima volta le linee di una storia della chiesa ereticale, sia pure limitatamente agli interessi e agli ideali delle esigue ma vive comunità valdesi-protestanti, ch'erano sorte, dopo il sinodo di

(1) La prima edizione dell'opera di ALANO di Lilla, *Opus de fide catholica adversus haereticos et Waldenses qui postea Albigenes dicti*, composta dopo il 1179, fu pubblicata a Parigi dal MASSON nel 1612. Fu poi ripubblicata nel 1654 ad Anversa, e nel 1844 nella *Patrologia* del MIGNE. Al GRETZER (*Trias scriptorum adversus Waldensium sectam*, Ingolstadt, 1614) si deve la prima edizione degli scritti di Eberardo di Betuna, di Bernardo di Foncaldo e di Ermengaud. La *Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno* di RAINERIO SACCONI (1250 c.) fu pubblicata prima nella *Bibliotheca maxima veterum patrum*, Lugduni Batavorum, 1677, poi dal MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdotorum*, Lutetiae Parisiorum, 1717, to. V, e dal DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum de novis erroribus qui ab initio XII saeculi ad annum 1725 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Parisiis, 1725, 1733, 1735. Recentemente ne ha dato una nuova edizione il p. DONDAINE in appendice al volume *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle*, Roma, 1939. Il *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus seu de septem domis Sancti Spiritus* di Stefano di Borbone o di Belleville, inquisitore nel 1235, fu pure pubblicato nella *Collectio* del DUPLESSIS-D'ARGENTRÉ, mentre il *Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno* a lui attribuito si trova nella *Bibliotheca maxima veterum patrum* e nel *Thesaurus* del MARTÈNE. Il D'ACHÈRY (*Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, Parisiis, 1655-77) pubblicò la *Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonacursus* della quale ha dato recentemente una nuova edizione critica ILARINO DA MILANO in *Aevum*, 1938. Il *De inquisitione haereticorum* di David di Augsburg (metà del sec. XIII), attribuito ad Ivoneto, fu pubblicato dal MARTÈNE e ripubblicato poi, sotto il nome del suo vero autore, dal PREGER (*Der Tractat des David von Augsburg über die Valdesier*, Monaco, 1878). Al RICCHINI dobbiamo infine la fondamentale pubblicazione dell'*Adversus Catharos et Waldenses* dell'inquisitore cremonese Moneta, vissuto verso la metà del sec. XIII, (Romae 1743).

(2) PIETRO PILICHDORF, *Contra haeresim Waldensium tractatus* (1395) pubbl. in MARTÈNE, to. V, Alberto Cattaneo, arcidiacono, inquisitore nel Delfinato, vissuto nella seconda metà del sec. XV, fu autore di un *De Ortu et de doctrina Waldensium*, Claudio di Seyssel (1450-1520), arcivescovo di Torino, fu autore delle *Adversus Waldenses disputationes* (1517).

Chanforan, dalla fusione delle ultime sopravvivenze del valdismo medievale con le nuove correnti spirituali della Riforma (1).

Bisogna però giungere alla metà del sec. XIX per trovare le prime opere che, al di là degli intenti della pura polemica religiosa o della semplice erudizione, affrontino il problema delle eresie medioevali con interessi prevalentemente storici, e con metodi d'indagine e d'analisi rigorosamente scientifici.

Dopo le brevi note dedicate all'argomento dal Muratori (2), dopo il primo tentativo, fatto dal Fueslin nel 1770 (3), di raccogliere in un'unica visione d'insieme la storia della Chiesa e delle eresie (unpartheische Kirchen und Ketzer Historie), e dopo gli inadeguati spunti critici del Gieseler (4), la *Geschichte des Ketzer im Mittelalter* dello Hahn (1845-

(1) Questi scrittori da SCIPIONE LENTOLO, autore di una *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai nostri tempi in Provenza in Calabria e in Piemonte contro il popolo che chiamano Valdese*, composta nel 1561-62, a GIROLAMO MIOLO (*Historia breve e vera de gl'affari dei Valdesi delle Valli*, 1587), a J. P. PERRIN (*Histoire des Chrétiens Vaudois*, Genève, 1618) a P. GILLES (*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées*, Ginevra, 1644, 1645), a J. LEGER, (*Histoire générale des Eglises Evangeliques des Vallées de Piemont*, Leyde, 1669) sono illustrati da G. GONNET nella sua utile guida agli studi sul Valdismo, *Il Valdismo medievale. Prolegomeni*, Torre Pellice, 1942, pagg. 105 e segg. Tra gli scrittori cattolici che furono in polemica con i precedenti ricorderemo il Rorengo, il Belvedere, lo Charvaz, il Cerri, per i quali v. pure GONNET, *Il Valdismo medievale cit.*, pag. 108 n. 8.

(2) *Antiquitates Italiae Medii Aevi*, V. f. 82.

(3) J. C. FUESLIN, *Neue unpartheische Kirchen und Ketzer Historie der mittleren Zeit*, Frankfurt, 1770. Cito questa opera dallo Hahn non essendo riuscito a trovare in Roma alcun esemplare di essa. Dello stesso autore esiste nella Biblioteca Corsiniana di Roma un opuscolo *Dissertatio de Fanaticis saeculi XI in Italia detectis*, Berna, MDCCLXI. In essa è contenuta una breve esposizione della testimonianza di Landolfo sugli eretici di Monteforte, dedicata al cardinal Passionei, allora bibliotecario della Vaticana, per mostrare « quanta in caligine Historia Medii aevi sepulta jaceret ».

(4) GIESELER, J., *Commentatio critica de Raineri Sacchonii Summa de Catharis et Leonistis*, Goettingae, 1834 e *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, voll. I-IV, Bonn, 1844-1845. Nel vol. II, parte 2 si tratta anche delle eresie medioevali dal sec. XII a cominciare da Tanchelino, ma con spirito esclusivamente teologico. Alla fine del vol. II sono riportate anche le testimonianze delle fonti greche sui Pauliciani e sui Bogomili, senza però alcun tentativo di ricostruzione storica.

50) (1), e l'*Histoire et doctrine de la secte des Cathares* dello Schmidt (1849), sono le prime opere che abbiano dignità di storia e che trattino dei movimenti dell'eterodossia dell'età di mezzo con intendimenti e atteggiamenti di pensiero moderni.

Specialmente l'opera dello Hahn conserva ancor oggi gran parte della sua importanza per la larghezza e l'esattezza delle notizie sulle quali è basata, per la ricca appendice di documenti e di testi che chiude ogni volume, per l'evidente sforzo dell'autore di cogliere, pur attraverso alla varietà delle manifestazioni esteriori, i caratteri intrinseci delle diverse eresie, che egli divide in quattro diversi gruppi, ma delle quali intuisce la fondamentale unità nella comune opposizione alla chiesa della gerarchia (2).

Alle opere dello Hahn e dell'o Schmidt seguì la ricca serie degli studi del Dieckhoff, del Preger, dello Herzog, del Comba, dello Haupt, del Muller (3), volti a illustrare sopra-

(1) *Geschichte der Ketzer im Mittelalter besonders im 11, 12 und 13 Jahrhundert nach den Quellen bearbeitet* von dr. CHRISTOPH ULRICH HAHN. Il primo volume, pubblicato a Stoccarda nel 1845, è dedicato ai neo-manichei e tratta dei Catari e degli Albigesi. Il secondo volume è del 1847 e tratta dei Valdesi, dei Begardi, dei Beghini, dei Fratelli del libero spirito e delle eresie fiorite sul tronco francescano. Il terzo apparve nel 1850 e tratta dei Passagini, di Gioacchino da Fiore e di Amalrico di Bena. Tale ripartizione della materia corrisponde alla divisione di tutte le eresie in quattro gruppi principali: eresie dei nuovi manichei e ariani; dei credenti nella S. Scrittura (Bibelglaubigen), e cioè Valdesi e sette affini; dei giudaizzanti (Passagini o Circoncisi); eresie filosofeggianti (Gioacchino da Fiore e Amalrico di Bena).

(2) HAHN, *Geschichte der Ketzer* cit. I, « Aber auch diese vier sind in einem Punkte wenigstens eins, in dem Hass gegen die bestehende Kirche und dem heftigen Kampfe, den sie mit ihr führten ».

(3) A. W. DIECKHOFF, *Die Waldenser im Mittelalter*, Göttingen, 1850; J. J. HERZOG, *Die Romanischen Waldenser*, Halle, 1853; W. PREGER, *Beiträge zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter*, München, 1875; K. MULLER, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, Gotha, 1886; H. HAUPT, *Waldenser in Zeitschrift f. Kirchengesch.* X; idem, *Waldenserthum und Inquisition*, Freiburg, 1890; E. COMBA, *Storia della riforma in Italia*, Firenze, 1881; idem, *Histoire des Vaudois d'Italie*, Paris, 1887; idem, *Histoire des Vaudois*, Paris, 1901. Il Dieckhoff, lo Herzog e il Preger si occuparono in particolar modo dell'origine dei Poveri Lombardi sostenendo, il primo che essi risultarono dalla fusione di elementi valdesi con elementi italiani arnaldistici, il secondo

tutto il grande filone valdese dell'eresia medievale, e a caratterizzare i diversi movimenti che vi confluirono. Ed è indubbio che questa produzione storiografica sul Valdismo, della seconda metà del secolo XIX, costituisce ancor oggi quanto di meglio è stato scritto sull'argomento, per l'accuratezza delle indagini sulle quali essa è fondata, per la larghezza degli interessi dai quali trae origine, per la sensibilità dei fatti spirituali e religiosi che la ispira e la caratterizza.

Uno dei suoi frutti più notevoli è rappresentato dai « *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* » del Döllinger, apparsi nel 1890, che misero a disposizione degli studiosi una ricchissima raccolta di testi cattolici ed ereticali della più alta importanza, specialmente per la conoscenza dei movimenti del basso medioevo, dalla *Secta Spiritus Libertatis* al pauperismo intransigente degli Spirituali e al deciso atteggiamento antigerarchico dei Fraticelli. Oltre alla riedizione delle principali fonti valdesi ed ereticali già note, si deve al Döllinger la prima pubblicazione, da un vetusto codice fiorentino, del trattato di Salvi Burce (uno degli eretici divenuti poi inquisitori), *Liber qui « Supra Stella » dicitur* (1233-1235), che è tra i più antichi e importanti testi antiereticali. Di contro alla copiosa serie delle fonti di parte cattolica, si arricchì, in tal modo, anche lo scarso complesso delle testimonianze dirette della tradizione dottrinale eterodossa, fino allora solo in parte conosciuta e piuttosto scarsamente utilizzata, sì che, dopo circa un cinquantennio di ricerche e di studi analitici, fu possibile affrontare, con adeguati fondamenti, la storia di tutti i movimenti ereticali del Medioevo nel loro complesso, inquadrandoli nei massimi problemi della vita, del pensiero e dello spirito di quell'età.

I più notevoli tentativi in questo senso possono essere indicati nelle opere di tre studiosi italiani e cioè: l'« *Eresia nel medioevo* » di F. Tocco, apparsa in Firenze nel 1884,

della loro dipendenza da influenze francesi. La questione fu ripresa con maggiore ampiezza dal Muller che esaminò e precisò, con notevole acume critico, le principali divergenze tra Valdesi francesi e Poveri Lombardi. Al Comba dobbiamo i primi seri studi sulle fonti valdesi e la pubblicazione dei documenti più importanti della tradizione valdese, quali la *Regula sectae Valdensium*, il *Rescriptum heresiarcarum* (resoconto del Convegno di Bergamo tra Valdesi lombardi e francesi nel 1218) e i primi versi della *Nobla Leiczon*.

i saggi di Gioacchino Volpe su « *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale* », pubblicati tra il 1907 e il 1912, e ristampati poi in volume dall'editore Vallecchi nel 1922, e gli studi di A. De Stefano su Arnaldo da Brescia, sugli Umiliati, sui Valdesi e altre sette, pubblicati tra il 1906 e il 1923 e raccolti pure in volume nel 1938 (1). Ma non sembra che anche in queste opere (alcune delle quali godettero di larga e indiscussa fama) i problemi fondamentali dell'eresia medievale risultino completamente chiariti.

Il Tocco, prevalentemente orientato verso studi di storia della filosofia, conoscitore esperto del vasto materiale documentario delle eresie, ci ha dato il quadro, finora forse il più compiuto, del movimento ereticale del medioevo, fondendo in una limpida ed organica visione di insieme i frutti degli studi e delle ricerche del trentennio che l'aveva preceduto. La sua opera, oltre a costituire un'esauriente raccolta di notizie vagliate e sicure, è anche un libro vivo, dettato da una alta coscienza di studioso, pienamente consapevole dell'importanza del problema affrontato, della sua latitudine e della sua complessità.

Senonchè il Tocco, come più o meno tutti gli altri scrittori del suo secolo, non ha saputo sempre superare gli schemi dottrinali e teologici nei quali i primi controversisti cattolici fissarono, con eccessiva rigidità, la rappresentazione delle diverse manifestazioni dell'eresia medievale, per quella naturale unilateralità e per quella tendenza al sistema che erano insite nel loro atteggiamento ideologico. Il Tocco accetta senza discussione il presupposto, proprio dei teologi di tutte le fedi, secondo il quale ogni espressione di religiosità non può identificarsi che con un fatto essenzialmente intellettuale con una dottrina, con un dogma. E da ciò deriva certo astratto schematismo proprio della sua esposizione, che si sforza di dare sempre coerenza di concezione organica e compiuta anche ad atteggiamenti spirituali originati, talvolta, più da motivi etici contingenti e da impulsi estrarazionali, che non da consapevoli esigenze di pensiero. Così egli parla di *dogmi* dei Catari, della loro dottrina morale, del culto esterno e della gerarchia, adunando sullo stesso piano e con lo stesso valore, testimonianze di secoli e di ambienti diversi, per ricostruire

(1) *Riformatori ed eretici del medioevo*, Ciuni, Palermo, 1938.

un presunto sistema cataro, la cui esistenza difficilmente si può conciliare con le numerose divergenze di fede dei singoli gruppi, e con le evidenti affinità di dottrina e di rito che confondono spesso Catari, Patari e Valdesi in una indistinta unità di atteggiamenti, anche agli occhi degli inquisitori più sperimentati (1). Un sistema esige d'altronde una unità di concezione e una continuità di svolgimento, che non si riscontrano affatto nelle manifestazioni della cosiddetta eresia catara, disseminate senza evidenti relazioni tra loro attraverso due secoli, nei più diversi paesi d'Europa. Il Tocco parla invece continuamente di « dommi del catarismo » (pag. 73) e di « dommi fondamentali » perfino dei Poveri di Lione (pag. 147), che sono, tra gli eretici fioriti dopo il 1000, i più alieni da atteggiamenti dottrinali. Per lui anche il *consolamentum*, il sacramento tipico dell'eresia albigese, è un *domma* (pag. 103). Tutta la sua trattazione è condotta del resto sulla falsariga dello svolgimento del « movimento intellettuale del Medioevo » con una implicita interpretazione prevalentemente intellettualistica del fenomeno ereticale, che non appare storicamente giustificata (v. specialmente la lunga introduzione dell'opera). Anche la divisione fondamentale del suo studio in due parti: « Dall'eresia allo scisma », cioè dall'eresia catara allo scisma arnaldistico; e « dallo scisma all'eresia », cioè dallo scisma gioachimita all'eresia degli Apostolici, tradisce prevalenti preoccupazioni sistematiche e porta quindi a una non adeguata impostazione del problema, in quanto si istituiscono tra le diverse manifestazioni dell'eresia relazioni che si rivelano spesso accidentali ed esteriori. Del

(1) Circa la confusione che gli stessi inquisitori e gli scrittori cattolici del sec. XIII facevano delle diverse sette, basterà ricordare che Rainerio Sacconi confonde i Catari con i Paterini, « Cathari seu Paterini » (ed. Dondaine pag. 64); che Innocenzo III, (« Patrol. Lat. » vol. 214, col. 82) parla di eresie, « species quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas »; che nella *Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, « manichaeus » e « paterinus » sono usati indifferentemente per indicare la stessa figura di eretico; che infine Stefano di Borbone distingue i Catari dai « Manichei sive Bulgari ». Per quel che riguarda l'interpretazione prevalentemente dottrinale del fenomeno ereticale, anche lo Hahn parla del sistema dei « nuovi Manichei o Catari » pur dopo aver lungamente disputato delle varie « denominazioni » che essi assumono, e delle varie « sette » nelle quali si dividono.

catarismo egli parla come di una eresia con caratteri e manifestazioni nettamente definiti e costanti, dai primi movimenti all'inizio del secolo XI, in Francia e in Italia, agli Albigesi del sec. XIII (pag. 100). E per illustrare le idee degli eretici di Monteforte, del 1030, egli non esita a citare i testi degli inquisitori del sec. XIII, quali Rainerio Sacconi e la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum* (pag. 74).

Così, circa le origini dell'eresia catara, che appare ai suoi occhi come la prima radice del movimento ereticale del Medioevo, egli non esita ad affermarne, contro l'opinione dello Schmidt, la derivazione dalle antiche dottrine manichee e gnostiche, sia pur scolorite e trasformate attraverso i secoli. E come di manicheismo e di gnosticismo, egli parla, sempre a proposito delle origini di quelle eresie (professate per lo più da uomini incolti e indotti, da *rudes*, secondo l'espressione comune delle fonti), anche di arianesimo, di traducianismo, di docetismo, di pitagorismo, quasi avvalorando l'idea che l'eresia medievale sorga da un elaborato sincretismo di antiche dottrine filosofico-religiose (1).

Tutta la sua ricerca è dominata, in conclusione, da un problema particolare di storia della filosofia; vedere cioè quali rapporti corressero tra eresie e «speculazioni filosofiche e moti politici del Medioevo» indirizzati, secondo l'insigne studioso, essenzialmente a tre scopi: la libertà del pensiero, l'autonomia dello stato, e la riabilitazione della vita. E quando egli giunge a convincersi che «quei rapporti sono accidentali e sforzati» (2), che gli eretici erano fautori dell'intransigenza e nemici della libertà di pensiero nè più nè meno dei loro persecutori, chiude la sua ricerca con un giudizio fondamentalmente negativo su tutte le forme di misticismo e con l'esaltazione di Occam il cui pensiero soltanto doveva, secondo lui, sopravvivere, mentre le «eresie medievali, l'una dopo l'altra, scomparvero tutte, alcune per non risorgere più, altre per riapparire, ma completamente rielaborate e trasformate, nella Protesta» (3).

(1) Tocco, op. cit., pag. 79 e pag. 105: «In tutti i grandi movimenti religiosi accade quello che notammo del Catarismo, nel quale, intorno al nucleo delle dottrine dualistiche si aggrupparono le più vecchie eresie».

(2) Tocco, op. cit., pag. 557.

(3) Tocco, op. cit., pag. 559.

Il Volpe rappresentava, di fronte al Tocco, un temperamento di studioso e interessi del tutto diversi.

Portato, oltre che da naturali disposizioni del suo ingegno, dagli orientamenti di pensiero dominanti all'epoca della sua formazione, a vedere il processo della realtà storica prevalentemente sotto l'angolo visuale delle manifestazioni economiche, sociali e politiche, egli appare completamente immune dalle tendenze del Tocco a presentare il quadro delle eresie medioevali in una pura e semplice esposizione di dottrine, ma ne coglie invece, con felice intuito, gli aspetti spesso irrazionali e torbidi, gli atteggiamenti prevalentemente sentimentali ed etici, e individua con precisione i bisogni sociali e gli interessi di partito dai quali esse traevano vigore, le classi tra le quali si diffondevano più facilmente, gli ideali politici con i quali esse si accompagnavano. Certe intuizioni del Volpe sulle eresie medioevali sono entrate ormai definitivamente, sia pure nella loro generica indeterminatazza, nel nostro pensiero storiografico.

Ma le eresie medioevali sono studiate dal Volpe più nei loro riflessi esteriori, che non come espressione di intima vita religiosa. Più dal di fuori, quindi, che dal di dentro. La vita religiosa, nei suoi aspetti più profondi, non interessa d'altronde il Volpe. Egli stesso, nel chiarimento preposto a giustificazione dell'edizione del suo volume sui « Movimenti religiosi e sette ereticali », ricordando i tempi del modernismo e le lotte tra ortodossia e novatori, così dichiarava: « il sottoscritto era, nel suo intimo, fuori dell'uno e dell'altro movimento: ma è innegabile che essi, specialmente l'ultimo, richiamarono l'attenzione nostra sopra fatti, o aspetti di fatto, sui quali di solito non ci fermavamo troppo, laddove ci fermavamo curiosamente nel Medioevo laico, contadinesco borghese, sulle istituzioni politiche ed economiche, sui contrasti di classe » (1).

(1) G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (secoli XI-XIV). Vallecchi editore, Firenze, pag. X. Vedi anche alle pagg. VI-VII: « Il mio compito non è stato, naturalmente di perseguire la vita religiosa medievale in tutto questo suo largo irradiarsi e vario realizzarsi o ripercuotersi o risentirsi. Esso è più modesto. La prima o maggior parte del volume è volta a esaminare in mezzo a quali condizioni della società specialmente cittadina e a quali situazioni politiche le eresie crescono e si diffondono, quali esigenze pratiche e sentimentali esse soddisfano, quali

Se pure egli si volge a studiare la lotta religiosa, i suoi fondamentali interessi finiscono per richiamare la sua attenzione specialmente sui fatti economici, sociali e politici ad essa connessi, poichè il fatto religioso, nei suoi moventi più intimi, rimane fondamentalmente estraneo al suo spirito. La sua stessa pregiudiziale di aver voluto perseguire con la sua opera un compito assai più modesto che non quello di illustrare un momento della vita religiosa del Medioevo, se rende giustizia al suo senso d'onestà scientifica, testimonia la sua volontaria rinuncia a comprendere l'effettiva importanza di movimenti spirituali che interessano almeno tre secoli della più intensa vita religiosa del Medioevo.

Il Volpe vede così negli eretici medievali « un esercito grande, ma variamente armato e disposto nelle cui file entrano i malcontenti e i ribelli di ogni genere, come volontari, irregolari, avventizi mercenari, soldati di occasione e non di vocazione; o vi furono cacciati a forza dai vescovi, dai papi, dai domenicani e francescani gareggianti di zelo, dai governi, dalla borghesia, dai partiti, per aver modo di combattere con tutte le armi tanti loro nemici e perseguitarli fino all'estremo, in nome di un principio superiore » (1). E ciò spiegherebbe, sempre secondo il Volpe, perchè « l'eresia trovò a volta a volta i suoi caldi proseliti e gl'interessati sostenitori nel popolo magro e nella aristocrazia » (2). Quanto alla borghesia essa fu « da prima incline a unirsi agli eretici per una comune battaglia contro le temporalità ecclesiastiche a loro ugualmente invise, anche se per diversi motivi; poi indifferente e neutrale; infine sempre più ostile nel corso del duecento e nel trecento, quanto più essa diventava senza rivali la classe dirigente dell'Italia comunale » (3): visione storica questa che per voler essere il più possibile aderente alla concretezza della

gruppi sociali ne sono più pervasi e perchè... Non le ho considerate come un capitolo della storia del dogma o delle religioni, nel qual rapporto la loro importanza è scarsa, ma come un capitolo della comune storia ». Da queste parole emergono i limiti che il Volpe stesso ha voluto dare al suo lavoro ed insieme la scarsa importanza che egli attribuisce alle eresie medievali come espressione della religiosità di quell'epoca.

(1) VOLPE, op. cit., pag. 180.

(2) VOLPE, op. cit., pag. 185.

(3) VOLPE, op. cit., pag. 183.

realtà, nella varietà infinita delle sue manifestazioni particolari, si annebbia in una indistinta genericità e si esaurisce in astratti schemi a base di lotta di classe e di parte che non consentono in alcun modo di spiegare i diversi atteggiamenti dell'eresia medievale e i diversi momenti del suo processo.

Il De Stefano ha dedicato lunghe ricerche ad illustrare la vita e l'opera di Arnaldo da Brescia, la dottrina e la storia degli Umiliati, dei Valdesi, dei frati Gaudenti e di molte altre sette del sec. XIII e del XIV.

Contributi ottimi per la conoscenza delle fonti e della letteratura sui singoli argomenti, e specialmente per la sensibilità che l'autore mostra del fatto religioso.

Ma se nella trattazione dei singoli argomenti, svolti col sussidio di una larga informazione erudita, il De Stefano mostra una personalità di studioso e interessi diversi da quelli del Volpe, nelle conclusioni egli si richiama senz'altro alla idee del maestro, riferendole però con una crudezza d'espressione che è del tutto contraria allo stile, ricco di chiaroscuri e di sfumature, dell'insigne studioso. Il De Stefano sostiene addirittura che i movimenti religiosi eterodossi del Medioevo « furono soprattutto un aspetto di quella *eresia politica* (?) che è il movimento comunale » (1) e consistono essenzialmente in una « trasposizione religiosa di problemi economici e politici » (2), giungendo fino ad affermare che « sarebbe più facile contestare il carattere religioso delle eresie popolari del Medioevo che non quello sociale » (3). Conclusioni che non scaturiscono naturalmente dalla dialettica interna dei lavori del De Stefano, ma sembrano piuttosto aggiunte in un secondo momento, quando il De Stefano ripubblicò in volume i suoi lavori, riveduti e aggiornati, con l'intento di dare ad essi la unità organica di una esposizione compiuta di tutte le eresie medioevali.

(1) A. DE STEFANO, *Riformatori ed eretici del Medioevo*. Ciuni Libraio editore, Palermo, pag. 374.

(2) DE STEFANO, op. cit., pag. 381. A sussidio della sua affermazione il De Stefano cita anche le parole di un altro tra i più noti seguaci del materialismo storico, Gino Arias: « L'aspetto religioso è il solito aspetto tutto estrinseco (?) che nel medioevo assumono i grandi problemi ».

(3) DE STEFANO, op. cit., pag. 303.

Gli studi più recenti non hanno portato mutamenti notevoli negli orientamenti storiografici fin qui prevalsi nello studio delle eresie medievali. Se mai si può notare un ritorno alla erudizione e allo studio dei problemi particolari, e la tendenza a più vaste e accurate indagini sulle fonti. Questi più modesti intenti di analisi e di messa a punto dei problemi costituiscono forse il pregio più notevole della *Histoire de l'Inquisition du Moyen Age* del Guiraud apparsa nel 1935 e degli accurati lavori del p. Ilarino da Milano e del p. Dondaine per l'edizione critica di alcune fra le più interessanti fonti, tanto di parte cattolica che di parte ereticale (1).

Anche questo bisogno più vivamente sentito di ritornare alle fonti, di vagliarne più accuratamente la tradizione, di rileggerle con più attento sguardo, tradisce palesemente l'insufficienza che incomincia ormai ad avvertirsi nelle valutazioni storiche sin qui date dell'eresia medievale.

Il p. Ilarino da Milano, nel presentare l'edizione critica della *Manifestatio haeresis catharorum* di Bonaccorso, osserva a questo proposito che « una tale iniziativa meriterebbe essere estesa a molte fonti documentarie e letterarie riguardanti i movimenti dottrinali delle eresie e l'attività dell'Inquisizione, specialmente in Italia, durante il sec. XIII, con una completa revisione critica del loro testo, quale l'abbiamo attualmente, spesso scorretto e mutilo, nelle collezioni letterarie del Seicento e del Settecento » (2). E come non avvertire in questa invocata revisione critica delle fonti il tacito presupposto che un testo più sicuro e corretto di esse potrebbe rivelarci cose non ancora note o non giustamente apprezzate, e portarci comunque a una visione del fenomeno ereticale per qualche lato diversa da quelle oggi comunemente correnti?

(1) I. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, Paris, 1935, 1938. ILARINO DA MILANO, *La « Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonacursius » secondo il Cod. Ott. Lat. 136 della Biblioteca Vaticana* in « Aevum », 1938. A. DONDAINE, *Un traité néo manichéen du XIII siècle. Le Liber de duobus principibus*. Istituto storico domenicano. Roma, 1939. ILARINO DA MILANO, *La Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* in « Aevum » 1940 pp. 85-140. ILARINO DA MILANO, *La Summa contra haereticos di Giacomo Capelli O. F. M. e un suo quaresimale inedito* (sec. XIII) in « Collect. Franciscana » 1940, pp. 62-82; e, per Salve Burci, in « Aevum » fasc. 1-2, 1943.

(2) ILARINO DA MILANO, *La Manifestatio* cit., pag. 19.

D'altra parte la rappresentazione dell'eresia come espressione di una tradizione dottrinale riaffiorata nel medioevo da antichi movimenti filosofico-religiosi, ha subito una decisa svalutazione per l'opera, sia pure indiretta, del p. Dondaine, che pure proprio di quella rappresentazione appare ancora sostenitore convinto. Nel concludere lo studio preliminare alla edizione del *Liber de duobus principiis*, trattato neo-manicheo del sec. XIII, egli non può fare a meno, infatti, di osservare: « Si sarebbe sperato che un'opera uscita da una penna neo-manichea avrebbe permesso qualche nuova visione o almeno più precisa sulle origini storiche di questa corrente filosofica e religiosa. La speranza è stata delusa. Niente assolutamente tradisce una influenza anteriore che non sia di già conosciuta. I catari del XIII secolo ne sapevano più di noi su questo punto? E' permesso dubitarne ». Ed ancora: « ...un legame storico continuo con i manichei non ha potuto essere stabilito... ancora una continuità senza soluzioni non si è potuta provare... bisogna mettere in evidenza il silenzio più completo dei catari sul nome di Mani. Un tal silenzio si spiegherebbe difficilmente se ci fosse una continuità senza soluzioni ». « I catari hanno potuto tacere questo nome davanti ai tribunali d'inquisizione, ma degli uomini come Bonaccorso e Sacconi, antichi dignitari della setta, avrebbero sottolineato il fatto se fosse esistito. I polemisti cattolici hanno riconosciuto le dottrine manichee nell'eresia catara, *ma in grazia alla conoscenza di S. Agostino*. Per esporre le dottrine di cui accusa, Stefano di Borbone trae le sue informazioni dal *Contra epistulam manichaei*, dal *De moribus manichaeorum* e dal *De Haeresibus* » (1).

Come vedremo, un esame accurato di tutte le testimonianze relative all'eresia catara confermerà pienamente, per quello che riguarda le origini di essa, le oneste constatazioni del p. Dondaine.

Se i primi dubbi sulla validità di una interpretazione

(1) DONDAINE, *Un traité néo-manichéen*, cit., pagg. 26, 52. La prima identificazione della dottrina catara con la dottrina manichea sulla scorta delle opere antimanichee di S. Agostino si deve veramente al monaco Eberto, della seconda metà del sec. XII (V. ECBERTO, *Sermones contra Catharos*, in « Patrol. Lat. », vol. 195, col. 18).

prevalentemente filosofico-dottrinale delle eresie medievali affiorano da un esame obbiettivo delle fonti, l'insufficienza dell'interpretazione economico-sociale del movimento ereticale del Medioevo appare evidente a chiunque abbia superato le suggestive, ma anguste visuali del materialismo storico, proprie dell'ultimo scorcio del secolo XIX.

La constatazione che il fiorire delle eresie si accompagna in genere con lo sviluppo di particolari ceti sociali e con l'affermarsi di determinati interessi economici, non basta per concludere che esse non siano altro che il portato di essi, quasi con un rapporto di causa ad effetto. Tanto varrebbe sostenere che il Cristianesimo non è altro che l'espressione religiosa della trasformazione economica del mondo antico, determinata dal venir meno del lavoro servile e dall'affermarsi del lavoro libero; che le crociate non sono altro che la trasposizione, in termini di ideale religioso, dello spirito di conquista e dell'avidità di guadagno di classi feudali e di repubbliche marinare; che gli ideali liberali e nazionali del secolo XIX non sono altro che l'espressione dei bisogni unitari, creati dalle nuove condizioni economiche dei popoli europei. Le eresie accompagnano, è vero, lo sviluppo dei moti sociali, economici e politici del loro tempo, ma sono soprattutto manifestazioni dello spirito religioso, con origini, ragioni, caratteri, che non si possono ridurre del tutto a motivi estranei alla loro intima essenza. Esse debbono perciò essere studiate come fenomeno essenzialmente religioso ed inquadrare nella storia della spiritualità cristiana degli ultimi secoli del Medioevo.

Da queste considerazioni e dallo sguardo di insieme che abbiamo creduto necessario dare agli indirizzi storiografici prevalsi nello studio delle eresie, appare evidente che il problema va ripreso in esame con orientamenti di pensiero più adeguati alla comprensione della vera essenza e della effettiva importanza di quei lontani moti religiosi. Tutte le questioni ad essi relative devono essere di nuovo poste sul tappeto ed altre soluzioni debbono proporsi. Se non m'inganno, un'attenta ricostruzione della storia delle eresie medievali ci pone senz'altro dinanzi alla crisi risolutiva del Medioevo.

Quali le origini dei movimenti ereticali? Sono origini recenti o remote? Prevalentemente dottrinali, in quanto si in-

nestino sulla tradizione di precedenti movimenti di cultura e di pensiero, o prevalentemente etiche in quanto rampollino da esigenze proprie del momento storico in cui sorsero? Quando e come si innestano le eventuali influenze dottrinali di altri tempi e le preoccupazioni teologiche sul movimento ereticale europeo posteriore al 1000? Ha esso una sua fondamentale unità di atteggiamenti, oppure si deve seguitare a parlare di dottrine e sette nettamente distinte e differenziate fra loro?

Questi sono i problemi per i quali si propongono agli studiosi, nelle pagine che seguono, dati, osservazioni e soluzioni in parte nuove, suggerite da un orientamento di pensiero e di indagini, se non m'inganno, più adeguato ad una esatta valutazione del fenomeno ereticale del Medioevo (1).

II. Le fonti per lo studio delle eresie del Medioevo sono, per la massima parte, di due specie: fonti narrative o documentarie coeve o di poco posteriori al sorgere delle eresie, che ci forniscono su di esse dati prevalentemente cronistici; e fonti dottrinali dovute in special modo alla penna dei controversisti e degli inquisitori cattolici che espongono le dottrine degli eretici in funzione della polemica contro di essi. I più antichi di questi trattati antiereticali sono della seconda metà del secolo XII e la maggior parte di essi della prima metà del Duecento. Essi rimontano perciò a un'epoca nella quale l'eresia medievale aveva già dietro di sé una tradizione di circa due secoli. E' indubitabile che le fonti della prima specie ci forniscono testimonianze in genere più antiche e più imparziali, anche se scarse e frammentarie, mentre, per usare utilmente quelle della seconda specie, occorre tener particolare conto dei fini per i quali esse furono dettate, dei materiali con i quali furono costruite, degli atteggiamenti intellettuali ai quali si ispirarono i loro autori. E' perciò ovvio che, per i movimenti ereticali dell'XI e del XII secolo, possiamo attingere notizie più sicure dai cronisti dell'epoca,

(1) Altri miei lavori dal titolo: «L'eresia nel Duecento» e «La crisi del Medioevo», dedicati a studiare le influenze che la tradizione del pensiero ereticale del basso Medioevo ha esercitato su Dante e sui posteriori orientamenti dello spirito e della civiltà europei, sono in corso di pubblicazione.

quali Rodolfo Glabro, Ademaro di Chabannes, Landolfo Seniore, Ottone di Frisinga e l'Anonimo di Bergamo, e dagli atti dei concili di Orléans e di Arras del 1022 e del 1025, che non dalle *summae* e dai *tractatus* dei controversisti cattolici del secolo XIII, quali Rainerio Sacconi, Stefano di Borbone e il Moneta, sui quali si sono fondati invece, senza alcuna riserva, quasi tutti i moderni storiografi delle eresie. La testimonianza dei controversisti cattolici potrà se mai, essere proficuamente utilizzata per ricostruire il quadro delle eresie del Duecento, di quelle eresie, cioè, delle quali il Sacconi, il Borbone e il Moneta ebbero notizia diretta, o per propria scienza, come antichi aderenti a qualche setta (è il caso del Sacconi), oppure come inquisitori « haereticarum pravitatis » (è il caso del Moneta), attraverso gli interrogatori degli eretici (1). Ma invocarle per suffragare la tesi di un preteso carattere unitario del « sistema » cataro, dagli inizi del secolo XI a tutto il XIII, è un errore di metodo che porta, come abbiamo già notato, a una notevole deformazione della verità storica.

Ciò premesso, occorre porre in rilievo un'altra osservazione, se non m'inganno, di fondamentale importanza.

I cronisti e gli inquisitori medievali giudicano le espressioni del pensiero eterodosso con un animo e un atteggiamento profondamente diversi dai nostri modi di concepire e di valutare i fenomeni spirituali. Di un movimento religioso non conforme alla dottrina comune della Chiesa, l'uomo del secolo XI era naturalmente portato a vedere solo quei caratteri esteriori che gli permettevano di riconoscere in esso questa o quella manifestazione dell'eresia, considerata come l'immutabile ed eterna insidia tesa dal demonio contro la Chiesa di Dio, coesistente con la Chiesa stessa e articolata in tutte le sue più diverse estrinsecazioni fin dalle origini: nuova idra di cui l'ortodossia deve incessantemente bruciare le teste maledette, sempre risorgenti dalle loro ceneri (2). Ad un simile

(1) MONETA, *Adversus Catharos et Valdenses*, Romae, MDCCXL pag. 2: « vel ex ore eorum (haereticorum) vel ex scripturis suis illa habui ».

(2) *Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno*, attribuito a Stefano da Belleville o di Borbone in MARTÈNE, *Thesaurus novus Anecdotorum* cit., V, col. 1779: « Haec fuit prima haeresis eorum, con-

atteggiamento mentale ogni forma di dualismo, più o meno coscientemente affermato, doveva apparire come un risorto manicheismo. E' questa l'ingenua concezione di Ademaro di Chabannes e, più o meno, di tutti gli altri cronisti del tempo. E' questa la posizione mentale dei controversisti del Duecento, che, sui dati degli interrogatori degli eretici, ma più che altro sulla traccia delle opere antimanichee di S. Agostino (1), hanno ricostruito faticosamente l'edificio dottrinale delle eresie medioevali, avviluppandosi in un ginepraio di identificazioni e di distinzioni che ha frapposto, fra questi antichi moti religiosi e la coscienza storica moderna, un diaframma che non è sempre facile rimuovere.

Gregorio da Bergamo, vissuto nella prima metà del secolo XIII, autore di alcuni opuscoli contro i « Manichaei qui Paterini dicuntur », mette in evidenza candidamente la preoccupazione esclusivamente teologica che ha portato lui, come altri suoi contemporanei, a incasellare il dualismo degli eretici del suo tempo nello schema, direi quasi nel canone, delle eresie già note: « Hereticus ergo, egli dice, qui dicebatur antiquitus *Manichaeus*, nunc vero *Catharus appellatur* » (2), dove la discendenza dei Catari dai Manichei non è tanto affermata in nome di una derivazione storica concretamente appurata, quanto piuttosto per una semplice somiglianza di atteggiamenti esteriori, e per una conoscenza quanto mai superficiale della storia e delle dottrine delle eresie antiche.

Perfino il Moneta, senza dubbio il più autorevole dei controversisti cattolici del secolo XIII, nel ricercare una giustificazione di questa identificazione dei catari con i rappresen-

temptus ecclesiasticae potestatis. Ex hoc traditi Satanae, praecipitati sunt ab ipso in errores innumeros et antiquorum haereticorum errores suis miscuerunt » e S. BERNARDO, *Serm.* 66. *De haeresibus sui temporis*: « Auctorem neminem dabunt, neque enim per homines illos exceperunt sed per immissionem et fraudem Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium ». Tale concezione è del resto viva anche oggi in molti scrittori cattolici e risale allo « Haereses oportet esse » di S. Paolo (GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, pag. 1).

(1) *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le « Liber de duobus principis » suivi d'un fragment de rituel cathare, publié par A. DONDAINE O. P.*, già citato, pag. 53: Stefano di Borbone trae le sue informazioni dal *Contra epistulam manichaei*, e dal *De moribus manichaeorum*, e del *De haeresibus*.

(2) HAHN, *Geschichte der Ketzer* cit., I, pag. 534.

tanti delle antiche eresie, traccia un quadro storico il cui semplicismo contrasta stranamente con l'acume e la complessità del suo pensiero teologico.

« [Catharorum] congregatio — egli dice — non est Dei Ecclesia, nec ab ipso velut capite sumit originem, sed potius a Paganis, aut Judaeis, aut Apostatis christianis. Fuit enim quidam paganus, Pythagoras nomine, qui animas hominum in alia corpora, hominum scilicet, vel pecudum, intrare dixit, cui errori plures pagani consenserunt, et dicti sunt Pythagorici quos... Cathari ...imitantur; in hoc errore fuerunt etiam quidam alii perfidi, scilicet Zarden et Arphaxat, qui dixerunt datorem legis Moysi esse principem tenebrarum, a quibus omnes Cathari, quoad hunc errorem, derivati sunt. Fuerunt etiam apud Judaeos Saducae, qui horum corporum resurrectionem negabant, a quibus omnes Cathari duxerunt originem. Fuit quidem alius, Manes nomine, qui duo principia posuit et duas creationes duasque naturas, unde Manichaei dicti sunt quidam, et ab istis quidam Catharorum sumpserunt principia... Fuit etiam quidam Tatianus nomine a quo Tattiani quidam dicti sunt... quem Cathari imitantur. Item Valentiniani a Valentino qui Christum dixit nihil de Virgine assumpsisse ». Per il dotto domenicano del Duecento il catarismo rappresenta dunque la sintesi e il rifiorire di tutte le peggiori eresie e di tutte le concezioni aberranti dell'antichità (1).

Questa valutazione esclusivamente teologica dell'eresia, se è pienamente comprensibile in scrittori del sec. XIII, passata tale e quale nella storiografia moderna doveva fatalmente portare agli errori di metodo che abbiamo rilevato e, soprattutto, a una impostazione del tutto errata del problema delle origini delle eresie medioevali.

La tesi della derivazione senza soluzioni di continuità del catarismo dei secoli XI e XII dall'antico manicheismo vanta infatti una tradizione molto remota anche nella storiografia moderna: la troviamo già recisamente affermata nelle *Anti-*

(1) MONETA, *Adversus Catharos et Valdenses* cit., pag. 411. Il Tocco (*L'eresia* cit., pag. 105) concorda pienamente col Moneta quando afferma che nel Catarismo « intorno al nucleo della dottrina dualistica si aggrupparono le più vecchie eresie che vivevano tuttora occulte e dimenticate nelle lontane solitudini dei pensatori ».

quitates del Muratori e nelle notizie storiche premesse dal Ricchini all'edizione dell'opera del Moneta; è accolta dallo Hahn e difesa e sostenuta con calore, contro gli assunti dello Schmidt, dal Tocco; sull'autorità del Tocco è stata accettata senza discussione dalla posteriore storiografia. Eppure nessuna tesi appare, a un esame approfondito, più debolmente fondata di questa!

Intanto conviene notare preliminarmente che tutti coloro i quali la sostengono parlano sempre di un manicheismo di maniera, che altro non sarebbe se non un generico dualismo, e affermano derivazioni e relazioni spesso puramente ipotetiche o attestate solo da accenni delle fonti vaghi o leggendari. Per il Ricchini il passaggio del Manicheismo dall'Armenia in Bulgaria è un semplice sospetto: « ..saeculo decimo ex Armenia in Bulgariam traslatum esse Manicheismum facile suspicor ». Dalla Bulgaria esso sarebbe poi passato in Gallia al tempo delle Crociate, sulla semplice attestazione di Pietro della Marca, cronista del sec. XVII: « Manichaeorum pestis quae iam Bulgaros inceserat, primum in Galliam transvolavit. Nam ut refert Petrus de Marca in Historia Bearnensi, Galli Jerusalem potiti, cum Tracibus et Bulgaris commercium iniere, haustoque ex eorum consuetudine veneno, illum in Galliam derivant. Inde vero Petrobusiani, Henriciani, Apostolici ac demum Albigenenses, vel idem prorsus qui Cathari (appellantur) » (1).

Il Muratori pone come tramite tra il Manicheismo e il catarismo la setta dei Pauliciani che erano dei paolinisti, una setta cioè che si sforzava di ripristinare gli ideali mistici della Chiesa paolina (2).

Invano lo Schmidt pose in guardia gli studiosi contro il pericolo di affrettate conclusioni circa la derivazione del catarismo dal manicheismo, notando come nel catarismo manichino « quella forma mitologica e l'idea gnostica della materia in lotta con la divinità, che sono così particolari del manicheismo » (3).

Il Tocco ribatte le osservazioni dello Schmidt affermando

(1) MONETA, *Adversus Catharos et Valdenses* cit., pagg. XIV e XV.

(2) MURATORI, *Antiquitates Italicae*, v. pag. 83 e TOCCO, *L'eresia* cit., pag. 107, n. 2.

(3) SCHMIDT, *Histoire des Cathares* cit., II, 256.

che nel catarismo riviveva un manicheismo nel quale « il tempo aveva già scolorito molti tratti della religione di Mani e il nome stesso del fondatore era stato obliato ». (1). E dopo il Tocco l'opinione della derivazione manichea dal catarismo non è stata più nemmeno discussa.

III. Ma se ci sforziamo di leggere attentamente e senza preconcezioni le poche notizie che gli atti conciliari e le fonti narrative dell'epoca ci danno sulle prime eresie del sec. XI e del sec. XII questa loro derivazione dal manicheismo antico appare tutt'altro che evidente.

Un primo fiorire di movimenti ereticali ci è concordemente rivelato da Rodolfo Glabro, da Ademaro di Chabannes, da Landolfo Seniore, da Guglielmo di Hoveden e specialmente dagli atti dei sinodi di Orléans e di Arras, nella prima metà dell'XI secolo, in diverse località della Francia, dell'Italia e della Germania.

Si tratta dei cosiddetti « manichaei » apparsi in Aquitania, secondo Ademaro di Chabannes, intorno al 1017 (2); di Eriberto, Liso e ed altri chierici della chiesa di Orléans, mandati al rogo da re Roberto nel 1022 (3); degli eretici condannati nel sinodo di Arras del 1025 (4); di Girardo e dei suoi seguaci scoperti a Monteforte, in Piemonte, dal vescovo Ariberto di Milano nel 1030 (5), e di altri gruppi ereticali individuati a Châlons sul Marne nel 1048 e a Goslar nel 1052 (6). A questi primi eretici del secolo XI potrebbe forse aggiungersi anche Berengario di Tours, condannato nel 1050 per la sua dottrina eucaristica, se, più che come iniziatore di una vera e propria setta ereticale, egli non ci apparisse come il

(1) TOCCO, *L'eresia* cit., pag. 103.

(2) ADEMARO CABANENSE, *Cronaca* in BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, X, pag. 154.

(3) RODOLFO GLABRO, *Cronaca* in BOUQUET, X, pagg. 35-38; ADEMARO CABANENSE, *Cron.* cit., pag. 159 e *Gesta synodi aurelianensis anno MXXII adversus novos Manichaeos* in BOUQUET, X, pag. 529.

(4) *Synodus Atrebatensis a Gerardo Cameracensi et Atrebatensi Episcopo celebrata anno 1025* in MANSI, *Concil. Collectio*, XIX, pag. 423.

(5) LANDOLFO SENIORE, *Historia*, in MURATORI, *Rerum Ital. Scriptores*, IV, pag. 90.

(6) *Gesta Episcoporum Leodiensium auctore ANSELMO CANONICO*, in BOUQUET, XI, pag. 11.

rappresentante isolato di una dottrina sacramentale che aveva nel pensiero ecclesiastico una lunga tradizione (1).

Per quel che riguarda le credenze e gli atteggiamenti spirituali attribuiti a questi eretici, quelli di Aquitania, secondo le notizie dateci da Ademaro, negavano « il santo battesimo e la virtù della Croce (si tratta della negazione della soteriologia cristiana, o dell'ostilità al culto della Croce?) e tutto ciò che appartiene alla sana dottrina, astenendosi dai cibi e simulando la castità alla stregua di monaci » (2). I preti di Orléans, tra i quali figurava perfino Stefano, confessore della Regina, asserivano che il cielo e la terra, così, come si vedono, erano sempre esistiti « absque auctore initii » e negavano la Trinità, l'umanità di Cristo, il valore delle opere e il culto dei Santi (3). Gli eretici di Arras ripudiavano la Sacra Scrittura, ad eccezione dei Vangeli e degli scritti apostolici, professavano il disprezzo più vivo per tutte le cose del mondo, rifugivano dalla « concupiscenza della carne », si procuravano il vitto con il lavoro delle proprie mani, si astenevano dal muovere querele contro chicchessia, verso chiunque siolgevano con amore fraterno. A questi atteggiamenti, di schietto sapore evangelico, univano tendenze di carattere pelagiano, in quanto « anteponevano alla grazia divina il valore dei meriti individuali », e professavano una decisa opposizione alla dottrina della presenza reale del Cristo nell'eucarestia, negando anche il valore di tutti gli altri sacramenti e del culto dei Santi (4).

(1) R. MORGHEN, *Gregorio VII*, Torino 1942, pagg. 68-71.

(2) ADEMARO CABANENSE, *Cron.* cit., pag. 154. L'avversione al culto della Croce è, per esempio, uno dei punti salienti della eresia di Pietro di Bruys, per cui v. alla pag. 118 n. 3.

(3) RODOLFO GLABRO, *Cron.* cit., pag. 36: « coelum pariter ac terram, ut conspiciuntur, absque auctore initii, exstistisse asserebant » « dicebant ergo deliramenta esse, quidquid in veteri ac novo Canone certis signis ac prodigiis testatoribus de trina unaque Deitate, beata confirmat auctoritas », MANSI, *Conc.* XIX, 376: « Christus de Virgine Maria non esse natum, neque pro hominibus passum nec vere in sepulcro positum, nec a mortuis resurrexisse ». « Nos neque interfuimus, neque haec vera esse credere possumus ».

RODOLFO GLABRO, op. cit., l. c. « omne Christianorum opus, pietatis dumtaxat et iustitiae, quod aestimatur pretium remunerationis aeternae, laborem superfluum iudicabant esse ». MANSI, XIX, l. c. « Sanctos martyres atque confessores implorare pro nihilo ducebant ». V. anche HAHN, *Geschichte der Ketzer*, I, pagg. 37 segg.

(4) *Synodus Atrebatensis* cit. in MANSI, XIX, 423 sgg. « ..Haec

Gli eretici di Monteforte davano una interpretazione simbolica della Trinità in quanto riconoscevano nel Padre il Dio eterno « in quo omnia consistunt », nel Figlio l'« animus hominis a Deo dilectus », nello Spirito Santo il « divinarum scientiarum intellectus ». Secondo essi Gesù Cristo sarebbe stato l'« animus sensualiter natus ex Maria Virgine, videlicet natus ex Sancta Scriptura ». Per il resto accettavano il Vecchio e il Nuovo Testamento e i santi canoni, riconoscevano il diritto di sciogliere e di legare a coloro cui compete la « potestas ligandi et solvendi », lodavano la verginità e conservavano la castità anche nel matrimonio, si astenevano dai cibi carnei, intendevano notte e giorno a digiuni e a orazioni, mettevano in comune tutti i loro averi (1). A Goslar gli eretici, tradotti davanti al vescovo, furono riconosciuti come Manichei solo perchè rifiutarono di uccidere un pollo (2).

Tra il manifestarsi di questi primi movimenti eterodossi a tipo nettamente ascetico, ispirati a principî di dualismo etico, ed insieme contrari alle prerogative della gerarchia sacerdotale; e il rifiorire di movimenti simili, agli inizi e durante la prima metà del secolo XII, con Tanchelino, Pietro di Bruys e il suo discepolo Enrico (3), intercorre un periodo di poco

(disciplina nostra) namque huiusmodi est, mundum relinquere, carnem a concupiscentiis frenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli laesionem quaerere, charitatem cunctis... exhibere ». pag. 457: « ...quam (propriam justitiam) divinae gratiae adeo praeponitis, ut omnia propriis meritis adscribatis ». V. anche HAHN, *Geschichte* cit., I, pagg. 39-40.

(1) LANDOLFO SENIORE, *Historia* cit., pag. 89, « Vetus ac novum Testamentum ac Sanctos Canones quotidie agentes tenemus... ab illis vero, qui potestatem habent ligandi et solvendi, ligari ac solvi credimus... Virginitatem prae coeteris laudamus, uxores habentes. Nemo nostrum uxorem carnaliter utitur... Carnibus nunquam vescimur, jejunia continua et orationes indesinenter fundimus... omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus ».

(2) *Gesta episc. Leod.* cit. in BOUQUET, XI, pag. 11 e HAHN, *Geschichte* cit., I, pag. 454.

(3) HAHN, *Geschichte* cit., I, pag. 408 e segg. I punti fondamentali della dottrina di Pietro di Bruys sono i seguenti:

1) I fanciulli, dei quali non siasi sviluppata ancora l'intelligenza, non possono giungere alla salvezza per mezzo del battesimo di Cristo.

2) Non è necessario costruire templi o chiese, perchè « aequè in taberna et in Ecclesia, in foro et in templo, ante altare et ante stabulum invocatus deus audit... ».

più di mezzo secolo, riempito completamente dalle tragiche vicende della lotta per la libertà della Chiesa, che portò a fianco di Ildebrando anche i Patari di Milano e di Firenze, assertori dell'astensione dalla messa celebrata da preti concubinari e dai sacramenti amministrati da preti comunque ritenuti indegni (1).

Arnaldo da Brescia, la cui azione si svolge tutta nella prima metà del secolo XII, si ricollega nettamente alla tradizione patarinica, oltre che per altri atteggiamenti, anche per quella fiducia, che nutrì più tardi anche Girolamo Savonarola, di poter risanare la Chiesa per mezzo di una azione politica che, dall'esterno, costringesse il clero ad abbandonare il campo della potenza terrena, per rientrare nell'ambito della pura amministrazione delle cose spirituali (2). Ed è certo sin-

3) Non bisogna adorare la croce perchè « species illa vel instrumentum quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione, vel aliqua supplicatione digna est... ».

4) Si nega « corpus Christi et sanguinem divini verbi virtute vel sacerdotum ministerio confici, totumque inane et supervacuum esse quidquid in altaris sacramento altaris ministri agere videntur ».

5) Si nega il valore dei suffragi, delle elemosine e delle opere a prò dei defunti.

(1) Dei Patari il Muratori (*Antiquitates Italicae*, v. pag. 83) dice: « Saeculo XI praecipue in Insubres, atque in ipsam splendidissimam Mediolani urbem, penetravit Manichaeorum venenum ex Oriente delatum immistumque aliis faecibus Gnosticorum veterum, Patarii apud Mediolanenses sunt appellati ». Il Muratori è stato fra i primi che hanno accreditato l'opinione dell'origine manichea dei circoli ereticali del sec. XI, ma quanto tale opinione sia fallace appare specialmente da questo passo che accusa di manicheismo e di gnosticismo addirittura i seguaci di S. Arialdo, di Erlembaldo e di S. Giovanni Gualberto. Per una più esatta valutazione delle origini e dei caratteri della Pataria vedi G. M. BROWN, *Movimenti politico-religiosi a Milano nei tempi della Pataria* in *Archivio storico lombardo*, 1931 e R. MORGHEN, *Gregorio VII cit.*, alla pag. 83 e 124-127.

(2) Per Arnaldo da Brescia v. specialmente A. DE STEFANO, *Riformatori ed eretici del medio evo*, Ciuni, Palermo, pag. 10 e segg. Il De Stefano, però, non dà il necessario rilievo allo stretto legame esistente tra la dottrina religiosa e l'atteggiamento politico di Arnaldo, poichè dichiara che « la sua attività politica nocque più che non giovasse alle pure e possenti idealità del riformatore religioso (pag. 25) ». Dal punto di vista dottrinale egli era idealmente sullo stesso piano dei patari. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici Imperatoris*, a cura di G. WAITZ in *Monumenta Germ. Hist. « Scriptores rer. germ. »*, Hannover 1884, in *usum scholarum*, pag. 106, dopo aver

tomatico che l'ideale di una Chiesa spirituale, di una Chiesa apostolica esclusivamente ispirata ai dettami del Vangelo, e nella quale sacerdoti e laici fossero alla pari di fronte all'unica gerarchia dei valori dello spirito, venga affermato con tanto maggior vigore proprio quando le tendenze del papato politico e la crescente potenza della gerarchia ecclesiastica, saldamente accentrata intorno alla base del primato romano, incominciavano a rivelare chiaramente, con Alessandro III, gli atteggiamenti teocratici propri della Chiesa del secolo XIII. Questo ideale della Chiesa evangelica commosse di nuovo fervore religioso la semplicità di cuore dei « bons hommes », condannati nel concilio di Lombez del 1165 (1) e illuminò della sua luce più viva la predicazione di Pietro Valdo, l'iniziatore dell'altro filone dell'eresia medievale che, insieme a quello cataro, convogliò nella rivolta contro Roma le speranze e le illusioni, il desiderio di novità e i risentimenti di quanti sognavano, insieme con la riforma della Chiesa, il risanamento spirituale di tutta la società cristiana e l'avvento di una età di più alta vita morale, di giustizia, di pace.

Alla fine del XII secolo, dopo circa duecento anni di vigorosa espansione, l'eresia medievale ci si rivela dunque con caratteri peculiari; inconfondibili: da una parte vi è un movimento di pensiero che propugna dottrine dualistiche ispirate da profonde tendenze ascetiche; dall'altra v'è un movimento permeato di vive esigenze pratiche, che tende alla riforma della vita e del costume ecclesiastici, e si ispira al mito della Chiesa apostolica, della quale si intende restaurare la purezza primitiva e la piena aderenza alla lettera del Vangelo. Tra le

esposto le ragioni dell'opposizione di Arnaldo alla potenza politica e alla ricchezza del clero dice: « Praeter haec de sacramento altaris, de baptismo parvulorum non sane dicitur sensisse ». Secondo l'ANONIMO DI BERGAMO, *Gesta di Federico in Italia*, ed. E. MONACI in *Fonti per la storia di Italia*, Roma 1884, vv. 78-785, Arnaldo diceva dei sacerdoti:

« Nec debere illis populum delicta fateri

Sed magis alterutrum, nec eorum sumere sacra ».

Sono evidenti i contrassegni che pongono Arnaldo nella corrente della tradizione patarinica.

(1) HAHN, *Geschichte der Ketzer* cit., I, pag. 165 e pag. 537, davanti al vescovo Gaucelino che li condanna i « boni homines » di Lombez proclamano il principio eterno del *testimonium animae* tertulliano: « Cognoscimus etiam quia quod corde credimus ore debemus confiteri ».

due grandi correnti, affinità di atteggiamenti e comunanza di origini, di interessi e di nemici, crearono rapporti e nessi che ci spiegano ampiamente la vastità del fenomeno e la sua caotica e disordinata fioritura. L'ideale del rinnovamento morale dell'individuo e della Chiesa formarono purtuttavia il sostrato comune e fondamentale di esso.

IV. Che un così vasto movimento d'idee e una così profonda crisi di coscienze, svoltisi attraverso così lungo spazio di tempo, con la partecipazione viva e intensa di numerose masse d'indotti, abbiano tratto origine esclusivamene dal risorgere di una antica e raffinata *gnosi*, ricca di elementi mitici, come il manicheismo, nella quale la stessa antropologia è costruita in stretta relazione con una complessa e fantasiosa cosmogonia, e in cui il problema del male è prospettato più come dramma cosmico che non come problema morale dell'individuo, appare di per sè poco probabile: occorrerebbe pur sempre postulare un qualche impulso di carattere generale che agisse simultaneamente nelle coscienze per spiegarci come, presso a poco nello stesso periodo di tempo, tornassero a germogliare rigogliosi, nelle più diverse parti d'Europa, i germi essiccati dell'antica dottrina. Ma una tale derivazione ci si rivela del tutto ingiustificata a un confronto preciso dei dati fondamentali della tradizione manichea con le credenze professate dagli eretici dell'XI e del XII secolo che abbiamo esposte. Il Tocco conosceva senza dubbio sul manicheismo le antiche opere del Beausobre o del Baur e da quelle ricavò sulla religione di Mani le sue generiche nozioni. Ma dopo quegli studiosi l'investigazione storica del manicheismo ha proceduto molto innanzi per opera di scienziati come il Muller, il Salemann, il Le Coq, il Cumont, il Reitzenstein, il Jackson, il Polotski (1) per non citare che i maggiori. Essa si è avvantaggiata soprattutto degli apporti di importanti scoperte di testi copti e cinesi, che hanno con-

(1) Una bibliografia esatta e precisa può vedersi in calce alla voce MANICHEISMO della Enciclopedia Italiana (vol. XXII) redatta con rara competenza da ALBERTO PINCHERLE. Vedi anche le belle pagine del PINCHERLE, in *S. Agostino di Ippona, vescovo e teologo*, Bari, 1930, pp. 24-34.

Oltre che degli apporti degli autori sopra citati, sintetizzati perspicuamente dal Pincherle, mi sono valso anche della conoscenza diretta di alcune opere speciali sul manicheismo, che saranno citate via via, secondo l'opportunità.

tribuito non poco a precisare sempre meglio i caratteri di quella grande tradizione religiosa, conosciuta, fin quasi alla fine del secolo scorso, solo attraverso le antiche fonti siriane, greche e latine.

Secondo il Pincherle, autore di una acuta ed esauriente sintesi sull'argomento, « come per la gnosi, anche per il manicheismo la salvezza consiste essenzialmente in una conoscenza ». Consapevolezza piena, cioè, del dramma profondo che squassa dalle radici l'universo, costituito e diviso da due principi non solo diversi, ma nettamente antitetici; e coscienza vigile dei momenti necessari dell'opera grandiosa di redenzione e di riscatto degli elementi del principio del Bene. I due principi sono la Luce e le Tenebre che, nella complessa mitologia manichea, vengono rappresentati dal Padre della Grandezza, residente nel paradiso della Luce, insieme con le sue cinque ipostasi, e dal re delle Tenebre, circondato dai suoi arconti. La lotta tra i due principi, combattuta dal Primo Uomo, creato dalla Madre della Vita, contro le potenze delle Tenebre, ha un suo primo epilogo nella sconfitta e nella prigionia del rappresentante della Luce, caduto in potere del nemico. Ma essa continua incalzante in quanto il Padre della Grandezza suscita nuove potenze celesti per ritogliere al Dio delle tenebre gli elementi della Luce che egli tiene in schiavitù. Lo Spirito Vivente è il primo protagonista di quest'opera di redenzione della Luce. Con gli elementi luminosi liberati egli creò il Sole, la Luna e gli astri, che, nella cosmogonia manichea, hanno la funzione costante di riportare, nel paradiso del Padre della Grandezza, la Luce liberata dalla prigionia delle potenze tenebrose. Il Dio delle tenebre, però, in contrapposizione a quanto aveva fatto lo Spirito Vivente per riportare la Luce al suo regno, escogitò quasi due strumenti analoghi al Sole e alla Luna, per mezzo dei quali potesse ritenere prigionieri gli elementi della Luce caduti in sua balia. Questi due vascelli di perdizione furono i sessi che, attraverso l'atto carnale, perpetuano la triste schiavitù dei figli della Luce. L'origine della prima coppia umana è concepita così in stretta relazione con le credenze cosmogoniche del manicheismo (1); e a queste stesse credenze è ispirata l'eti-

(1) Sull'antropologia manichea vedi in particolare modo il saggio critico di E. BUONAIUTI, *La prima coppia umana nel sistema manicheo*, nel volume *Saggi sul cristianesimo primitivo* dello stesso

ca manichea, secondo la quale la rinunzia a cibarsi di animali morti, cioè ridotti a materia abbandonata dalla Luce, e l'astensione dall'atto sessuale per non procreare e perpetuare così la servitù della Luce nel carcere della materia, non sono tanto ispirate da motivi di mortificazione della carne e di rinuncia al mondo per rendersi degni del Regno di Dio, quanto piuttosto a motivi prevalentemente cosmogonici, per contribuire alla lotta immane scatenatasi tra i due principî, e di cui l'uomo, creatura di fango e di luce è il conteso campo di battaglia. « Il manicheo, dice giustamente il Pincherle, non compie atti che non siano rivolti verso la liberazione della Luce. A tale scopo servono pure le funzioni della digestione. Perciò essendo gli adepti divisi nelle due grandi categorie degli *uditores* e degli *eletti* (i veri manichei, i soli tenuti a osservare rigidamente le pratiche ascetiche), i primi forniscono il cibo ai secondi ».

A un esame attento e oggettivo sembra difficile scorgere influenze di queste dottrine nelle credenze degli eretici dei primi due secoli dopo il 1000 (1). In esse manca ogni accenno alla mitologia manichea, alla lotta tra il Dio della Luce e Dio delle Tenebre, alle diverse ipostasi ed emanazioni del dio luminoso, alla complessa cosmogonia manichea, a Mani stesso, come ultimo e maggiore annunziatore della « gnosi » del riscatto della Luce; a tutti quegli elementi, in una parola, che di quelle dottrine sono i fondamenti essenziali. In esse si nota pure l'assenza completa di ogni riferimento a testi o comunque a insegnamenti manichei, mentre copiosissimo

autore editi da « Il Solco » di Città di Castello. Il Buonaiuti ci presenta nel suo lavoro anche un'acuta revisione di tutti i problemi fondamentali del manicheismo quali sono stati prospettati dalla precedente storiografia.

(1) Il DONDAINE (*Un traité néo-manichéen* cit., pagg. 19, 55, 56) dopo aver messo ampiamente in evidenza che « nessuna allusione è fatta ai miti » manichei da parte dei Catari, e che specialmente il *consolamentum*, di cui non si trova altra traccia prima dei Catari, costituisce un tratto essenziale del nuovo manicheismo, che non ha nessun precedente nell'antico, giunge a questa strana conclusione (pag. 54): « I progressi moderni fatti nella conoscenza degli scritti di Mani, grazie alle scoperte di Tourfan, di Algeria e del Fayoum, hanno costantemente ridotto le opposizioni tra le due scuole (?) filosofiche e religiose, a questo punto che bisogna riconoscere nel catarismo un vero neo-manicheismo ». Sarebbe opportuno che l'insigne studioso cercasse di documentare adeguatamente questa sua asserzione.

e costante è, come vedremo, il riferimento a testi neotestamentari, e specialmente alle lettere di S. Paolo. Nè è verosimile pensare ad un silenzio assoluto e tenace tenuto costantemente per circa due secoli da tutti gli adepti, per custodire nel segreto più ermetico le rivelazioni del maestro. A parte l'assenza nel catarismo di ogni carattere iniziatico e misterioso che potrebbe giustificare un tale segreto, già il Dondaine ha osservato che, se la riluttanza a rivelare la dottrina professata potrebbe in qualche modo comprendersi nei seguaci della setta condannata e perseguita dalle autorità ecclesiastiche, non è presumibile che il segreto fosse ugualmente tenuto da convertiti, come il Sacconi, che per diversi lustri erano stati ardenti seguaci della chiesa catara (1). Ma oltre a ciò, la pretesa tendenza degli eretici in genere e dei catari in specie a nascondere il proprio pensiero, non corrisponde sempre alla precisa testimonianza delle fonti. Ai concili di Orléans e di Arras gli eretici sono espliciti nel dichiarare le loro idee. Così fa anche Girardo, il capo degli eretici di Monteforte. I *Boni homines* di Lombez, nel 1165, proclamano addirittura il dovere di dichiarare apertamente la propria fede: « Cognoscimus etiam quia quod corde credimus, ore debemus confiteri » (2). Nè si possono accusare di simulazione (3) uomini che affrontano la morte, sui roghi, serenamente, dando prova di grande forza d'animo, professando apertamente la loro devozione alla Chiesa di Cristo, alla « Ecclesia Dei ».

Accenni ad influenze di carattere manicheo potrebbero essere riconosciuti nell'astensione dai cibi carnei e nella condanna dell'atto sessuale. La stessa generica professione antieretica di Gerberto di Reims del 991, (*Gerberti Epistu-*

(1) *Summa fratris Raynerii de ordine ff. pred.*, ed. DONDAINE cit., pag. 66... « in annis XVII quibus conversatus sum cum eis », e DONDAINE, *Un traité* cit., pag. 53.

(2) HAHN, *Geschichte der Ketzer* cit., I, pag. 537.

(3) Tale è invece l'opinione del Dondaine, *Un traité* cit., pag. 49, secondo cui « questa dissimulazione è una delle tare più tristi del neo-manicheismo medievale » (1). Vedi anche il *Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno di Borbone* in MARTÈNE, V, 1872, dove appare chiaramente come la presunta simulazione degli eretici fosse dovuta essenzialmente alla necessità di vivere la vita carismatica della chiesa, senza accettare minimamente l'insegnamento dottrinale dei sacerdoti (« frequentant ecclesias, intersunt divinis, offerunt ad altare, percipiunt sacramenta, confitentur sacerdotibus, jejunt jejunia ecclesiae et festa colunt »).

lae in « Bouquet, Recueil ecc. », vol. X, p. 409), parrebbe confermare tali influenze: « Credo (Christum) mortuum esse vera sui corporis morte, resurrexisse vera carnis suae resurrectione..... Novi et veteris Testamenti unum eundemque credo auctorem et Dominum et Deum. Diabolum non per conditionem sed per arbitrium factum esse malum..... Nuptias non prohibebo,..... carnum praeceptionem non culpo ». Ma il problema deve porsi in questi termini: tali atteggiamenti docetistici, dualistici, contrari all'atto sessuale e all'uso dei cibi carnei si debbono riportare esclusivamente ad una tradizione manichea, oppure non trovano la più ampia giustificazione nella tradizione di un pensiero cristiano, originata da una interpretazione letterale e consequenzialista del paradosso evangelico, col suo stridente dualismo tra Dio e Mammona; con l'identificazione spiritualistica del Cristo storico nel Logos filoniano, propria del IV Evangelo; con la contrapposizione netta dell'economia della Legge del Vecchio Testamento, all'economia della Libertà e del Nuovo Patto, che è caratteristica del pensiero paolino, e che dai discepoli di Marcione venne esagerata fino a far derivare dal Diavolo, creatore del mondo materiale, la legge mosaica (1); con la sua effettiva esaltazione dell'ideale della continenza, di quell'ideale per cui molti si rendono « eunuchi » a cagione del Regno di Dio? (2). Nè si può accettare come valevole l'obiezione del Tocco che il nuovo manicheismo dei sec. XI e XII è un manicheismo scolorito dal tempo e nel quale era scomparso il nome stesso di Mani. Un manicheismo in cui il ricordo stesso del fondatore è scomparso, e nel quale i tratti essenziali mitologici e cosmogonici della sua dottrina sono andati completamente perduti, non è più manicheismo. Una volta per sempre occorrerebbe intendersi sul valore

(1) A. LOISY, *Le origini del Cristianesimo*. Trad. italiana, Einaudi, Torino, 1942, pag. 342.

(2) I Catari non proibivano tanto il matrimonio quanto l'atto sessuale. Gli eretici di Monteforte ammettevano per esempio il matrimonio, ma i coniugi dovevano vivere in perfetta continenza. Ciò ci richiama stranamente il costume della Chiesa primitiva della convivenza virginali tra appartenenti a sessi diversi (*virgines subintroductae*). Del resto anche lo Hahn (op. cit., I, pag. 86) e il Tocco (op. cit., pag. 90 n. 1) non esitano a riconoscere che il divieto della congiunzione carnale dei catari deve connettersi col fondamentale principio cristiano della mortificazione della carne.

dei termini che si usano, se si vogliono evitare tanti di quegli equivoci che ingombrano spesso la moderna storiografia, relativamente alla tradizione delle idee e degli atteggiamenti spirituali. O s'intende per manicheismo ogni atteggiamento dualistico in genere, oppure una dottrina storicamente individuata, con essenziali punti ben definiti e una sua concreta tradizione, di cui sia possibile ricostruire lo svolgimento attraverso una qualche documentazione. Nel primo caso non è chi non veda l'inopportunità di confondere sotto una unica generica denominazione atteggiamenti dualistici così diversi come il dualismo cosmogonico e metafisico dei manichei con il dualismo antropologico ed etico del Cristianesimo. Nel secondo caso non è possibile parlare di una sopravvivenza manichea nelle dottrine ereticali dei secoli XI e XII, quando in esse dell'antico manicheismo non appare quanto è essenziale e caratteristico, e ciò che sembra dovuto a lontane influenze di quella religione si può invece più agevolmente riferire, attraverso una documentazione precisa, a una tradizione e ad un pensiero ben distinti dalla tradizione delle dottrine di Mani (1).

V. Per spiegarci un fenomeno di così vasta portata come l'eresia medievale, non è forse inutile riportarci al momento storico in cui essa sorse e si affermò. E' noto come, già dalla fine del secolo X, si manifesti chiaramente in Europa, insieme con i segni premonitori di una nuova rigogliosa vita economica, un profondo risveglio delle coscienze. La lotta per la riforma della Chiesa, iniziata con la riforma monastica è di questo risveglio spirituale l'indice più evidente e la conseguenza più immediata.

Ma anche nel campo più limitato dei diritti della ragione umana non mancano, in questo stesso periodo, rivendicazioni sintomatiche.

Nella scia di una tradizione che vantava i nomi di Claudio di Torino e specialmente di Scoto Eriugena, Berengario di Tours, verso la metà del sec. XI, affrontava il problema,

(1) A proposito delle differenze sostanziali tra il dualismo cosmologico e metafisico manicheo e il dualismo antropologico ed etico cristiano che, tra l'altro, precedette in ordine di tempo la religione di Mani, v. anche le buone osservazioni di A. PINCHERLE, *S. Agostino cit.*, pag. 109.

che sarà esposto in forma critica da Abelardo, delle relazioni tra scienza e fede, e tutta una corrente di razionalismo, invano deprecata più tardi da S. Bernardo (1), investirà da allora il pensiero cristiano per sfociare nelle grandi sintesi del realismo, del concettualismo e del nominalismo della Scolastica, e in parte nel materialismo *avant la lettre*, dell'aristotelismo averroistico. Su un piano intellettuale inferiore e più intuitivo, anche le correnti di pensiero, che emanano direttamente dai più bassi strati sociali in fermento, manifestano atteggiamenti ispirati in gran parte a questo rispetto delle esigenze della ragione e del buon senso, che è insieme coscienza del valore della personalità umana e ricerca di una coerenza che stabilisca una più salda coesione tra i doveri della fede religiosa e la condotta pratica dell'individuo.

Queste tendenze che potremmo dire razionalistiche o comunque ispirate a una profonda fiducia nella capacità intuitiva dell'individuo di giungere alla verità, sono, nel movimento ereticale, evidentissime. Gli eretici di Orléans del 1025 non credevano che Cristo fosse nato da una vergine, nè che avesse patito per gli uomini, nè che fosse risorto dai morti. E non perchè aderissero a concezioni docetistiche, ma solamente perchè credere a simili cose repugnava alla loro ragione. « Nos neque interfuimus », dicono davanti ai giudici adunati per condannarli, « neque haec vera esse credere possimus ». Per loro tutto ciò che viene affermato nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, circa l'unità e la trinità di Dio, non è che « *deliramentum* » (2).

Il Moneta stesso ci conferma che gli eretici non solo si fondano sulla Scrittura, ma anche su ragioni naturali e logiche. « Non solum autem testimoniis Scripturarum innituntur... sed etiam rationibus quae eis naturales vel logicae videantur » (3). Petrobrusiani ed Arnaldisti negano il valore del battesimo dei fanciulli appunto perchè, non avendo ancora sviluppata l'intelligenza, essi non possono coscien-

(1) S. BERNARDO, *Ep.*, 188: « Omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans. Tentat altiora, fortiora scrutat, irruit in divina, sancta temerat magis quam reserat, clausa et signata non aperit sed diripit ».

(2) MANSI, *Concil.*, XIX, 376.

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 23.

mente aderire a Cristo (1). E in nome del senso comune e della ragione si nega il valore dei suffragi e delle opere, il culto dei Santi, la dottrina sacramentale (e in particolar modo la transustanziazione), il culto della croce, poichè « species illa vel instrumentum quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione nec aliqua supplicatione digna est » (2). Ecberto racconta che, essendogli capitato di parlare con un uomo sospetto di catarismo, dei sacerdoti cattivi, questi gli disse: « Quomodo fieri potest ut qui tam *irrationabiliter* vivunt, distribuunt in Ecclesia corpus Domini? » (3). *L'irrationabiliter* vivere dei cattivi sacerdoti è senza dubbio quella mancanza di coerenza ai principi che si professano, che oltre ad essere una colpa dal punto di vista morale, costituisce un non senso dal punto di vista della ragione. Poichè in questo consiste appunto il carattere fondamentale dell'eresia medioevale, nello sforzo di *rationabiliter vivere* la legge del Vangelo. Ciò spiega tutti gli atteggiamenti di essa, gli ideali come le aberrazioni, le prevalenti esigenze etiche, la sua diffusione e il suo definitivo dissolversi.

Poichè *vivere rationabiliter* il Cristianesimo, il fissare cioè la norma della religiosità nel puro ambito della coscienza individuale, nello sforzo di adeguare *con perfetta coerenza logica* le esigenze della vita morale con gli ideali della perfezione evangelica, doveva fatalmente sfociare nelle forme più dispersive e più sterili dell'individualismo religioso (4).

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 283. Partendo da Marco XVI, 16: « Qui crederit et baptizatus fuerit salvus erit », gli eretici conchiudono: « parvulus non credit » quindi il suo battesimo è inutile.

(2) HAHN, *Geschichte der Ketzer* cit., I, pag. 408. Per l'eucaristia v. anche MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 300. Fra le ragioni che gli eretici oppongono alla transustanziazione ve ne sono di questo tipo: « Se anche il corpo di Cristo fosse una montagna, a quest'ora sarebbe stato consumato » pag. 301: « Si de pane fit Corpus Christi quotidie debet augeri Corpus eius ».

(3) ECBERTO, *Sermones contra Catharos*, Sermo XI, 8 in « Patr. Lat. » vol. 195, col. 88.

(4) A proposito delle tendenze razionalistiche del pensiero del cosiddetto neo-manicheismo medievale è interessante notare come anche nel mondo arabo l'identificazione tra *manicheo* e *razionalista ateo* fosse comune negli autori ortodossi dell'Islam. V. MICHELANGELO GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il manicheismo: un libro di Ibn-al-Mugafu... confutato da Al-Qasim*, Roma, 1927, pag. XIII.

Tale appello alla ragione e al consenso interiore assumono talvolta l'ingenuità e il semplicismo caratteristici dello spirito popolare. Secondo il Moneta molti eretici desumono l'esistenza del Dio malvagio da considerazioni di questo genere: « Come può essere creato dal Dio buono il fuoco che brucia le case dei poveri e degli uomini santi? Come può essere buono il Dio che manda le pene ai buoni? Quando Dio comandò Adamo di astenersi dal frutto del bene e del male, o sapeva che egli avrebbe trasgredito il suo comando, o no. Se non lo sapeva non era Dio, se lo sapeva era malvagio » (1).

Simili atteggiamenti di spirito portati nell'interpretazione del Vangelo e dei testi sacri dovevano necessariamente condurre a una candida e pericolosa consequenzialità che è il contrassegno più evidente di una fede sincera e profonda, ma completamente avulsa da ogni bagaglio di cultura filosofica e teologica, e da ogni legame con la tradizione (2).

Oltre queste tendenze, che abbiamo denominato in senso generico *razionalistiche*, l'appello diretto al Vangelo, il richiamarsi cioè, continuo ed incessante alle parole di Cristo e all'esempio della Chiesa degli apostoli, come alle uniche autorità degne di essere accolte e seguite, è l'altro fondamentale atteggiamento, comune a pressochè tutti i movimenti dell'eterodossia medievale.

I catari di Arras dichiaravano nel concilio del 1025: « Lex et disciplina nostra quam a Magistro accepimus, nec evangelicis decretis nec apostolicis sanctionibus contraire videbitur » (3). Ed Ecberto diceva degli eretici in genere: « Muniti sunt verbis sacrae Scripturae quae aliquo modo sectis eorum concordare videntur, et ex eis sciunt defendere errores suos et oblatrare catholicae veritati » (4). L'attrazione e la suggestione esercitata sull'animo di semplici ed incolti

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 144.

(2) La « povertà dell'argomentazione teologica » e più ancora « del ragionamento filosofico » insieme con « l'assenza di ogni elemento tradizionale » sono messi in evidenza anche dal DONDAINE, *Un traité néo-manichéen* cit., pagg. 24 e 25, proprio a proposito di un testo come il *Liber de duobus principijs* attribuito a GIOVANNI DE LUGIO, che dovrebbe rappresentare, per l'età in cui fu scritto, uno dei prodotti più maturi del pensiero cataro.

(3) MANSI, *Concil.*, XIX, pag. 425.

(4) ECBERTO, *Sermones contra Catharos*, Praefatio in « *Patrol. Lat.* » vol. 195 col. 14.

dalla lettura del Vangelo è espressa del resto con plastica evidenza nella leggenda della conversione di Pietro Valdo, riportataci da Stefano di Borbone. « Quidam dives rebus, in urbe Lugdunensi, dictus Valdensis, audiens Evangelia, cum non esset multum litteratus, curiosus intelligere quid dicerent, fecit pactum cum... sacerdotibus, alteri ut transferret ei in vulgari, alteri ut scriberet quae ille dictaret, quod fecerunt. Similiter multos libros Bibbiae et auctoritates sanctorum multas, per titulos congregatos, quos Sententias appellabant. Quae cum dictus civis saepe legeret et corde tenus firmaret, proposuit servare perfectionem evangelicam ut Apostoli servaverunt » (1).

La lettura del Vecchio e del Nuovo Testamento in lingua volgare è considerata, da Rainerio Sacconi, una delle sette cause dell'enorme diffusione del Valdismo (2). In un testo anonimo aggiunto alla *Summa* di Rainerio Sacconi nell'edizione del Martène, col titolo « Forma qualiter haeretici haereticant haeticos suos », è riportato il formulario dell'adesione ereticale secondo il quale il conformarsi al Vangelo è la promessa prima che si richiede al nuovo adepto, mentre gli altri impegni, fra i quali quelli che secondo la *communis opinio* dovrebbero essere ispirati alla dottrina manichea, appaiono in stretta connessione e, direi quasi, in stretta dipendenza della solenne promessa preliminare: « Tu reddis te Deo et Evangelio? Item promittis quod de cetero non comedas carnes, nec ova, nec caseum, nec aliquam victuram nisi de aqua (pisces) et ligno (oleo). Item quod non mentieris, nec jurabis, nec occidas quicquam ex reptilibus (3), nec exercebis

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. XXXVII. Che gli eretici fossero in genere incolti ce lo conferma esplicitamente anche il *Tractatus de haeresi* cit., col. 1778 « ... cum essent idiotae et laici ».

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. XXXVIII. *Tractatus de haeresi* cit., col. 1871: « ... dociles inter aliquos complices et facundus docet verba evangelii, et dicta apostolorum et sanctorum aliorum in vulgari lingua corde firmare... ».

(3) Per quel che riguarda questa strana proibizione di non uccidere i rettili, può forse illuminare il passo degli *Atti degli Apostoli*, X, 11, riportato anche dal MONETA, op. cit., col. 132 nel quale appare a S. Pietro un lenzuolo contenente molti animali, « quadrupedia, serpentina et volatilia » e una voce dal cielo gli comanda: « Occide et manduca ». S. Pietro si rifiuta, adducendo che si tratta di animali immondi.

aliquam libidinem de corpore tuo, nec ibis solus dum possis socium habere, nec solus comedes, nec jacebis sine camisa et bracis nec relinques fidem timore ignis vel aquae vel alterius generis mortis?» (1). Del Vangelo e degli scritti apostolici gli eretici fanno dunque la base della loro propaganda specialmente tra i semplici: «Puellas parvulos docent Evangelium et epistulas ut a pueritia consuescant errores amplecti» ci dice Stefano di Borbone (2).

Per i *simplices et rudes*, essi compilano dei compendi, sul tipo di quel rituale cataro, *Compendium ad instructionem rudium*, pubblicato dal Dondaine, nel quale il *panem nostrum supersubstantialem* dell'orazione domenicale, la cui recitazione quotidiana è l'atto più importante della liturgia catara, è interpretata come la *lex Christi*, la parola cioè dell'Evangelo (3). D'altra parte la derivazione evangelica e neo-testamentaria, da un punto di vista dottrinale, di tutta l'eresia medioevale, è un fatto così evidente, così unanimamente attestato da tutte le fonti che ci riportano, per confutarle, le *auctoritates* sulle quali gli eretici si fondano per sostenere i loro assunti, che c'è da meravigliarsi come ancora ciò non sia stato posto nel dovuto rilievo. Già il monaco Ecberto, fin dalla seconda metà del secolo XII, aveva accennato alle *autorità* scritturali di cui si valevano gli eretici per sostenere i loro assunti. La maggior parte di queste *summae* ereticali giacciono ancora inedite in numerosi codici di diverse biblioteche (GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, I, XXIX). Il Guiraud stesso fa uso di una *Somme des auctorités à l'usage des*

(1) *Summa fratris Raynerii* in MARTÈNE, *Thesaurus anecdotorum* cit., V, col. 1776.

(2) *Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno* in MARTÈNE *Thesaurus* cit., V, col. 1872.

(3) *Tractatus de haeresi* cit., col. 1872: «Ad simplices et rudes solent accedere»; *Un traité néo-manichéen* già cit. Appendice, pag. 37: «ut illam orationem sanctam recipere valeatis, quam suis discipulis tribuit dominus Jesus Christus...» pag. 47: Per panem supersubstantialem intelligitur lex Christi, quae data fuit super universonum populum...». Complemento a questa semplicissima liturgia erano dei canti il cui testo non ci è purtroppo pervenuto, ma la cui esistenza ci è chiaramente attestata: «...ritmos quos vocant triginta gradus S. Augustini in quibus docent quasi virtutes sectari et vitia detestari» (*Tractatus de haeresi* cit., col. 1784). E' importante notare, che l'interpretazione del *panem quotidianum* come il nutrimento spirituale della Scrittura e dei precetti evangelici è anche proposta da scrittori cristiani antichi. V. pag. 139, no. 5.

prédicateurs méridionaux, pubblicata dal Douais. In ogni modo queste *auctoritates* scritturali invocate dagli eretici, ci sono riportate con grande larghezza dal Moneta, che costituisce per esse la fonte maggiore alla quale è opportuno riferirsi.

VI. Tali testimonianze hanno un valore preciso e inequivocabile. Il dualismo cataro, per esempio, è configurato nettamente nei limiti delle concezioni dell'Evangelo. Il Dio buono è il padre di Cristo e di tutti i giusti, autore di tutte le cose buone ed eterne. Il Dio malvagio, autore delle cose visibili e transitorie è il Dio « de quo Christus ait (Johan, XIV, 30): Venit enim princeps mundi huius » (1). E tale identificazione gli eretici suffragano, secondo la testimonianza concorde del Moneta e dell'anonimo autore della duegentesca *Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, con i passi di Matteo IV, 8, 9, 10 « Iterum assumpsit eum diabolus in montem excelsum valde, et ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum ecc. »; e Matteo VI, 24 « Nemo potest duobus dominis servire... non potestis Deo servire et Mammonae (2); mentre i passi di Matteo VII, 18 « Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere » e Matteo XV, 13 « Omnis plantatio quam non plantavit Pater meus coelestis, eradicabitur », sono citati dagli eretici per provare la netta distinzione fra le due creazioni del Dio buono e del Dio malvagio (3). Che poi questi dovesse identificarsi col Dio del Vecchio Testamento, risultava evidente, sulla traccia di una probabile tradizione marcionitica, dalla contrapposizione paolina dell'economia della Legge alla economia della salvezza e della libertà inaugurata dal Cristo (Paolo, ad Rom. III, 20: « Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Per legem enim cognitio peccati »; IV,

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 2 « Duo principia sine initio et sine fine. Unum dicunt patrem Christi et omnium iustorum et Deum lucis. Alium verum credunt esse illum de quo Christus ait Johan. XIV, 30: Venit enim princeps mundi huius. Istum credunt esse deum excaecantem mentes infidelium et Deum tenebrarum ». Vedi anche la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum* in *Thesaurus novus anecdotorum* del MARTÈNE, V, col. 1707.

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 10 e *Disputatio* cit., col. 1709.

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 10, 11.

13 « Non enim per legem promissio Abrahae, aut semini eius ut heres esset mundi, sed per justitiam fidei »; ad Gal. 5, 2 « ...si circumcidamini Christus vobis nihil proderit » (1); e da tutti quei passi dell'antico Testamento nei quali Jahvè viene rappresentato come un dio mutevole, irascibile, crudele, menzognero, che esige sacrifici cruenti e comanda cose ingiuste (2). Questo dualismo dei due principi era affermato, più o meno rigidamente da tutte le sette catare. Ma i Catari di Concorezzo, per esempio, affermavano, secondo Rainerio Sacconi che « ...diabolus de *licentia Dei*, formavit omnia visibilia » (3) e tradivano così, con chiara evidenza, le origini prettamente evangeliche del loro dualismo, dal momento che il principio del Male non veniva da loro rappresentato come completamente indipendente dal principio del Bene, ma a lui soggetto, e esplicante la sua opera di perdizione con il consenso di Dio, che permette la creazione materiale e il male per ragioni ineffabili ed ascose nell'abisso del suo consiglio.

Ed anche altri Catari, secondo il Moneta, pur affermando i due principi coeterni e l'origine del primo peccato non dal libero arbitrio, mostrano, con palese incoerenza, di propendere per la subordinazione del principio del Male a quello del Bene, quando presentano l'autore del grande assalto contro il regno della Luce nella figura del *fattore infedele* della nota parabola evangelica, creando così quel mito del *villicus iniquitatis* che ha una importanza addirittura centrale nelle concezioni dualistiche catare: « Alij autem duo principia asserentes, dicunt quod non processit ex libero arbitrio ipsorum (Angelorum) peccatum primum; non enim habebant liberum arbitrium ut dicunt. Ponunt autem isti quod Filius mali Dei in coelum ascendit, ubi in Angelum lucis transfiguratus propter vehementem suam pulchritudinem dilectus est ab Angelis Dei et assumptus in *villicum*, et quasi dominus

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 196, 197.

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 144, 151, 157, 159, 163 e *Disputatio* cit., col. 1718 « Quam pessimus est ille Deus qui apparuit Moisi in flamma rubri, et post in caligine montis, ille fuit Deus Tenebrarum. O quam crudelis fuit ille Deus qui Eliam rapuit in curru igneo ».

(3) RAINERIO SACCONI, *Summa* cit., pag. 54; TOCCO, *L'Eresia nel M. E. cit.*, pag. 75.

super ipsos; qui colloquio habito cum illis, sua astutia eos decepit, et ad peccandum inclinavit et ad istam regionem tra-
xit » (1). L'identificazione di una emanazione del Dio mal-
vagio nel *villicus iniquitatis* è evidentemente l'unico tentativo
plausibile, per menti incolte, di spiegarsi una delle più scon-
certanti parabole evangeliche, nella quale il fattore infedele,
che, a scapito del patrimonio del padrone, cerca di farsi
amici i debitori di lui, per averli alleati al momento di ren-
der conto delle sue malefatte, viene lodato dal padrone stes-
so per la sua prudenza, « quia filii huius saeculi prudentio-
res filiis lucis... sunt » (2). Secondo Eutimio Zigabeno l'ori-
gine di tale mito si dovrebbe riportare alla setta bulgara dei
Bogomil (3). Certo è sintomatico che perfino in queste tar-

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 36; La *Disputatio* cit.,
col. 1719 ci riporta una tradizione del mito del *villicus iniquitatis*,
molto elaborata e che tradisce influenze lontane e molteplici, ma tutte
sovrapposte al primitivo testo evangelico e riferite con popolarasca e
fantasiosa semplicità: « Villicus iniquitatis de quo evangelium loqui-
tur, fuit diabolus cui omnis curia angelorum fuit deputata, ut lau-
des et laudatum pensiones Deo ab angelis reddendas ipse colligeret.
Pro tam dura pensione gravatus, coniuravit ut similis esse posset
Altissimo. Primo et de pensionibus iam dictis quotidie defraudabat,
dicens: quantum debes Domino meo? Respondet: centum coros tritici.
Et ille: Accipe cautionem tuam et scribe octoginta ecc. Haec autem
videns Altissimus Michaellem substituit ei et ipsum cum suis compli-
cibus de coelo ejecit. Ipse vero diabolus terram discooperuit aqua,
et duo hominum corpora fabricavit, sed cum per XXX annos vitalem
spiritum infundere non posset, accessit ad curiam Altissimi, et duos
angelos ab ipso quaesivit. Astiterunt autem duo qui occulte diabolum
diligebant et rogaverunt Altissimum, ut cum diabolo irent cito rever-
suri. Quorum fraudem Deus agnoscens, dixit: Ite sed cavete ne
dormiatis, quia post soporem reverti non possetis, quia viam
oblivionis tradetis; sed si dormieritis, post sex aut septem milia anno-
rum veniam ad vos. Venerunt ergo et dormierunt, et ita duo prae-
dicta corpora obliti coelestis patriae inclusi sunt. Isti sunt Adam et
Eva. Isti spiritus per corpora Enoch, Noe, Abrahae et omnium Pa-
triarcharum et Prophetarum euntes et errantes, nunquam salutem
reperire potuerunt, sed deinde in Simeone et in Anna, veniente
Christo, secundum promissionem in paradiso factam, salvati sunt;
unde Simeon dixit: Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum
verbum tuum in pace. Verbum intelligo promissionem, quam mihi
in coelo antequam descendere fecisti; sic et omnes spiritus qui ceci-
derunt in diversa corpora intrarunt et per amaritudinem et viam
...salvantur... ecc. ».

(2) Luca, XVI, 1-8

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 36, n. 3: « (Bogomili)
dicunt daemonem, qui a Salvatore appellatus est Satanas, filium esse

de testimonianze del pensiero cataro, che più sembrano serbare di lontane tracce del pensiero manicheo, l'influenza della tradizione evangelica, documentata da precisi riferimenti testuali, è *assolutamente predominante e di una evidenza palmare*.

Lo stesso sforzo interpretativo nel senso di un semplicistico dualismo di chiara derivazione evangelica, si può notare a proposito della parabola del servo malvagio, in Matteo XVIII, 26; della parabola del figliol prodigo, in cui il figlio maggiore rappresenterebbe il « princeps huius mundi », e della parabola del buon Samaritano nella quale i « latrones » raffigurano le potenze del male e il buon samaritano Cristo (1).

In relazione al dualismo tra Dio e Mammona si distinguono anche nettamente i due opposti popoli, dei figli di Dio e dei figli di Satana. Ma anche in questa distinzione le differenze tra il pensiero cataro e la dottrina manichea sono di natura essenziale. Secondo la gnosi manichea, l'eletto doveva astenersi da tutti gli atti per i quali si perpetua la prigionia della Luce nel mondo della materia. La morale del dualismo cosmologico e metafisico per quanto ispirata al più rigido ascetismo, assumeva perciò un carattere quasi deterministico, e non investiva necessariamente i più profondi settori della responsabilità individuale. Per il manicheo tutti gli esseri recano le stimmate maledette del Dio delle Tenebre e il liberarsi da esse è più opera di conoscenza, di *gnosi*, che non premio di una meritoria attività morale. Non propriamente così nel catarismo. I due popoli dei figli di Dio e dei figli di Satana, sono nettamente distinti secondo la incisiva discriminazione della *metànoia* paolina, della morale cioè non della rinuncia passiva, ma del capovolgimento dei valori, e del completo rinnovamento interiore. Le citazioni dell'Apostolo

ipsum quoque Dei Patris, et vocari Satanael, et filio Verbo nato maiorem esse, praestantiorumque utpote primogenitum: fratres igitur esse sed Satanael domus esse procuratorem et secundas post Patrem partes obtinere, eundemque stola et habitu indutum esse et ad eius dexteram considerare in solio, et secundam habere dignitatem. Qua quidem ebrium, stulteque sublatum de defectione cogitas. se, arreptaque quondam occasione ministras tentasse potestates, ut excusso ministerii jugo se sequerentur et secum in Patrem consurgerent. Et ad istius modi nugas confirmandas ex Lucae Evangelio parabolam afferunt Villici iniquitatis qui debita minuit debitoribus ».

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 110, 111.

relative al peso opprimente della carne e alla maledizione del peccato sono riportate diligentemente dagli eretici: ad Rom. VII, 18 « Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum »; 24: « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? »; ad Gal. V, 17 « Caro enim concupiscet adversus spiritum »; II ad Corinth., IV, 3 « Quod si etiam opertum est Evangelium nostrum; in iis qui pereunt, est opertum ecc. »; ad Eph. II, 3 « ...Eramus natura filii irae » (1). Ma esse acquistano un rilievo del tutto particolare alla luce di quello che è uno dei punti centrali del pensiero paolino, la simbologia cioè dei due uomini, il vecchio, morto in Adamo, il nuovo, risorto con Cristo; ad Eph. IV, 22 sg. « Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur saecundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem qui saecundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis » (2). In virtù della *metánoia* i figli di Dio si riconoscono come tali secondo Johan. I, 12, 13: « Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius: qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt »; XVIII, 36 « Regnum meum non est de hoc mundo »; Matt. XIII, 11 « ... Quia vobis datum est nosse mysteria regni coelorum: illis autem non est datum » (3). Gli altri sono i rei, i sudditi del demonio secondo Johan. XIV, 30 « Venit enim princeps mundi huius »; VIII, 44 « Vos ex patre diaboli estis; et desideria patris vestri vultis facere; ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit; quia non est veritas in eo; cum loquitur mendacium ex propriis loquitur quia mendax est, et pater eius » (4). La fondamentale opposizione tra la morale *deterministica* manichea e la morale *volontaristica* dell'adesione a Cristo si palesa con grande evidenza attraverso queste citazioni neotestamentarie, invocate continuamente dagli eretici a conforto delle loro posizioni spirituali.

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 16, 17, 18, 19; *Disputatio* cit., col. 1707.

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 20.

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 12, 13.

(4) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 13, 15. *Disputatio* cit., col. 1707.

VII. Simili osservazioni e identiche constatazioni possono farsi per quel che riguarda il presunto docetismo dei catari, la loro avversione al matrimonio ed ai cibi carnei.

Opportune citazioni testamentarie sono dagli eretici concordemente riportate per provare che la figura umana del Cristo non fu che una mera apparenza. Per loro Cristo è la *sapientia* di Dio, creata al principio di tutte le cose secondo la parola dell'Eccl. I, 14 « Prior creata est Sapientia ». Tale identificazione veniva suffragata, se non era stata addirittura ispirata in precedenza, dal passo paolino delle I ad Corinth, I, 24 « *Cristum, Dei virtutem et Dei sapientiam* » (1).

E di origine paolina è senza dubbio la determinazione della missione sovranaturale del Figlio di Dio e l'interpretazione docetistica della sua apparizione nel mondo: ad Rom. VIII, 3 « *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* » (2), interpretazione corroborata largamente dai passi ad Philipp. II, 7 « *Sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo* »; Matt. XXVIII, 18 « *data mihi omnis potestas in coelo e in terra* »; Johan. VI 51 « *Ego sum panis vivus qui de coelo descendit* »; e specialmente Johan II, 4: « *Quid mihi et tibi est, mulier?* » citato costantemente dagli eretici come il netto ripudio da parte di Cristo della sua madre terrena (3).

Per la condanna non del matrimonio, ma dell'atto carnale (4) le autorità scritturali citate dagli eretici sono desunte dai passi notissimi di Matteo V, 27 « *ne moechaberis ecc.* »;

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 234. Le credenze eretiche relative alla apparente umanità della Vergine e di Cristo risentono evidentemente dello sforzo d'interpretazione, da parte di menti incolte, di oscuri passi scritturali. Secondo il Moneta (pag. 232) i catari sostenevano infatti che la Vergine: « *habuit carnem coelestem, angelus enim fuit, nec sexum habebat foeminarum... sicut Dei filius Jesus Christus alius angelus fuit... qui per aurem Mariae intravit in eam per aurem eius exivit* ».

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 248.

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 235, 246.

(4) *Disputatio* cit., col. 1711 « *Nos matrimonium non condemnamus sed adulterium. Matrimonium est inter Christum et Ecclesiam sicut dicit Apostolus: Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo... sed illud turpe negotium quod homo facit cum muliere quando ei carnaliter commiscetur, illud adulterium est quod nos prohibemus* ».

XIX, 12 « sunt enim eunuchi ecc. »; XIX, 29 « qui relinquunt uxores ecc.; Johan. I, 12, 13 « qui non ex sanguinibus ecc. »; ma specialmente dai famosi passi paolini della I ad Corinth. VII, 9, 27, 29; della ad Rom. IX, 8; della ad Gal. VI, 8 e della ad Eph. V, 25 (1), nei quali il matrimonio è sconsigliato, o è considerato come puro « remedium concupiscentiae », ed è per contro esaltato l'ideale della continenza e della verginità.

Similmente per giustificare il precetto ereticale dell'assoluta astensione dai cibi carnei sono citati tutti i testi evangelici o apostolici sulla temperanza, sull'astensione dagli animali immondi (Atti degli Apostoli X, 11 « Et vidit coelum apertum... et linteam magnum in quo erant ...omnia quadrupedia, et serpentia terrae, et volatilia coeli. Et facta est vox ad eum: Surge Petre, occide et manduca. Ait autem Petrus: Absit, Domine, quia nunquam manducavi omne commune, et immundum »), sulla preferenza attribuita dal Vangelo ai pesci come mezzo di sostentamento (2).

Ancora su testi scritturali del Nuovo Testamento, e specialmente delle lettere paoline, è basato il rigetto da parte degli eretici della dottrina dei sacramenti, della resurrezione dei corpi, della validità dei suffragi, del giuramento, della facoltà della Chiesa di condannare e di punire (3).

(1) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 317, 320, 322, 323, 325, 326. A proposito della interpretazione della ad Eph. V, 25 « Viri diligite uxores vestras sicut Christus dilexit Ecclesiam », gli eretici commentano « sed Christus non concubuit cum Ecclesia, ergo... ». *Disputatio* cit., col. 1713.

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 132, in cui ci si richiama in particolar modo al miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci con i quali Gesù sfamò le turbe.

(3) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pagg. 282, 283. Battesimo — Atti I, 5 « Johannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizamini Spiritu Sancto ». Contro il battesimo degli infanti: Atti, VIII, 12 e Marco XVI, 16; pagg. 295, 301. Eucarestia: Matteo, XV, 17 « Omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur »; Johan., VI, 63 « Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam, Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt ». Remissione dei peccati, pagg. 303, 304: Luca XII, 10 « cui in spiritum sanctum blasphemavit non remittetur », e Matteo XII, 32 « neque in hoc saeculo neque in futuro »; pagg. 346, 347. Resurrezione dei corpi: ad Rom. VII, 18, 19 « Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum »; pag. 374. Inutilità dei suffragi: II ad Corinth. V, 10 « Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive

Questa imponente massa di dati ci prova con evidenza palmare che il Nuovo Testamento e in particolar modo le lettere di Paolo rappresentarono la principale fonte d'ispirazione di tutto il pensiero ereticale, e la concordanza di diverse fonti cattoliche, nel riferire gli stessi passi neotestamentari come *auctoritates* costantemente invocate dagli eretici per giustificare i loro atteggiamenti, dà alla testimonianza di quelle fonti un valore ancor più probativo.

A una precisa ispirazione evangelica e apostolica ci riporta infine quello che sappiamo della liturgia catara.

Il rituale cataro pubblicato dal p. Dondaine ci fornisce di ciò le prove più esplicite e convincenti (1). Riti essenziali del catarismo erano la tradizione dell'orazione domenicale e il *consolamentum*. Il *pater noster* costituiva per il cataro la preghiera per eccellenza, proprio secondo il noto passo di Matteo VI, 9 sgg. « Sic ergo vos orabit: Pater noster ecc. ». E i discorsi preliminari all'iniziazione, la glossa e la tradizione dell'orazione domenicale costituiscono per lo stesso Dondaine « una sopravvivenza dell'iniziazione dei catecumeni nella chiesa antica » (2).

Nella tradizione catara del *Pater noster* troviamo preferita la variante « panem supersubstantialem » del Vangelo di Matteo VI, 11, invece del « panem quotidianum » del Vangelo di Luca XI, 3, che traducono entrambi il greco *epiúsios*, di significato incerto (3): « *Panem nostrum supersubstantialem, intelligitur lex Christi quae data fuit super universum populum* », commenta il rituale cataro (4). Questa interpretazione del testo evangelico oltre ad avere un particolare significato per il suo valore spirituale ci richiama senz'altro all'interpretazione cara ai più antichi scrittori cristiani (5).

bonum, sive malum ». *Disputatio* cit., col. 1727 *Battesimo*; col. 1728, *Eucarestia* (si insiste sul passo famoso di Giovanni VI 63); col. 1733, *Inutilità dei suffragi*, ad Rom. V; vol 1736, *Resurrezione dei corpi*; col. 1737 e 1739 contro il giuramento; coll. 1740, 1741, 1744 contro le pene temporali e la scomunica.

(1) *Un traité néo-manichéen* cit., ... *suivi d'un fragment de Rituel cathare publié par A. DONDAINE*, Rome, 1939.

(2) *Un traité néo-manichéen* cit., appendice pagg. 35 e 44.

(3) V. P. VANNUTELLI, *Gli Evangelii in sinossi*, Torino, Roma, 1931 pag. 96.

(4) *Un traité néo-manichéen* cit., appendice pag. 47.

(5) Tale interpretazione è proposta fra gli altri da S. Agostino, *De oratione dominica* Ser. 56-59 in « *Patr. Lat.* » vol. 38, coll. 377-402. V. *Un traité néo-manichéen* cit., appendice pag. 47 no. 26.

Il *consolamentum* costituiva il più importante sacramento della chiesa catara. Esso viene indicato nelle fonti anche con l'epiteto di *Baptismum spirituale* o *Baptismum Christi* e ci riporta senz'altro al passo del Vangelo giovanneo I, 33: « hic est qui baptizat in Spiritu Sancto ». Del *consolamentum* non si ha la minima traccia nè nella tradizione manichea, nè in quella delle sette bulgare dei Bogomil. Secondo quanto ritiene anche il Dondaine, esso consiste essenzialmente nella *imposizione delle mani*, che è prassi caratteristica della tradizione apostolica.

D'altra parte il *consolamentum* è un consolidamento, una conferma dello stato di perfezione raggiunto nella pratica della legge di Cristo, che non esclude il battesimo con l'acqua, ma ne è anzi un complemento: « Non intelligat quisquam — dice il rituale cataro — quod per istud baptismum quod recipere intelligitis quod debeatis contemnere alium baptismum, nec christianitatem, vel bonum aliud quod fecistis vel quod discitis usque tunc, sed debetis intelligere quod oportet vos recipere istum sanctum ordinamentum Christi, pro supplemento illius, quod deficiebat ad salutem vestram » (1).

Se si tien conto dell'indubbio valore sacramentale della *impositio manuum* nel cristianesimo apostolico, atto che costituisce, anzi, nei primi secoli della Chiesa, uno dei momenti essenziali del rito battesimale, dal quale viene staccato solo in progresso di tempo, avremo una testimonianza di più degli strettissimi legami che ricollegano la liturgia del *consolamentum* e del cosiddetto *baptismum spirituale* alla tradizione liturgica della Chiesa primitiva.

Lo stesso deve dirsi della *fractio panis*, che, secondo la testimonianza di Rainerio Sacconi, i catari « quotidie faciunt tam in prandio quam in coena » (2) e della *poenitentia* che ci riporta chiaramente alla prassi della confessione pubblica del cristianesimo primitivo (3).

VIII. Contro la tesi delle origini neotestamentarie del pensiero ereticale, che abbiamo finora cercato di dimostrare, potrebbero recare serie obiezioni alcuni passi delle fonti che ci testimoniano indubbie infiltrazioni manichee nelle dottrine professate dai catari intorno al 1200.

(1) *Un traité néo-manichéen* cit., appendice, pag. 49.

(2) *Summa fratris Raynerii*, ed. DONDAINE cit., pag. 65.

(3) *Summa fratris Raynerii*, cit., pag. 67.

Bonaccorso ci dice infatti che i catari credevano « diabolus esse Solem, Lunam esse Hevam, et per singulos menses dicunt eos fornicari » (1). E il Moneta di rincalzo: « Dicunt enim quod Sol et Luna et aliae Stellae Daemones sunt, adiicientes quod Sol et Luna semel in mense adulterium committunt, quod in Astronomia legitur de coitu Solis et Luna. Dicunt etiam quod ros ex illo coitu spargitur super aërem et super terram, quod istam claritatem amittenti et habebunt eam salvandi qui ex semine angelico, scilicet qui ex Adam generati fuerunt; credunt enim et dicunt spiritum Adae Angelum fuisse ex quo omne genus hominum propagatur super faciem terrae et hoc credunt Apostolos dixisse, Act. XVII, 26 « Fecitque ecc. ». Credunt etiam quod sicut caro ex carne per coitum nascitur, ita spiritus ex spiritu procreatur; dicunt enim quod Adae spiritus qui erat coelestis Angelus ex mandato Dei venit ad videndum qualiter Lucifer elementa distinxerat et rerum species ex eisdem, antequam homo esset in terra, quem Lucifer apprehendit et in corpore carnis velut in carcere reclusit dicens ei (Matt. XVIII, 26) *redde quod debes*, idest: *subiice te carni humanae*. Adam autem procidens, rogabat eum dicens: *patientiam habe in me idest dimitte me sic, et ego omnia reddam tibi, quod multum tibi serviam*. Sathan autem noluit eum sic dimittere, sed inclusit eum in corpore luteo, donec debitum universum redderet, idest libidinem et luxuriam carnis cum Eva expleret » (2).

La stretta connessione tra le funzioni del Sole e della Luna, considerati come i vascelli creati dal Dio Buono per riportare nel regno della Luce gli elementi di essa liberati, e la funzione dei sessi creati per analogia dal Dio malvagio onde perpetuare nell'atto carnale la prigionia della Luce; e l'identificazione di Adamo con una creatura angelica inviata dal Dio buono per vedere come Lucifero aveva distinto le cose create e da Satana fatto prigioniero e rinchiuso in un corpo di carne, sono elementi così caratteristici della tradizione manichea che non possiamo non riconoscerli di primo acchito. Ma la forma confusa e profondamente alterata con la quale queste venature di manicheismo vengono accolte nella dottrina catara ci dimostrano subito che ci troviamo di

(1) BONACCORSO, *Manifestatio* in « Patr. Lat. » 204, col. 777.

(2) MONETA, *Adversus Catharos et Valdenses* cit., pag. 110.

fronte non tanto agli influssi di una precisa tradizione di pensiero affidata a documenti scritti, quanto piuttosto agli echi di una lunga e complessa trasmissione orale di miti e di leggende, largamente rielaborati dalla fantasia popolare. In essa il Sole e il Dio malvagio, la Luna ed Eva non sono sempre distinti come nella cosmogonia manichea, in quanto il Sole e la Luna riportano nel cielo la Luce che il Dio del male, con l'accoppiamento dei sessi, si sforza di trattenere prigioniera nel mondo della materia, ma si identificano addirittura con i loro contrari! Non vi è più nel cosmo un'azione riscattatrice della Luce, ma solo l'accoppiamento sessuale del Sole-Diavolo con la Luna-Eva, che assurge addirittura al significato di trionfo completo del Male nel mondo visibile.

Non è da escludere che questa deformazione del mito manicheo sia stata originata, nello spirito popolare, da tradizioni di carattere astronomico e astrologico (*in Astronomia legitur*) e dallo stretto nesso che anche il volgo di tutti i tempi riconosce esistere tra la vita sessuale della donna e la luna.

Nel testo riportato dal Moneta il Sole e la Luna appaiono invece distinti dal Diavolo e da Eva e il loro accoppiamento produce una specie di rugiada attraverso la quale sembra (quantunque il testo sia piuttosto oscuro) che i due astri, disperdendo la loro luminosità, (istam claritatem amittent) acquistino il potere di salvare tutti coloro che sono nati da seme angelico, cioè da Adamo.

Ma lo sforzo palese anche in questo testo di adattare l'interpretazione della cosmogonia manichea in una forma così aliena a quella tradizione, come la parabola evangelica del servo malvagio di Matteo XVIII, ci mostra con evidenza il bisogno assolutamente prevalente su ogni altro interesse spirituale, proprio del catarismo del '200, di adeguare tutte le sue credenze, da qualsiasi origine potessero a lui provenire, negli schemi e nei fondamentali atteggiamenti di pensiero del Nuovo Testamento, concepito come la fonte prima, unica, assoluta di ogni verità.

Nè si può agevolmente sostenere che il così detto neo-manicheismo medievale, nel suo sforzo di propagare la sua dottrina, si valesse, come di un mezzo, di tutti gli argomenti che il Vangelo potesse fornirgli a favore di essa, poichè a questa tesi contrastano nettamente il fatto che, prima del 1200 non si abbia, come abbiamo visto, nessuna testimonian-

za probativa sicura di una precisa influenza della tradizione manichea nel pensiero eterodosso, e il valore assolutamente predominante che la tradizione scritturale neotestamentaria ha invece esercitato sugli orientamenti spirituali di tutti i movimenti ereticali del Medioevo. Non è quindi la tradizione neotestamentaria che serve ad avvalorare una pretesa reviviscenza della dottrina manichea, ma sono invece infiltrazioni lontane di questa dottrina che vengono a innestarsi, in un certo momento nel blocco incandescente ed ancora fluido del pensiero ereticale, originatosi dall'incontro diretto e senza mediazione di cultura o di interpretazioni ufficiali, dello spirito del popolo nuovo, sorto in Europa dopo il 1000, con le verità luminose, ma spesso sconcertanti e difficili a intendere, del Vangelo.

Anche sulla provenienza e sull'epoca di queste infiltrazioni manichee nella dottrina catarà abbiamo testimonianze abbastanza precise. Esse non si trovano nelle fonti anteriori alla fine del secolo XII, perchè anche l'accento di Ademaro di Chabannes al manifestarsi dell'eresia « manichea » in Aquitania, ai primi del secolo XI, deve interpretarsi, come abbiamo visto, nel senso di una caratterizzazione teologica di atteggiamenti ereticali dualistici, piuttosto che come una precisa indicazione della loro origine storica. Esse si trovano invece in Bonaccorso, che scrive alla fine del secolo XII, e specialmente nei controversisti cattolici dei primi del '200, quali Rainerio Sacconi e il Moneta. Appunto Rainerio Sacconi, che per ben 17 anni appartenne alla setta catarà, nel darci l'elenco delle varie chiese catare, cita in fine la « Ecclesia Burgariae » e la « Ecclesia Dugunthiae » e aggiunge « et omnes habuerunt originem de duabus ultimis » (1). A parte la genericità della prima indicazione (« ecclesia Burgariae ») e la difficoltà dell'identificazione della misteriosa *Dugunthia*, che può riconoscersi in località diverse situate in un territorio vastissimo che va, a un dipresso, dalla Macedonia alla Bessarabia (2), pare difficile ammettere che le origini prime di tutto il catarismo europeo si debbano ricercare in un'unica

(1) *Summa fratris Raynerii* cit., pag. 70.

(2) *Summa fratris Raynerii* cit., l. c. Lo Schmidt identificò *Dugunthia* in *Tragurium* (Tracia). Il Léger ha proposto una *Drogowetia* (Drogoŭica) in Bulgaria, altri *Dinnigutia*, antica città della Mesia situata sul Danubio.

località. Molto più probabilmente Rainerio Sacconi ci dà testimonianza delle relazioni che, al suo tempo, s'erano strette vive e tenaci tra le sette catarie italiane e le sette bulgare dei Bogomil, che erano sorte e si erano affermate già da tempo nei Balcani, con atteggiamenti in parte simili a quelli del catarismo occidentale (1).

Sempre secondo il Sacconi, Nazario, vescovo cataro, avanti a lui e ad altri, avrebbe affermato « quod beata virgo fuit angelus et quod Christus non assumpsit naturam humanam sed angelicam et corpus coeleste. Et dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesiae Bulgariae, iam fere elapsis annis LX », cioè verso il 1190, se il Sacconi, come appare dall'*explicit* della sua opera, scriveva nel 1250 (2). Perchè tanta cura, da parte dell'antico eresiarca, nel registrare l'origine di queste credenze di evidente carattere manicheo, e nel determinare l'età stessa in cui queste influenze lontane sarebbero venute a contatto col mondo ereticale italiano, se in lui fosse stata viva la coscienza che certe dottrine avevano nella sua setta una tradizione ben più antica di mezzo secolo? La testimonianza del Sacconi ci conferma perciò che certi apporti manichei, diffusi nell'oriente balcanico e mutuati dal catarismo europeo probabilmente attraverso la setta bulgara dei Bogomil, sono piuttosto tardivi, rispetto al fiorire dei primi movimenti ereticali del Medioevo, e assolutamente insufficienti comunque a spiegarne l'origine. Per affinità di atteggiamenti era naturale che quanto viveva ancora nel mondo mediterraneo dell'antico dualismo cosmogonico manicheo, sia

(1) V. A. CRONIA, *Il Bogomilismo*, Roma 1925, che raccoglie quanto conosciamo in proposito. Le somiglianze tra il Bogomilismo e il Catarismo sono evidenti: l'abborrimento di ogni forma di culto esterno, il ripudio dei sacramenti, la condanna del matrimonio, il dualismo. Nel dualismo dei Bogomil ci sono indubbie tracce di manicheismo, mescolate però anche a residui di un antico dualismo naturalistico, proprio della religione primitiva degli slavi. In ogni modo anche presso i Bogomil il ritorno al Vangelo e l'adesione alla lettera di esso costituiscono il principio basilare e l'orientamento assolutamente predominante della setta. Appare evidente che il Bogomilismo sorge nell'Oriente balcanico per gli stessi impulsi che hanno determinato il sorgere delle eresie occidentali, anche se si è colorito di alcuni riflessi speciali dovuti all'ambiente culturale diverso.

(2) *Summa fratris Raynerii* cit., pag. 76. L'*explicit* della *Summa* è il seguente: « Anno Domini MCCL compilatum est fideliter per dictum fratrem Raynerium... ».

pure nelle forme quasi irriconoscibili di miti popolari, venisse convogliato nel grande movimento del dualismo etico del catarismo. Ma questo aveva, come abbiamo visto, ben altre origini. Il manicheismo rappresentava un relitto trasportato dalla grande corrente ereticale, non la prima scaturigine di essa; una scoria del passato, non un germe vitale.

Qualora si volesse ammettere il contrario bisognerebbe ancora spiegare come mai, al principio del sec. XI, si manifestasse in tutta l'Europa, quasi contemporaneamente, un comune spirito religioso che avrebbe dato a quelle antiche dottrine nuovo vigore e un valore assoluto; occorrerebbe spiegare il perchè di un tale simultaneo orientamento delle coscienze, e ricercare quali nuovi sentimenti e quali nuovi ideali erano alle origini di esso. Si dovrebbe, in una parola, tornare a motivi di una portata molto più vasta e di una efficacia molto più profonda, che non la suggestione di una lontana e fantasiosa mitologia cosmogonica.

IX. Il sorgere delle prime eresie dualistiche ed evangeliche del Medioevo trova invece la sua naturale spiegazione in quel vasto movimento di coscienze che, proprio ai primj del secolo XI, contraddistinse l'inizio della grande lotta per la riforma della Chiesa. Riforma della Chiesa voleva significare riforma di tutta la vita religiosa, politica, sociale, *ab imis fundamentis*; riforma esteriore della società dei credenti, nei poteri dello Stato e nelle sue relazioni con la Chiesa e con l'individuo; annunciava, in una parola, un movimento destinato a sconvolgere e trasformare tutte le forme della vita medievale. Ed è certo che gli ideali di rinnovamento dell'individuo e della società, della coerenza morale e del ritorno alla purezza evangelica, che di quella lotta sono i principali motivi ispiratori, come gli odi e le passioni, i risentimenti e le aspirazioni che essa scatenò e accese, costituirono l'*humus* spirituale da cui trassero alimento e il movimento della riforma monastica, e gli atteggiamenti della riscossa del Papato di fronte al potere laico, e la nuova coscienza religiosa e civile del laicato e delle nuove classi popolari che si affacciano alla storia: l'eresia medioevale è, in gran parte, l'espressione di questa nuova coscienza religiosa laica.

Che l'eresia medievale abbia tratto origine dal vasto movimento per la riforma della Chiesa piuttosto che dal tardivo

risorgere di una antica gnosi, ci viene testimoniato anche da un altro fatto di grande rilievo: dal valore addirittura centrale attribuito da tutte le sette al problema ecclesiologico e dalla fiera e costante opposizione di tutti gli eretici, dell'XI secolo come dei secoli successivi, alla Chiesa Romana, raffigurata concordemente nella meretrice dell'Apocalissi, nella Babilonia della prima lettera di Pietro, nella « Ecclesia malignantium » o nella « Ecclesia diaboli », adulteratrice della pura tradizione dell'Evangelo, in contrapposizione all'« Ecclesia Dei », unica continuatrice legittima della tradizione apostolica della Chiesa primitiva, attraverso il penoso tirocinio della persecuzione, della povertà, della sofferenza.

E' senza dubbio superfluo documentare tale decisa opposizione alla Chiesa ufficiale, e l'aspirazione ad un'altra organizzazione della Chiesa più aderente ai dettami del Vangelo, nelle manifestazioni ereticali dei secoli XI e XII, che abbiamo sopra esaminate: tale opposizione negli eretici di Aquitania, di Orléans, di Monteforte è la conseguenza necessaria delle loro posizioni ideali; nella dottrina di Pietro di Bruys è chiaramente espressa nella negazione del culto esterno, del valore dei Sacramenti e delle opere; da Arnaldo da Brescia è esplicitamente dichiarata e proclamata nella lotta senza quartiere che egli condusse contro il Papato e la Chiesa Romana, oltre che sul campo religioso, anche su quello politico. Ma è opportuno rilevare come perfino i Patari, che in un primo momento, sotto la predominante influenza di un protettore come Ildebrando, furono gli alleati più potenti e più attivi della Chiesa Romana nella lotta contro il clero concubinario e simoniaco, tradivano, ciò non di meno, la loro decisa tendenza a una Chiesa di popolo, non accentrata intorno al potere sacerdotale, e ispirata soprattutto ai motivi dell'adesione piena e assoluta alla parola del Vangelo: ideale che mal si adattava alla Chiesa Romana quale appariva agli occhi degli uomini del secolo XI. Il ripudio della messa celebrata e dei sacramenti amministrati da sacerdoti indegni, costituì la manifestazione più evidente di questa tendenza antisacerdotale che, in proseguo di tempo, doveva portare fatalmente la Pataria nel campo della decisa ribellione a Roma (1).

(1) San Pier Damiani aveva avvertito chiaramente ciò quando, deplorando gli eccessi dei Patari di Firenze, lamentava che essi non

Ma dalla fine del secolo XII, la rivolta contro Roma e la condanna della Chiesa Romana costituiscono, si può dire, il fulcro di tutte le dottrine ereticali e l'esigenza fondamentale in cui le diverse sette trovano la loro ideale unità.

L'opposizione insanabile tra le due Chiese, la « Ecclesia Sanctorum » del Salmo 149, 1, e la « Ecclesia malignantium » del Salmo 25, v, è ormai nettamente chiarita nella coscienza di tutti gli eretici (1). La *Disputatio*, tante volte citata, nota: « In hoc concordant Pauperes de Lugduno cum Pauperibus Lombardis contra Ecclesiam, quod Ecclesia Romana, tenendo cursum quem tenet, non est Ecclesia Christi sed Ecclesia maligna » (2). E secondo Stefano di Borbone, i Valdesi affermavano « Romanam Ecclesiam esse meretricem, Babylon et omnes ei obediens dannari » (3). Il Moneta cerca di stroncare alla base queste affermazioni, sostenendo che la Chiesa « est congregatio fidelium » e che questa « est illa Ecclesia quae dicitur Ecclesia Romana quidquid aemuli fabulentur » (4). Ma il precetto evangelico di giudicare ogni cosa dai frutti (5), è il criterio di valutazione che gli eretici concordemente gli contrappongono, non senza riecheggiare, sia pure inconsciamente, lontane influenze del pensiero ecclesiologico agostiniano, quale era stato formulato nel *De civitate Dei*: « Fructus fidei romanae malus sit — dicevano gli eretici — fides eius mala est »; « ...decem partes ecclesiae romanae malae sunt..., potius ergo debet dici Ecclesia diaboli quam Dei: fides romanae ecclesiae mortua est, romana ecclesia mortua est » (6). D'altronde la Chiesa di Roma ha consuetudini « quae in Evangelio nec in alio libro Novi Testamenti non sunt scriptae, nec potest ostendi quod fuerint in Ecclesia primitiva » (7). Come può quindi affermare di continuare la tradizione di es-

riconoscevano più nè Papa, nè re, nè sacerdote e che per loro colpa più di mille uomini erano morti in Firenze senza sacramenti. V. R. MORGHEN, *Gregorio VII*, Torino, 1942, pag.

(1) MONETA, *Adversus Catharos*, cit., pag. 389.

(2) *Disputatio* cit., col. 1779.

(3) *Tractatus de Haeresi ecc.* cit., col. 1779.

(4) MONETA, *Adversus Catharos ecc.* cit., pag. 390.

(5) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 390: Matteo VII, 17, 18, Arbor ex fructibus cognoscitur.

(6) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 391.

(7) MONETA, op. e l. cit.

sa? I due canoni fondamentali di tutta l'ecclesiologia ereticale, l'adesione piena e assoluta alla lettera del Vangelo, e la continuità della tradizione della Chiesa Apostolica sono qui esplicitamente e chiaramente dichiarati. Alla Chiesa Romana gli eretici applicano di contro tutti i passi che nel Vangelo riguardano gli scribi o i farisei (1). L'ideale della povertà evangelica appare già a discriminare nettamente, nella coscienza dei contemporanei, la « Ecclesia Christi » dalla « Ecclesia Romana ». La « Ecclesia Christi » era povera, aveva bisogno di tutto, dava tutto ai poveri. La Chiesa di Roma « in divitiis, induta purpura et bysso, lasciva epulatur splendide, non laborat manibus suis, otiosa devorat aliorum labores, et male dicit » (2).

La « Ecclesia Christi » era disprezzata dal mondo, la Chiesa Romana è accarezzata e blandita. « Ecclesia Dei non occidebat, non iurabat, Ecclesia Romana hoc facit » (3). La prima era ristretta a una piccola schiera di perfetti (*pauca est*), l'altra è « dilatata per orbem » (4). Nella Ecclesia Dei « non fuerunt ordines Augustini et Benedicti, neque archiepiscopi, primates, cardinales, archidiaconi, acolythi et exorcistae, lectores, ostiari, cantatores vel sacristae » (5). La « Ecclesia Romana benedicit carrocia parata ad proelia iniusta » (6). Essa è perciò la « mulier sedens super bestiam » dell'Apocalissi e la Babilonia della lettera di Pietro, e non può in alcun modo identificarsi con la Chiesa qual'è adombrata nella lettera di Paolo agli Efesi V, 25: « Christus dilexit Ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, ut illam santificaret... ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam ». La *Disputatio* così commenta: « Verba Pauli sunt; romana ecclesia habet maculam et rugam, quia sunt adulteri, avari, ambitiosi, lupi rapaces. Non est ergo illa ecclesia. Ergo ipsi credere non debemus, sed nostra est Ecclesia ubi sunt homines iusti et casti, non mentientes, non fraudantes » (7).

Così il criterio patarinico della validità del sacerdozio solo

(1) MONETA, op. e l. cit.; Matteo XXIII, 24, 13, 29; Luca II, 12.

(2) MONETA, op. cit., pag. 393.

(3) MONETA, op. cit., pag. 394.

(4) MONETA, op. cit., pag. 395.

(5) MONETA op. e l. cit.

(6) MONETA, op. cit., pag. 397.

(7) *Disputatio* cit., col. 1751.

in funzione della dignità morale del sacerdote, è concordemente affermato sulla base dell'altro famoso passo della lettera di Paolo a Timoteo I, 5: « Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, ornatum, pudicum, hospitorem, doctorem, non molestum, non percussorem, non immodestum, non cupidum, suae domui bene dispositum, filios habentem subditos, cum omni castitate » (1). Come poteva la Chiesa di Roma, alla luce di queste testimonianze evangeliche, arrogarsi il diritto di rappresentare la chiesa di Cristo? Per gli eretici era assurdo pensare perfino che essa avesse potuto aver inizio da Cristo e da Pietro! A questo proposito non rifuggivano perfino dal cavillare ingenuamente sui testi per provare il loro assunto. Paolo nella lettera ai Galati III, 24 aveva detto: « Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur. At ubi venit fides iam non sumus sub paedagogo ». E gli eretici sussumevano: « Prius ergo non erat fides, ergo prius non erat Ecclesia ». Cristo aveva detto in Matteo XVI, 18: « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ». E gli eretici commentavano: « Si Ecclesia aedificanda erat, ergo nondum erat » (2).

Perfino la venuta di Pietro a Roma e la presenza delle sue ossa nella Città Eterna erano dagli eretici decisamente negate (3). L'origine della Chiesa Romana è per essi del tutto umana e si rannoda all'impero di Cesare e ai nomi di papa Silvestro e di Costantino, non più celebrati come coloro che primi esaltarono « ad astra » la Chiesa di Cristo, uscita appena dalle catacombe, ma già rappresentati l'uno come « il primo ricco padre » e l'altro come l'infausto autore della donazione che corrompe la purezza primitiva della Chiesa apostolica: « Romani pontifices et qui eis adhaerent, non sunt successores Petri sed Constantini, nec a Petro incoepisse Ecclesiam, sed a Constantino vel a Silvestro. Dicunt enim quod cum Paulus venisset Romam, sancti qui tunc Romae erant, quia et ab imperatoribus Romanorum capiebantur, deridebantur, carcerebantur, et contradicebatur eis fere omnibus et occidebantur. Tunc autem Roma imperium mundi tene-

(1) *Disputatio* cit., col. 1753. MONETA, op. cit., pag. 318.

(2) MONETA, op. cit., pag. 408.

(3) MONETA, op. cit., pag. 411.

bat. Illud autem imperium Julius Caesar vindicavit sibi in superbia multa et rapina auferens illud ab alio imperatore. Istud imperium tenuit Roma usque ad tempus Constantini, qui in eodem imperio superbe successit, et sicut habebat tradivit Silvestro, qui fuit papa huius romanae Ecclesiae et omnia insignia imperii illi tradivit, scilicet coronam imperialem, chlamidem coccineam, palatium Lateranense et potestatem atque dominium mundi, sicut ipse habebat. Sed ipse habebat hoc per violentiam et rapinam, sicut Julius Caesar et alii praedecessores sui, ergo Silvester qui illa accepit, iniuste et per rapinam illa possedit » (1).

L'Impero di Roma era stato fondato, secondo la nota concezione agostiniana, con la rapina e con la violenza; la Chiesa Romana che ne aveva raccolte, per la donazione di Costantino, le spoglie, ne continuava quindi la tradizione di rapina e di violenza. Non si poteva proferire condanna più netta del Papato e della Chiesa di Roma. Ad essa gli eretici applicavano perciò la profezia di Daniele VIII, 20, dell'ariete e del montone e in Silvestro, « viribus Constantini roboratus » vedevano impersonato il « rex impudens » dell'antica profezia, se non addirittura l'Anticristo. Alla Chiesa Romana non era quindi lecito esercitare alcuna autorità, nè scomunicare, nè emanare nuove costituzioni (2).

Di contro alla condanna recisa della Chiesa quale si era venuta configurando nella storia, attraverso circa un millennio di vita, l'eresia medievale fissava il suo ideale in un antistorico ritorno alla chiesa primitiva, che poteva parere frutto di astratto semplicismo, ma che nello stesso tempo traeva vigore di concretezza dalle profonde esigenze morali che erano alla base così del movimento della Riforma della Chiesa come dell'eresia stessa. Tra tali esigenze, quella della coerenza assoluta tra le aspirazioni dell'uomo interiore e le manifestazioni dell'attività pratica, tra gli ideali professati e l'attuazione concreta di essi, era fondamentale e svelava ancora una volta i caratteri essenziali delle prime origini del movimento ereticale. A questa esigenza erano naturalmente associati l'ideale della libertà spirituale e l'intima coscienza della dignità dell'individuo, come volontà realizzatrice, tesa

(1) MONETA, *Adversus Catharos*, cit., pag. 409.

(2) MONETA, op. cit., pagg. 263, 412-444.

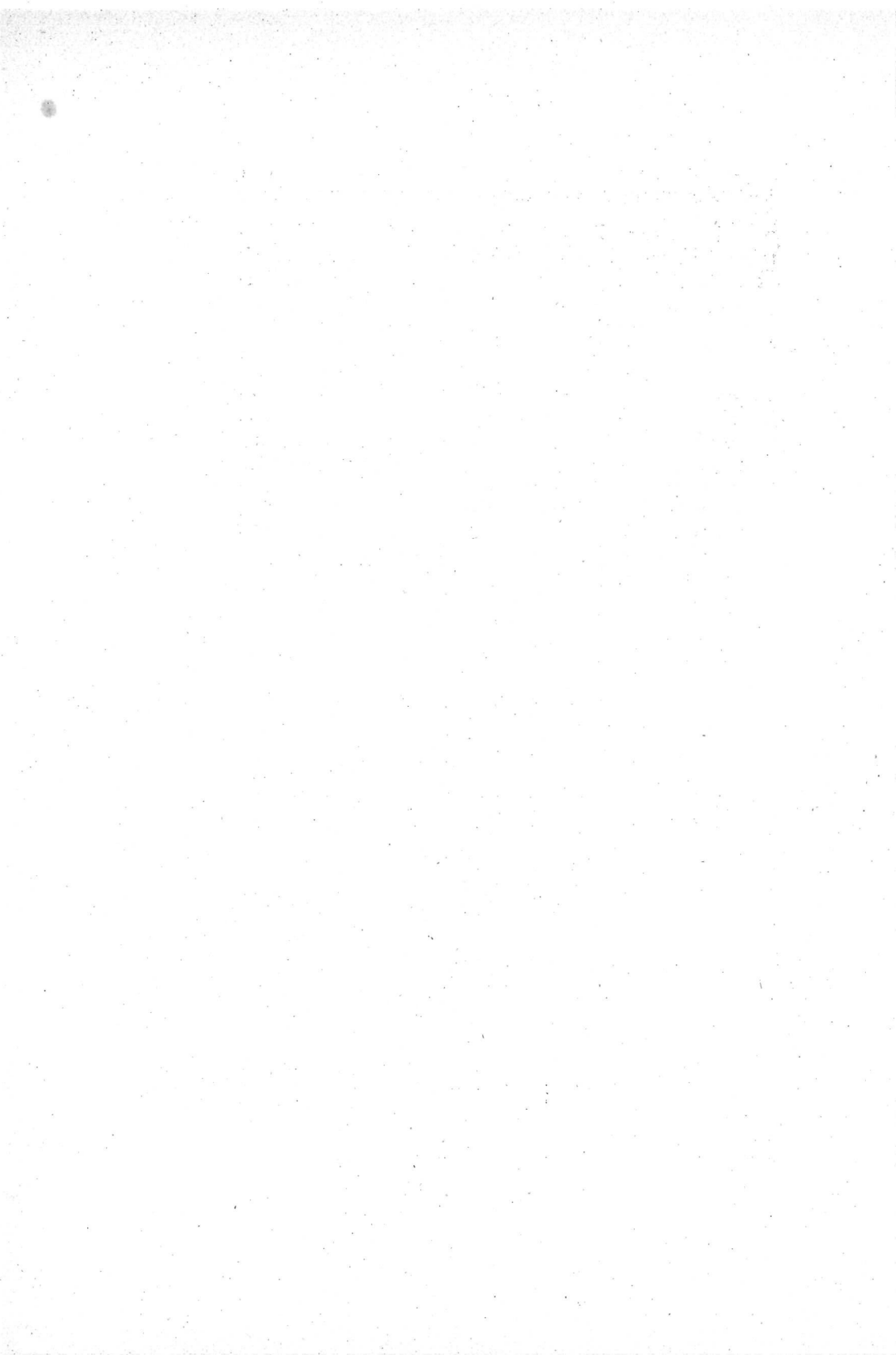
in un inesausto anelito di perfezione. Perciò gli eretici sostenevano di essere gli unici legittimi discepoli di Cristo e degli Apostoli, e gli unici rappresentanti qualificati della sua Chiesa (1). Contro la legge della Chiesa e la sua tradizione, essi si appellavano direttamente alla legge del Vangelo e alla parola di Cristo. Contro l'autorità dei sacerdoti che erano venuti meno ai precetti fondamentali della legge cristiana, essi si appellavano alla coscienza del giusto che ristabiliva, al di là e al di sopra della mediazione di un sacerdozio degenerare, i contatti diretti con Dio, attraverso le ispirazioni interiori della coscienza, e l'adesione spontanea e completa alla lettera e allo spirito della parola divina: « Soli bono obediendum est, quia ille solus habet potestatem ligandi et solvendi » (2).

E' questo il precetto fondamentale espresso dalla coscienza ereticale del Medioevo; e in esso appaiono completamente fuse le esigenze di coerenza morale e dell'individualismo religioso, che costituivano le più profonde radici di essa.

RAFFAELLO MORGHEN

(1) *Tractatus de haeresi*, cit., col. 1783.

(2) MONETA, *Adversus Catharos* cit., pag. 436.





TEODERICO E PAPA SIMMACO DURANTE LO SCISMA LAURENZIANO

Un aspetto particolare nella questione dello scisma laurenziano non è stato ancora esaurientemente illuminato dai numerosi studiosi che si sono occupati dell'argomento.

Quale fu il vero atteggiamento di Teoderico di fronte alla lotta? Perchè mai il possente re ostrogoto che sembra arbitro e sovrano della situazione italiana ed europea in questo periodo, si mantiene nel dramma dello scisma cautamente appartato e come guardingo di compromettersi? E', il suo, rispettoso riserbo di fronte alla maestà religiosa del Papato, comprensivo, liberale riconoscimento dell'assoluta competenza della Chiesa in questioni ecclesiastiche? Oppure è prudente tattica di re barbarico e straniero, che preferiva non addentrarsi nei pericolosi meandri di una politica, complicata da sottigliezze giuridiche e raggiri diplomatici, dilaniata da partiti contrastanti, congestionata da vitalità tradizionali ed innovatrici, nella quale la sua primitiva diplomazia, per quanto astuta ed energica, finiva col rimanere disorientata? Oppure l'apparente atteggiamento conciliatore del re goto nascondeva un secondo fine?

A queste domande non è facile dare una risposta esauriente e l'atteggiamento di Teoderico nei confronti dello scisma rimane, malgrado la sua apparente lineare semplicità, sempre piuttosto oscuro ed enigmatico.

Anche il Picotti, occupandosi incidentalmente della questione, osserva che sulla condotta di Teoderico in quegli episodi non è ancora stata detta l'ultima parola; invita cioè ad un esame più profondo e particolareggiato (1).

(1) G. B. PICOTTI, *Sulle relazioni fra re Odoacre il senato e la Chiesa di Roma*, in *Rivista storica italiana*, S. V, vol. IV, fasc. III, Milano, 1939, pp. 366-367: « In qualunque modo si debba interpretare la condotta di Teoderico in quegli episodi — sul quale argomento non è forse detta l'ultima parola — è certo... ».

Vastissima è la bibliografia sull'argomento, ma esigenze di spazio mi impediscono di prospettare la storia della questione e di esaminare singolarmente le fonti e le pubblicazioni ad essa relative. Basti ricordare, per l'orientamento bibliografico, il volumetto del Caspar (1), dove sono anche ripubblicate alcune delle fonti più importanti.

E' necessario tuttavia accennare, almeno di sfuggita, al giudizio dato sul nostro argomento da tre autori di opere fondamentali. Ottorino Bertolini (2), nella narrazione della drammatica vicenda, si attiene al giudizio tradizionale ed esamina le varie fasi dello scisma specialmente nei suoi rapporti con le grandi famiglie senatorie di Roma. Romolo Cessi (3) considera lo scisma laurenziano come una delle crisi più acute attraversate dal Papato romano nella progressiva evoluzione della sua autonomia politica. Erich Caspar (4) analizza la situazione da un punto di vista meno italico e romano, più germanico ed europeo, osservando il problema del Papato posto in mezzo alla lotta, sorda ma accanita, tra la politica di Teoderico, tendente alla confederazione di stati germanici occidentali da contrapporre a Bisanzio, e la politica orientale, che si opponeva al distacco delle provincie occidentali dal nesso dell'impero (5).

Le fonti sono scarsissime e spesso lacunose o poco attendibili (6). Possiamo raccogliere in tre gruppi ben distinti, rispetto al carattere e all'impostazione dei documenti (7).

(1) E. CASPAR, *Theoderich der Grosse und das Papsttum*, Berlin, 1931.

(2) O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, in *Istituto di Studi Romani, Storia di Roma*, vol. IX, Bologna, 1941.

(3) R. CESSI, *Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma*, in *Arch. d. Soc. Rom. di Storia patria*, vol. XLII, fasc. I, Roma, 1919, pp. 5-229.

(4) E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, II, Tübingen, 1933, pp. 82-192.

(5) La II parte dell'opera del Caspar è infatti intitolata: *Das Papsttum unter Bizantinischer Herrschaft*.

(6) STOEBER, *Quellenstudien zum Laurentianischen Schisma* (498-514), in *Sitzungber. d. phil.-hist. cl. d. Akad. d. Wiss.*, Wien, 1886, CXII, 270 sgg. Lo Stöber fa un'analisi minuziosa dei singoli documenti per accertarne l'attendibilità. Il Cessi invece (op. cit., pp. 71-85) precisa il valore politico delle fonti, ricercando la genesi delle notizie tramandate.

(7) La distinzione dei documenti in giuridici e politici è fatta dal Cessi, ma egli non prende in esame le opere narrative.

Documenti giuridici: sono gli atti ufficiali, raccolti dalla cancelleria pontificia, relativi ai tre concili, del 499, 501, 502 (1), le lettere di papa Simmaco (2) e, per l'ultima fase dello scisma, le *Variae* di Cassiodoro (3).

Documenti politici, cioè scritti polemici e partigiani: le due versioni del *Liber Pontificalis* (la laurenziana (4), anteriore cronologicamente; la simmachiana (5), pervenutaci in tre versioni differenti); gli scritti polemici e panegirici di Ennodio (6); i *Sinodalia* e le lettere falsamente attribuite a papa Simmaco dal compilatore delle decretali pseudo-isidoriane (7) e i numerosi libelli e falsi decreti che vanno sotto il nome di *Apocrifi Simmachiani* (8).

Opere narrative, cioè le cronache e le storie contemporanee o immediatamente posteriori agli avvenimenti. Non sono molte, né troppo eloquenti: la *Guerra Gotica* (9) e la *Historia arcana* (10) di Procopio; i due frammenti dell'Anonimo Valesiano (11), interessanti perchè forniscono un giudizio antitetico sulla personalità di Teoderico, esprimendo le due correnti politiche e spirituali, che si deter-

(1) MGH, *Auct. ant.*, XII, Berolini, 1894, pp. 393-455.

(2) THIEL A., *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, II, Brunsbergae, 1868, pp. 639-738.

(3) MGH, *Auct. ant.*, XII, pp. 1-392.

(4) MGH, *Gesta Pontificum Romanorum*, vol. I, *Liber pontificalis*, p. I, Berolini, 1898.

(5) *Liber pontificalis*, ed. DUCHESNE, I, Paris, 1886, pp. 260-268. Il CESSI (op. cit., pp. 72-85) dimostra, in contrasto con l'opinione del Duchesne, l'intervento di successivi rimaneggiamenti nella compilazione del *Liber pontificalis* simmachiano.

(6) MGH, *Auct. ant.*, VII, Berolini, 1885.

(7) HINSCHIUS, *Decretales pseudo-isidorianae*, Lipsiae, 1863, pp. 657-686.

(8) Sotto questo nome vanno una serie di falsi, compilati dai simmachiani dopo il sinodo del 502, quando più accanita ferveva la polemica contro i laurenziani, per dimostrare come la legittima autorità spettasse a papa Simmaco, malgrado il suo materiale isolamento, e per sostenere il famoso principio simmachiano: «Prima sedes a nemine iudicatur».

(9) PROCOPIO DI CESAREA, *La guerra gotica*, ed. e trad. D. COMPARETTI, in *Fonti per la Storia d'Italia*, Ist. Stor. It., Roma, 1895.

(10) PROCOPIO DI CESAREA, *Le Inedite*, trad. COMPARETTI, ed. BASSI, in *Fonti per la Storia d'Italia*, Ist. Stor. It., Roma, 1928, pp. 157, 159, 173.

(11) ANONYMUS VALESIANUS, *Fragmenta historica*, ed. CESSI, in MURATORI, *Rer. It. Script.*, t. XXIV, p. IV, Città di Castello, 1913.

minarono in Italia, dopo il fallimento della tentata fusione tra il popolo goto ed il romano; la scarsa cronaca biografica su papa Simmaco, edita dal Muratori (1); le informazioni fantastiche e confusionarie raccolte in Oriente da Theodorus Lector (2); le notizie precise, ma frammentarie, che appaiono nei *Chronica minora* (3).

Sulle basi di questo esiguo e lacunoso materiale documentario è tuttavia possibile tentare di ricostruire i precedenti e gli sviluppi della drammatica vicenda, integrando ciò che sfugge ad una precisa documentazione con quanto è possibile intuire intorno alla personalità degli individui principali o secondari, moventisi nel gioco complesso degli interessi e degli ideali contrastanti.

Alla vigilia dello scisma laurenziano la posizione di Teoderico era già rinsaldata in Occidente ed egli aveva in corso trattative con l'imperatore bizantino per definire i reciproci rapporti. Aveva inviato a Costantinopoli una missione diplomatica per trattare «de praesumptione regni», come si esprime con in traducibile efficacia l'Anonimo Valesiano (4).

(1) MURATORI, *Rev. It. Script.*, t. III, p. II, Mediolani, 1734, *Vitae Romanorum Pontificum, De Symmacho*, coll. 43-44. L'anonimo biografo coglie il significato essenziale nell'attività del pontefice, che ha decretato «quod statuta super rebus Ecclesiae a laicis facta non valeant, quantumcumque in favorem Ecclesiae fuissent facta et ordinata».

(2) *Excerpta ex ecclesiastica historia THEODORI LECTORIS*, in MIGNE, *Patr. Graec.*, LXXXVI, coll. 157-228. Teodoro, lettore della chiesa di S. Sofia a Costantinopoli, compose una storia ecclesiastica, che va dal 323 al regno dell'imperatore Giustino I (518-527) e che si divide in due parti: la I, in 4 libri, comunemente nota come la Tripartita, è un estratto dai sinottici; la II parte, in 2 libri, ne è la continuazione. Manca ancora una ed. completa dell'*Hist. Eccl.*, ma un accurato esame dei manoscritti ne dà J. BIDEZ, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, in *Texte und Untersuchungen z. Gesch. R. d. Altchristlichen Literatur*, III Reihe, II Band, ss. 35-81.

(3) VICTORIS TONNONENSIS EP. *Chronica ann. CCCXLIV-DLXVII* (MGH, *Auct. Ant.*; XI, pp. 163-206), p. 192, ll. 32-34. Considera lo scisma come un'insubordinazione personale dell'arciprete Lorenzo. CASSIODORI SENATORIS *Chronica ad. a. DXIX* (MGH, *Auct. ant.*, XI, pp. 109-161), p. 160, n. 1356. Tradisce l'ostilità della corte teodoricianica contro papa Simmaco, quando saluta l'anno di morte del papa come un annuncio di liberazione.

(4) ANONYMUS VALESIANUS, *Fragmenta historica* (*Rev. It. Script.*,

Capo di tale missione era quel senatore Festo (1), che fu poi il propulsore e il sostenitore irriducibile del partito laurenziano durante lo scisma. La base sulla quale Teoderico intendeva stabilire i suoi rapporti con l'imperatore bizantino si può trovare espressa, come dimostra il Cessi (2), in quella lettera inviata dal re all'imperatore Anastasio, registrata da Cassiodoro nelle *Variae* e attribuita al 508 (3), nella quale però, a proposito di una questione particolare, era invocata una formula di carattere generale, senza dubbio già precedentemente concordata. Secondo tale formula, doveva essere riconosciuta a Teoderico in Occidente una effettiva autonomia di governo, larvata da un ossequio formale all'imperatore di Oriente, del cui impero tuttavia si esaltava pomposamente la teorica unità universale.

Nello stesso periodo si recava a Costantinopoli anche una missione del pontefice Anastasio, che tendeva a risolvere in maniera conciliante il vecchio dissidio politico-religioso, che si agitava tra Roma e Bisanzio (4). Anima di tale missione era sempre Teoderico, il quale, raggiunto l'accordo con la Chiesa Cattolica, intendeva smussare gli angoli tra questa e Costantinopoli e non aggravare con dissidi estranei le proprie divergenze con l'imperatore: prendeva perciò a rimorchio della sua politica il papato romano, che non era

Città di Castello, t. XXIV, p. IV), p. 17, ll. 8-9: « Facta pace cum Anastasio imperatore per Festum de praesumptione regni, et omnia ornamenta palatii, quae Odoacar Constantinopolim transmiserat, remittit ».

(1) ANONYMUS VALESIANUS, *ibidem*. — THEODORUS LECTOR, *Excerpta ex eccl. hist.*, ed. cit., II, 16, coll. 189-192. Festo agiva in piena unità di azione con i vescovi Cresconio e Germano, legati di papa Anastasio a Costantinopoli, come risulta dalla intestazione del *Libellus* rivolto dagli apocrisari Alessandrini « glor.mo ac ex.mo patricio Festo et venerabilibus episcopis Cresconio et Germano simul cum eius potestate directis in legatione ab urbe Roma » (THIEL, *Ep. Rom. pont.*, II, pp. 628-633).

(2) CESSI, *Lo scisma Laurenziano...*, ed. cit., p. 55, n. 1.

(3) CASSIODORI *Variae* (MGH, *Auct. ant.*, XII,) I, 1, pp. 10-11. Particolarmente interessanti risultano le seguenti espressioni: « Regnum nostrum imitatio vestra est, forma boni propositi, unici exemplar imperii: qui tantum gentes alias anteimus ».

(4) Lettera di papa Anastasio all'imperatore Anastasio (THIEL, II, pp. 615-623).

retto in quel tempo da un pontefice molto energico e risoluto.

Ma, giunti a Costantinopoli, i legati pontifici si accorsero delle grandi difficoltà, che presentava una concreta conciliazione tra la Chiesa di Roma e quella di Bisanzio, e sospesero le trattative (1). Sembra invece che Festo, concluso l'accordo politico, si adoperasse per suo conto a risolvere il dissidio religioso, anche a costo di gravi concessioni da parte del papato romano (2). Il papa stesso, secondo la cosiddetta seconda edizione del *Liber Pontificalis*, si sarebbe mostrato eccessivamente condiscendente verso gli scismatici orientali, ciò che avrebbe eccitato contro di lui buona parte del clero occidentale; cosicché già negli ultimi tempi del pontificato anastasio si sarebbero cominciati a manifestare i prodromi dello scisma ed il pontefice troppo conciliante sarebbe spirato, colpito dalla maledizione divina: « qui metu divino percussus est » (3). Tali notizie sono molto probabilmente inesatte o per lo meno travisate dal posteriore compilatore del *Liber pontificalis*, partigiano ardente di Simmaco, impressionato dal successivo sviluppo degli avvenimenti. Ma è certo che, alla morte di papa Anastasio, gli spiriti erano profondamente divisi e contrastanti e l'atmosfera gravida di elettricità mal contenuta. Già si cominciavano a delineare due correnti irriducibilmente contrarie negli ambienti politici romani: l'una, comprendente i vescovi Cresconio e Germano, legati pontifici a Costantinopoli, rigidamente intransigente per quanto riguardava la integrità di dottrina e la superiorità gerarchica della Chiesa Romana; l'altra, capitanata da Festo, inoline ad un'intesa immediata e incondizionata con l'Oriente, che avrebbe reso più tranquilla e sicura la potenza del nuovo regno italo-ostrogoto e vi avrebbe consentito una più intima collaborazione dell'elemento laico senatorio favorevole a Teoderico (4).

(1) *Frammento Laurenziano* (MGH, *Gest. Pont. Rom.*, I, *Lib. Pont.*, I), p. IX, ll. 1-4.

(2) *THEODORUS LECTOR*, II, 17, coll. 191-192.

(3) *Lib. Pont.*, ed. DUCHESNE, I, p. 258, ll. 5-6. Per il confronto fra i due testi del *Liber Pontificalis*, vedi CESSI, op. cit., p. 62, n. 2.

(4) L'unità d'azione tra Festo e i legati pontifici dovette spezzarsi durante il loro soggiorno a Costantinopoli, fin da quando il capo del senato romano iniziò i suoi maneggi personali presso l'im-

Quale azione ebbe Teoderico in tutto questo fermento? Sembra che vi rimanesse estraneo, poiché, secondo le informazioni di Theodorus Lector (1), i maneggi religiosi di Festo ebbero piuttosto carattere personale, agendo egli in funzione del proprio partito e non come rappresentante del re. E' certo ad ogni modo che le trattative politiche con Costantinopoli si svolsero rapide e spedite, mentre quelle religiose si impigliavano in mille ostacoli, e Festo riusciva a creare per il suo sovrano una atmosfera vantaggiosissima: infatti il partito legato al re si rinsaldava, mentre la corrente senatoria, favorevole ad un'intesa con Bisanzio in nome dell'antica unità statale romana contrapposta ai barbari invasori, rimaneva in preda all'inquietudine di interessi, passioni, simpatie personali, e in realtà veniva a mancare la forza di un partito italico-bizantino capace di controllare la politica teodericiana. E' probabile inoltre che un altro fattore tenesse legato Teoderico al partito di Festo: una conciliazione della Chiesa Romana con gli scismatici eutichiani avrebbe potuto rendere meno tesi e sospettosi i rapporti tra le popolazioni italiche cattoliche ed i goti conquistatori ariani (2).

Questa presso a poco la situazione politica e lo stato d'animo generale alla elezione del nuovo papa. Oltre che la divisione degli interessi, inevitabile in tali occasioni, dominava a Roma una confusione di idee, di posizioni e di sentimenti, che disorientava gli spiriti, spingendoli ad una fatale reciproca incomprensione: era il terreno più adatto per il fermentare di uno scisma. E la doppia elezione avvenne quasi contemporaneamente. A giudizio concorde delle

peratore, avanzando proposte e concessioni anche nel campo religioso. Allora molto probabilmente si ruppe quell'accordo tra la missione teodericiana e quella pontificia, il quale del resto doveva essere stato piuttosto fittizio ed artificiale. Quindi la lotta divampò più accanita dopo il ritorno dei legati a Roma, dove, a quanto sembra, tanto Festo che Cresconio e Germano dovettero giungere prima della morte di papa Anastasio (CESSI, op. cit., pp. 67-70).

(1) THEODORUS LECTOR, II, 17, coll. 191-192: « Porro Festus occulte, ut aunt, Imperatori suggesserat, ut Episcopo Romano persuaderet ut Zenonis Henotico subscriberet ».

(2) Non bisogna dimenticare che l'imperatore Anastasio, per ingraziarsi Teoderico, aveva fatto larghe concessioni agli ariani di oriente e si mostrava con loro molto tollerante (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, Paris 1909, X. BACHELET, *Arianisme*, col. 1849).

fonti, i due papi furono consacrati nel medesimo giorno: Simmaco nella basilica Costantiniana, Lorenzo a S. Maria in Trastevere (1). Non furono però tanto i due pontefici a trovarsi di fronte, quanto i due partiti, di cui essi erano gli esponenti. La parte del clero ostile ai compromessi di papa Anastasio cercava in Simmaco il pontefice energico e risoluto, capace di sostenere l'indipendenza della S. Sede di fronte al potere civile; il gruppo dei senatori, che auspicava un accordo definitivo con Costantinopoli, spingeva una minoranza del clero ad eleggere il pio e docile Lorenzo, che appariva più incline all'indulgenza, più facile alla conciliazione. Infatti in una delle varie redazioni del *Liber Pontificalis* simmachiano si dice che « aliqua pars clericorum vel senatorum » elesse Lorenzo (2), per far risaltare come si trattasse di una minoranza di dissidenti. Anche se questa informazione vada considerata con cautela, come partigiana, è certo che la maggioranza del clero deve aver partecipato all'elezione di Simmaco, poiché, dopo la decisione presa in base al verdetto di Teoderico, non si ebbero rimostanze da parte dei laurenziani. Secondo Teodoro Lettore, Festo si procurò con danaro i voti per l'elezione di Lorenzo (3): cosa non inverosimile, ma non documentabile, come osserva giustamente il Cessi (4); ma molto probabile, quando si ponga mente alla severità delle sanzioni minacciate dal sinodo del 499 contro ogni preventivo accaparramento di voti per una imminente elezione pontificia. In quei decreti sinodali sono appositamente descritti con minuzia i vari sistemi di acca-

(1) *Lib. pont.*, ed. cit., I, p. 260, ll. 2-3: « Hic sub intentione ordinatus est uno die cum Laurentio, Symmachus in basilica Constantiniana, Laurentius in basilica beatae Mariae ». *Fram. Laur.*, ed. cit., p. IX, ll. 5-6: « Cum hoc [Symmacho] autem fuerat Laurentius Romanae ecclesiae presbyter ordinatus episcopus ». THEODORUS LECTOR, II, 17, coll. 193-194: « Duo itaque ordinati sunt. Et a maiori quidem parte ordinatus est Symmachus, unus ex Diaconis: Ab aliis vero Laurentius ». ANONYMUS VALESIANUS, ed. cit., p. 17, par. 17: « Eodem tempore intentio orta est in urbe Roma inter Symmachum et Laurentium: consecrati enim fuerant ambo ».

(2) *Lib. pont.*, p. 263, n. 2.

(3) THEODORUS LECTOR, II, 17, coll. 191-192: « Multis igitur pecunia corruptis, [Festus] effecit, ut praeter receptum morem Romanus quidam nomine Laurentius, episcopus eligeretur ».

(4) CESSI op. cit., p. 108, n. 1.

parramento, quasi perché risultasse indirettamente di quali mezzi illeciti si fossero serviti gli avversari di Simmaco per procurarsi i voti destinati all'elezione di Lorenzo (1).

Ma quale dei due partiti contendenti propose di rivolgersi a Teoderico? Dice il *Liber pontificalis* simmachiano: « Et facta intentione hoc constituerunt partes ut ambo ad Ravennam pergerent, ad iudicium regis Theoderici » (2). Dunque, secondo questa fonte, la decisione sarebbe stata frutto di un accordo tra le due parti. Ma il narratore laurenziano afferma che il giudizio di Teoderico era stato imposto: « Coguntur utrique... regium subdituri iudicium, petere comitatum » (3). Sarebbero dunque stati costretti. Ma da chi? E con quali mezzi? La notizia sembra poco attendibile. Le altre fonti sono molto vaghe a questo riguardo. Tenuti presenti però i precedenti dei partiti rivali, mi sembra esatto il giudizio del Cessi, che attribuisce l'iniziativa dell'arbitrato ai laurenziani (4). Festo specialmente, il quale aveva tanti motivi per sperare nella benevolenza del re, soprattutto per la fedeltà con cui aveva sostenuto il principio politico teodericiano nella missione a Costantinopoli, doveva ritenere che il giudizio di Teoderico sarebbe risultato favorevole al suo partito. Simmaco allora, per parare il colpo dei laurenziani, si precipitava a Ravenna e si dava da fare insieme con i suoi aderenti presso la corte del re ostrogoto (5).

(1) *Acta synhodorum* (MGH, *Auct. ant.* XII), pp. 403, l. 25-404, l. 2: « Constituit sancta synhodus, ut, si quis presbyter aut diaconus aut clericus papa incolume et eo inconsulto aut subscriptionem pro Romano pontificatu commodare aut pittacio promittere aut sacramentum praebere temptaverit aut aliquod certe suffragium polliceri velle de hac causa privatis conventiculis factis deliberare atque discernere, loci sui dignitate vel communione privetur ».

(2) *Lib. pont.*, I, p. 260, ll. 4-5.

(3) *Fram. Laur.*, ed. cit., p. IX, ll. 8-10.

(4) CESSI, op. cit., p. 110, n. 1.

(5) Ritengo però molto improbabile che abbia tentato e ottenuto di corrompere Teoderico, non soltanto in considerazione della presunta integrità del re e di papa Simmaco, ma anche perchè non mi sembrano convincenti le prove che si vorrebbero trarre dalle parole di Ennodio (MGH, *Auct. ant.*, VII, ep. 3, 10, p. 85, N. LXXXVII): questi sostanzialmente parla di danaro da lui speso a servizio del papa, di cui non può rendere conto minuzioso per riguardo a certi potenti. A parte il plurale che escluderebbe di per sé l'azione diretta su Teoderico, a parte il fattore psicologico che avrebbe, in così grave

Ma Teoderico si mantenne sulle generali: per consiglio di Cassiodoro il Vecchio, si può supporre in base all'affermazione del Bertolini (1); per estrema delicatezza della situazione, risulta dalle osservazioni del Cessi (2); per spirito di equità, dichiara il *Liber Pontificalis* simmachiano (3), il quale tuttavia non può dirsi davvero spassionato; per ispirazione divina, dichiara con devota semplicità l'Anonimo Valesiano (4). Ma la ragione principale del suo imparziale atteggiamento dovette essere la prudenza, che consigliava a Teoderico di non turbare con passi falsi l'equilibrio della situazione italiana, a lui in quel tempo così favorevole. Un giudizio generale non lo comprometteva e intanto accresceva la sua popolarità, la sua fama di giudice equo e spassionato. Se poi il senato romano voleva dilaniarsi in una lotta interna, questo in fondo non ostacolava la politica del re barbarico, anzi piuttosto poteva giovarle, tenendo a freno in quel delicato organismo politico ogni velleità di autonomia e di indipendenza fattiva. L'importante però era avere un pontefice, che domasse gli impulsi troppo scomposti delle masse e tenesse a freno gli eccessi delle passioni. Su questo punto il re era intransigente: qualunque fosse il papa, egli era

contingenza, spinto Ennodio a tenere gelosamente celata una così torbida sua attività e a non parlarne, sia pure per sottintesi, nelle sue lettere, sembra a me che la spiegazione delle parole di Ennodio possa essere molto più semplice: egli fu inviato indubbiamente a Ravenna per perorare la causa di papa Simmaco presso il re; Teoderico doveva essere circondato da una complicata burocrazia. Ora negli ambienti burocratici è spesso necessario spendere danaro per farsi solamente ascoltare, anche senza l'intenzione di comprare decisioni favorevoli. Nè mi sembra probabile che un pontificato possa comprarsi da un re per una somma, che il semplice segretario di un vescovo considera mediocre (ENNODIO, *ibidem*, ep. 6, 33, p. 229, N. CCC). Vedi anche a questo proposito le argomentazioni di DUMOULIN, *Le gouvernement de Théodoric et la domination des ostrogoths en Italie d'après les oeuvres d'Ennodius*, in *Revue Historique*, t. LXXIX, Paris, 1902, pp. 15-16.

(1) O. BERTOLINI, *L'aristocrazia senatoria e il senato di Roma come forza politica sotto i regni di Odoacre e di Teoderico*, in *Congresso di Studi Romani*, I, Roma, 1929, pp. 462-475, p. 469.

(2) CESSI, *op. cit.*, pp. 110-115.

(3) *Lib. pont.*, I, p. 260, ll. 7-8: « quod tamen aequitas in Symmachum invenit cognitio veritatis et factus est praesul Symmachus ».

(4) ANONYMUS VALESIANUS, *ed. cit.*, p. 17, l. 12: « ordinante deo, qui et dignus fuit, superavit Symmachus ».

pronto ad accettarlo, ma che si stroncasse immediatamente lo scisma. E Festo si vide abbandonato con tutto il suo partito, malgrado la sua devozione. Per questo sputava la calunnia contro il pontefice e, implicitamente, contro il sovrano: Simmaco aveva comprato con denaro il giudizio di Teoderico (1). Per questo inoltre rifiutava di riconoscersi autore dell'iniziativa dell'arbitrato, anzi dichiarava di esservi stato costretto (2).

Ottenuto il suo riconoscimento, trascorsi i rigori dell'inverno (3), che intralciavano il viaggio specialmente per i prelati più deboli e anziani, Simmaco indisse un sinodo (4), per suggerire l'unione della Chiesa, ma ancor più per sanare solennemente i principi direttivi della sua futura attività. Fin dalle prime parole, pronunciate da Simmaco in risposta al saluto inaugurale rivoltogli dall'arcidiacono Fulgenzio, si nota una rettifica vibrante di energica sicurezza, che lascia trasparire lo spirito battagliero del nuovo pontefice. Fulgenzio aveva espresso la devota sollecitudine del sinodo a trattare gli interessi della Chiesa, la pace e la concordia. Simmaco risponde di aver riunito il sinodo « pro Ecclesiae indemnitate *specialiter* » (5). Quindi stigmatizza con aspre parole i torbidi che avevano accompagnato la sua elezione, suscitati per istigazione del demonio e per usurpazione di alcuni (che si trovavano presenti al sinodo e perciò dovevano rimanere impressionati e perplessi a tali parole), e dichiara di voler deliberare con chiarezza intorno alla futura elezione dei pontefici, affinché nell'avvenire tutto proceda regolarmente. Segue la lettura dei decreti del sinodo, che stabiliscono la procedura nella elezione pontificia, la quale si deve basare sul principio di designazione da parte del papa ancora vivente, ciò che garantisce la continuità nelle direttive politiche e religiose dei successivi pontefici.

(1) *Fram. Laur.*, ed. cit., p. IX, ll. 8-10: « tunc coguntur utrique... regium subditurū iudicium petere comitatum. Ibi Symmachus multis pecuniis obtinet ».

(2) *Fram. Laur.*, ibidem.

(3) *Acta Synhodorum* (MGH, *Auct. ant.* XII), p. 402, ll. 14-15: « consilium dilectionis vestrae neglecta hiemis asperitate sollicitudo nostra pro ecclesiastica indemnitate *specialiter* congregavit ».

(4) *Acta Synhod.*, ed. cit., pp. 399-415.

(5) *Acta Synhod.*, p. 402, ll. 14-15.

Quindi si proclama il principio di validità per la maggioranza dei voti, in mancanza di unanimità nelle elezioni: viene sancito perciò, con decreto sinodale, l'arbitrato del re, in base al quale si era posto fine allo scisma, ma ciò senza fare cenno in alcun modo all'intervento di Teoderico, evidentemente ritenuto da Simmaco come il suggerimento di un privato privatamente consultato. Tuttavia a lui, come re, fu rivolto l'omaggio del sinodo: tra le acclamazioni di chiusura fu salutato per trenta volte con la formula: « Exaudi Christe! Theoderico vitam » (1). La lettura dei decreti sinodali fu pure accompagnata da acclamazioni invocanti pace a Simmaco, minaccianti l'anatema contro i contravventori della legge. Per impedire ancor più efficacemente la formazione di conventicole pericolose, furono promessi non soltanto l'impunità, ma anche premi, ai delatori di complotti forniti di prove inoppugnabili (2). Giustamente osserva il Caspar, dovevano sentirsi in grave pericolo, se si trovavano costretti a servirsi di mezzi così odiosi e poco morali (3). Tra l'elenco dei firmatari, contrassegnato dal suo umile titolo di arciprete di S. Prassede, accompagnato dalla solenne formula del giuramento di obbedienza e fedeltà ai decreti sinodali, si incontra il nome di Lorenzo (4). Lo scisma dunque sembra definitivamente composto. Simmaco allora, non si sa bene se per atto di grande magnanimità (5) oppure per allontanare da Roma un rivale pericoloso (6), assegna a Lorenzo il vescovado di Nocera.

A suggellare la pace ricostituita, Teoderico nel 500 fece

(1) *Acta Synhod.*, p. 405, ll. 7-8. L'acclamazione segue immediatamente il « placeat » dell'approvazione unanime ai decreti sinodali, come un grido di riconoscenza rivolto al sovrano, che aveva favorito la vittoria sullo scisma.

(2) *Acta Synhod.*, pp. 404, l. 27 - 405, l. 3.

(3) CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen 1933, p. 89.

(4) *Acta Synhod.*, p. 410: è il primo firmatario fra i presbiteri.

(5) *Lib. pont.*, I, p. 260, ll. 8-9: « eodem tempore papa Symmachus congregavit synodum et constituit Laurentium in Nucerinam civitatem intuitu misericordiae ». THEODORUS LECTOR, II, 17, coll. 193-194: « Laurentium vero cuiusdam urbis quae Nuceria dicitur Episcopum constituit ».

(6) *Fram. Laur.*, ed. cit., p. IX, ll. 10-12: « Laurentius ad gubernandam ecclesiam Nuceriam Campaniae civitatem plurimis coactus minis promissionibusque dirigitur ».

visita solenne a Roma, accolto dal senato e dal popolo, da papa Simmaco e dal clero, il sovrano barbarico ed ariano rese omaggio alle tombe dei SS. Martiri, pronunciò una magniloquente orazione nella località detta « Ad palmam auream », assistette ai grandi giochi nel circo come un antico imperatore (1). E' questo il momento della popolarità più trionfante per Teoderico, della sua pacifica potenza. Questo magnifico risultato aveva ottenuto il suo equilibrato comportamento di fronte al primo avventarsi dello scisma.

Ma tutto questo non era che una tregua. Troppo forti restavano gli interessi in lotta, troppo ardenti fervevano le passioni, troppo profondi contrasti dilaniavano la struttura dello stato romano. I partiti fermentavano oscuramente, anche quando venivano soffocati, né d'altra parte era possibile sopprimere le ragioni che li facevano pullulare. Roma era congestionata da idealità vecchie e nuove, le une disperatamente attaccate ad una grandezza decadente, ma non tramontata, le altre impazienti di manifestare la loro esuberante vitalità; tutte gelose, vigilanti e decise a non lasciarsi sopraffare.

Dopo lo sbigottimento iniziale e la delusione provocata dall'atteggiamento di Teoderico, che di ha costretti al riconoscimento di papa Simmaco, Festo e il partito a lui fedele proseguono sordamente la lotta. Anzi non è improbabile che l'adesione prestata a Simmaco nel sinodo del 499 sia stata iniziativa personale di Lorenzo, il quale ci appare piuttosto uno strumento di lotta, che non la tempra di un lottatore. Infatti è bene notare subito come le figure degli ecclesiastici, aderenti al partito di Festo e Probedo, siano stati religiosi ferventissimi e piuttosto spiriti contemplativi che uomini di azione: ad esempio il diacono Pascasio era considerato

(1) CASSIODORI SENATORIS, *Cronica* (MGM, Auct. ant., XI), p. 160, N. 1339: « a. p. Chr. 500. Hoc anno dominus rex Theodericus Romanam cunctorum votis expetitus advenit et senatum suum mira affabilitate tractans Romanae plebi donavit annonas... ». ANONYMUS VALESIANUS, ed. cit., p. 17, ll. 15-19: « Deinde [Theodericus] veniens ingressus Urbem venit ad senatum et ad Palmam, populo adlocutus se omnia, deo iuvante, quae retro principes Romani ordinaverunt, inviolabiliter servaturum promittit. Per trecennem triumphans populo ingressus palatium, exhibens Romanis ludos circensium, donavit populo Romano et pauperibus annonas... ».

dal popolo come un santo per il suo ascetismo (1) e Lorenzo stesso finì i suoi giorni in una villa di Festo in rigida vita contemplativa (2). Si spiega in tal modo come costoro si mostrassero condiscendenti in ogni concessione di carattere politico e perché, anche nelle lotte religiose, fossero piuttosto portati alla conciliazione e all'indulgenza, che non all'affermazione di principî generali rigidi e intransigenti. Perciò la lotta politica restava in mano ai laici, i quali agivano con ben altra preparazione e accanimento.

E' dunque molto probabile che Festo, con o senza l'approvazione di Lorenzo, abbia fatto giungere il suo appello a Costantinopoli, manifestando la delusione e il disappunto per lo smacco subito, e abbia provocato da parte dell'imperatore Anastasio il rifiuto al riconoscimento di papa Simmaco. A questo proposito molto interessante e convincente è la dimostrazione fatta dal Cessi, per cui la famosa lettera di risposta, indirizzata da papa Simmaco all'imperatore Anastasio, datata generalmente all'anno 506, andrebbe invece attribuita a questo periodo di sosta dello scisma, tra il sinodo del 499 e quello del 501 (3). Soltanto in questo periodo infatti avrebbe avuto valore e significato l'osservazione dell'imperatore tramandataci da Simmaco: « Dicitis me non ordine consecratum » (4). Nel 506, dopo sette anni di lotte accanite e dopo tre sinodi solennemente comprovanti la validità dell'elezione simmachiana, quando il re Teoderico già si disponeva a ordinare la restituzione dei beni ecclesiastici, mentre lo stesso avversario per la seconda volta si ritirava dalla lotta, una mancanza di riconoscimento imperiale era indubbiamente un anacronismo. Sembra anzi a me probabile che il diniego imperiale sia stato provocato da Festo prima ancora che la sanzione del sinodo lo rendesse senza valore. Probabilmente Festo si rivolse contemporaneamente

(1) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. II, p. II, Paris, 1908, pp. 958-59.

(2) *Fram. Laur.*, ed. cit., intr. p. X, ll. 40-42: « sua sponte in praediis memorati patricii Festi sine delatione concessit ibique sub ingenti abstinencia terminum vitae sortitus est ».

(3) CESSI, op. cit., pp. 123 sgg.; per la lettera, vedi THIEL, *Ep. Rom. pont.*, II, *Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem*, pp. 700-708.

(4) THIEL, *ibidem*, p. 702, par. 7.

a Teoderico e all'imperatore, dal quale aveva ricevuto l'incarico di organizzare un partito romano favorevole all'accettazione dell'*Enoticon* e di fare eleggere un pontefice discendente come l'estinto Anastasio II. Ma l'inaspettato giudizio di Teoderico aveva affrettato la conclusione dello scisma a vantaggio di papa Simmaco, il quale, riunito il sinodo e ratificata la sua legittimità, poteva trionfalmente rispondere all'imperatore: « Inter imbres lapidum tutus evasi: iudicavit me Deus » (1). Il piano, così bene architettato da Festo, crollava miseramente.

Ma a Simmaco stava a cuore non tanto la sua vittoria personale, quanto l'affermazione categorica delle sue idealità. Perciò immediatamente, senza tema di inasprire i contrasti e di rendere pericolante la sua posizione, non ancora certamente ben salda, precisa di fronte all'imperatore Anastasio i suoi principi con chiarezza e fermezza inderogabili. Anzitutto affronta il problema religioso: chiarisce, contro ogni equivoco dell'*Enoticon*, il principio della doppia natura di Cristo riaffermando il simbolo niceno e il tomo calcedonese (2) e respinge recisamente l'accusa di accostarsi ai manichei, con cui la sottile polemica bizantina tentava di inquinare la limpidezza della sua ortodossia (3). Con altrettanta precisione definisce la causa del dissidio politico: l'imperatore non ha riconosciuto la sua elezione, perché sa bene come egli non acconsentirà mai ad una soggezione del potere episcopale al potere politico. Simmaco protesta vivamente: « An quia imperator es, nullum Dei putas esse iudicium? » (4). Egli prospetta persino un confronto tra i due poteri, imperiale e pontificio, e, se ancora non è da lui affermata la dipendenza della potestà temporale dalla spirituale, tuttavia ne è categoricamente rivendicata l'uguaglianza.

(1) THIEL, *ibidem*, p. 702, par. 7.

(2) THIEL, *ibidem*, p. 701, par. 3-4: aspre parole usa papa Simmaco non soltanto contro chi resta nello scisma, ma soprattutto contro chi si mischia con gli scismatici e quasi consente con loro.

(3) THIEL, *ibidem*, p. 702, par. 6. Riguardo al contegno di Simmaco verso i Manichei, vedi *Lib. pont.*, I, p. 261, ll. 8-9: « beatus Symmachus invenit Manicheos in urbe Roma, quorum omnia simulacra vel codices ante fores basilicae Constantinianae incendio concremavit et eos ipsos exilio religavit ».

(4) THIEL, *ibidem*, p. 702, par. 7.

gianza e l'indipendenza reciproca: « Itaque ut non dicam superiore, certe aequalis honor est » (1). Quella lotta poderosa, che dovrà affannare tutto il medioevo e da cui dovrà uscire il grandioso programma teocratico di Gregorio VII e di Innocenzo III, nonché l'eroico tentativo dantesco di risoluzione, solitario e perciò utopistico, trova già le sue radici ben salde in questo coraggioso linguaggio di papa Simmaco, il quale non teme davvero la lotta dei principî, anzi sembra quasi volerla provocare.

E allora Festo, di fronte a così risoluto atteggiamento, aggirò le posizioni e cercò di attaccare la persona privata del pontefice con calunnie ed accuse più o meno verosimili. Di nuovo egli fece assegnamento sulla collaborazione di Teoderico; ma non più, secondo il mio parere, aspettando aiuto da lui in conformità del comune interesse politico. In questo momento Festo tenta di impressionare il primitivo senso morale del re goto e soprattutto di eccitare il suo istintivo senso della giustizia. Le accuse rivolte contro Simmaco, che i sinodi sdegnano di tramandarci, sono troppo grossolane e generiche (2), perché non siano rivolte a far colpo sull'opinione delle masse popolari facilmente scandalizzabili e sulla ruvida primordiale coscienza del re barbarico. Soltanto un'accusa è basata su un atto veramente rivoluzionario di papa Simmaco: egli aveva celebrato la Pasqua il 25 marzo, secondo il computo romano, invece del 22 aprile, secondo il rito orientale, cioè in contraddizione « cum universitate » (3). E' sempre la medesima intransigenza di Simmaco per liberare la

(1) THIEL, ibidem, p. 703, par. 8.

(2) Dal *Fram. Laur.*, p. IX, risultano le varie accuse rivolte contro papa Simmaco: vi si allude però indirettamente durante il racconto; non sono elencate e precisate: « pro multis criminibus apud regem Symmachus accusatur », ll. 12-13. Le accuse erano presso a poco le seguenti: 1) celebrazione errata della Pasqua: « sub occasione paschali, quod non cum universitate celebraverat », ll. 13-14; 2) adulterio: « vidit mulieres inde transire, cum quibus accusabatur in scelere », ll. 17-19; 3) dilapidazione dei beni ecclesiastici: « quod contra decretum a suis decessoribus observatum ecclesiastica dilapidasset praedia », ll. 24-25. Il *Liber Pontificalis* simmachiano invece non nomina le accuse: « alii ex clero et alii ex senatu, maxime Festus et Probinus incriminaverunt Symmachum et subornaverunt testes falsos quos miserunt Ravennam apud regem Theodericum », p. 260, ll. 10-11.

(3) *Fram. Laur.*, ed. cit., p. IX, ll. 13-15.

Chiesa romana da ogni subordinazione, anche formale, alla bizantina. E' bene notare inoltre come la nuova data della solennità religiosa doveva necessariamente incontrare la disapprovazione del re di un popolo ariano, legato per tradizione al computo orientale. E' certo ad ogni modo che questa volta i laurenziani fecero breccia su Teoderico, poiché egli fece chiamare Simmaco a Rimini (1) per avere spiegazioni da lui, anche se non si debba credere che volesse istituire contro il pontefice un processo vero e proprio.

Simmaco si trovava a Rimini, in attesa che il re si occupasse della questione, quando seppe che venivano recati dinanzi a Teoderico falsi testimoni contro di lui. Allora, senza por tempo in mezzo, ritornò clandestinamente a Roma, dove il partito di Festo cercava di far giungere Lorenzo (2). Ma a Roma non si sentì sicuro e dovette asserragliarsi in San Pietro: « se intra B. Petri Apostoli septa concludit » (3): il partito laurenziano infatti aveva nella Città i suoi più numerosi e appassionati aderenti.

Intanto, approfittando della cattiva impressione provata da Teoderico per l'improvvisa e precipitosa partenza di Simmaco, Festo e Probino fecero pervenire al re un libello diffamatorio, che venne anche diffuso fra il popolo romano (4); nello stesso tempo una parte del clero e del senato chiese a Teoderico l'invio di un visitatore apostolico, come se la Chiesa di Roma fosse vacante (5). Il re acconsentì, inviando come visitatore il vescovo Pietro di Altino (6), e nello stesso

(1) *Fram. Laur.*, p. IX, ll. 13-15: « rex... ad comitatum convocat rationem de tantae festivitatis dissonantia redditurum: fecitque apud Ariminum resedere ».

(2) *Fram. Laur.*, p. IX, ll. 16-22. *Lib. pont.*, I, p. 260, l. 12; p. 264, note 8-9.

(3) *Fram. Laur.*, p. IX, l. 20.

(4) *Fram. Laur.*, p. IX, ll. 20 sgg. *Lib. pont.*, I, p. 260, l. 12: « et occulte revocaverunt Laurentium post libellum Romae factum »; p. 264, n. 8.

(5) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 163: « pro diebus autem paschalibus ab omnibus paene vir venerabilis Petrus Altinatis ep. a rege visitator ecclesiae deposcitur ». *Lib. pont.*, I, p. 260, ll. 13-14: « tunc Festus et Probinus Senatores miserunt relationem regi et coeperunt agere ut visitatorem daret rex sedi apostolicae » p. 264, n. 8.

(6) *Lib. pont.*, I, p. 260, ll. 14-15: « tunc rex dedit Petrum, Altinae civitatis ep., quod canones prohibebant ».

tempo indicava un nuovo sinodo, che doveva avere il compito di giudicare la condotta di Simmaco (1).

Come si vede, Teoderico questa volta era stato, forse anche suo malgrado, trascinato nell'abile gioco dei laurenziani, i quali tendevano ad isolare papa Simmaco, a privarlo delle sue chiese e di parte del patrimonio ecclesiastico, a renderlo impopolare e poco rispettabile moralmente, specialmente di fronte al re: appositamente avevano fatto figurare tra le accuse quella di dilapidazione dei beni ecclesiastici. Inoltre Teoderico si assumeva una grave responsabilità con la nomina del visitatore, anche se a questa nomina si potevano rintracciare precedenti, come fa osservare il Caspar (2). Vedremo in seguito come l'atteggiamento assunto dal vescovo di Altino fu non ultima delle cause che procurarono l'incredulità dello scisma. A tal proposito il *Liber Pontificalis* simmachiano si esprime con esplicita disapprovazione: « quod canones prohibebant » ed ugualmente eleva il suo biasimo la relazione finale del sinodo: « visitator, qui contra religionem, contra statuta vetera vel contra regulas maiorum, a parte cleri vel aliquibus laicis fuerat postulatus » (3). Sembra di sentire, attraverso l'asciutta prosa dell'anonimo e l'arido stile degli atti ufficiali, l'eco delle proteste di Simmaco, sempre basate su principi di ordine generale. E' anzi questa la differenza sostanziale tra la polemica simmachiana e quella laurenziana: incrollabile la prima nel sostenere la inflessibile fermezza dei propri principi, agile l'altra ed abilissima nei tentativi di far precipitare l'avversario negli insidiosi trabocchetti che gli viene preparando.

E veramente insidioso e tumultuoso si svolse questo complesso sinodo del 501. Per conoscere le sue fasi drama-

(1) Per il *Liber Pontificalis* simmachiano è papa Simmaco che riunisce il sinodo: « eodem tempore b. Symmachus congregavit episcopos CXV, et facta synodo purgatur a crimine falso », p. 260, ll. 15-16. Per il *Fram. Laur.* il sinodo si raduna per volontà del Senato e del clero, dietro comando del re: « et post sanctam festivitatem synodus in urbem Romam pro voluntate senatus et cleri iubente rege de eius excessibus iudicatura convenit » p. X, ll. 3-5. Dagli Atti risulta che il re convocò il sinodo, ma che Simmaco lo convalidò con la sua autorizzazione (*Acta synhod.*, p. 427, ll. 11-14).

(2) E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, p. 93.

(3) *Acta Synhod.* p. 427, ll. 17-19.

tiche abbiamo un documento importantissimo, di ispirazione simmachiana, ma non privo di un certo equilibrio obiettivo, e soprattutto redatto da personalità, che avevano direttamente assistito agli avvenimenti, perciò ottimamente informate: la relazione finale degli *Acta Synhodorum* (1).

Il sinodo si radunò nella basilica Giulia, subito dopo la Pasqua del 501, probabilmente nel maggio (2), e Simmaco intervenne quasi inaspettato alla prima seduta, mentre si cominciava l'esame della causa e si stabiliva l'ordine dei lavori. Per prima cosa il pontefice ringraziò Teoderico della convocazione sinodale, dichiarando che essa aveva la propria spontanea approvazione: « et rem desiderii sui evenisse testatus est » (3). Da notarsi la cura con cui Simmaco, pur mostrandosi in ottima armonia con il re, insiste a legittimare in proprio nome il sinodo e a mantenere integro il suo prestigio. Ciò rassicurava i presenti e garantiva la validità del sinodo stesso. Ma Simmaco pretendeva, prima di accettare il processo, che fosse allontanato il visitatore e gli fossero restituiti i beni, i quali gli erano stati tolti per le calunnie dei suoi nemici: « omnia, quae per suggestiones inimicorum suorum amiserat » (4). La frase, appositamente mantenuta vaga, risulta tuttavia come una protesta a Teoderico, che aveva illegalmente sottratto tali beni al pontefice legittimo. Infatti Simmaco domanda che « ab honorabili concilio redderentur »: richiede dunque giustizia al sinodo, disconoscendo la competenza del re (5). La richiesta sembrò giusta alla massima parte dei sacerdoti, ma non si ardì prendere alcuna decisione senza avere avuto il parere regio. Teoderico invece rifiutò che Simmaco fosse reintegrato nei suoi possedi, prima della conclusione del processo. Qui il redattore del documento si trova in serio imbarazzo. Come può non disapprovare il rifiuto del re a quella che egli chiama « suggestio iusta »? Se la cava con molta abilità: la risposta non fu conforme ai voti « prae legatorum neglegentia » (6).

(1) *Acta synhod.* (MGH, Auct. ant., XII), Quarta synodus habita Romae Palmaris, pp. 426-432.

(2) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. II, p. II, p. 960.

(3) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 427, ll. 13-14.

(4) *Acta Synhod.*, ibidem, pp. 427, l. 20 - 428, l. 12.

(5) *Acta Synhod.*, ibidem, pg. 428, l. 1.

(6) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 428, ll. 5-6.

Tali divergenze avevano fatto sospendere la seduta e il sinodo si riunì in seconda sessione nella basilica Sessoriana in S. Croce in Gerusalemme. Quanto tempo dopo? E' impossibile poterlo precisare, visto che le fonti non ci informano a riguardo, ma anzi sono a tal punto confuse nella descrizione degli avvenimenti, che assai difficile riesce la ricostruzione precisa della verità (1).

In questa seduta i nemici di Simmaco riuscirono a far prendere in esame il libello preparato contro di lui (2). A questo punto traspare evidente lo sdegno, forse un po' partigiano, di chi redige la relazione degli Atti. I suoi argomenti del resto sono persuasivi anche per noi. In quel libello dei laurenziani apparivano due affermazioni ripugnanti la verità e l'intenzione stessa del concilio. Vi si dichiarava in primo luogo che i delitti del pontefice erano già stati riconosciuti da Teoderico (3). In tal caso, si obietta nella relazione, non si capisce perché il re avesse incaricato il sinodo di deliberare intorno ad una causa considerata nuova, cioè non ancora discussa ed esaminata, quando egli invece fosse già convinto della colpevolezza dell'imputato e perciò non ne attendesse che la condanna (4). Non si può escludere che

(1) Il *Fram. Laur.*, ad es., non distingue affatto le varie sessioni del sinodo, anzi non accenna neanche alla sua interruzione e al conseguente carteggio con Teodorico, che risulta dagli Atti. Il *Lib. Pont. simmachiano* non accenna neppure alle agitate vicende di questo drammatico sinodo e dà notizia subito della condanna sinodale di Lorenzo e del visitatore Pietro d'Altino, avvenuta molto tempo dopo.

(2) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 428, ll. 10-12. Il *Fram. Laur.* descrive come i Laurenziani approfittarono della discordia sorta a proposito della partecipazione di Simmaco al giudizio per fare unire il libello agli atti del concilio e rivelano questo come un loro trionfo: « cumque synhodus sub hac dissonantia plus inter partes ministraret fomenta discordiae, tandem constituit, ut libellus, quem offerebant accusatores Symmachii, susceptus inter gesta solemniter panderetur », (p. X, ll. 10-13).

(3) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 428, ll. 14-15. Ciò risulta anche dal *Fram. Laur.*, nel quale si afferma che il re, per mezzo dei sacerdoti recatisi da lui dopo l'improvvisa partenza di papa Simmaco da Rimini « tam ad Senatam quam ad Clerum praecepta super eius quodam modo damnatione transmittit » (p. X, ll. 22-24). Come si vede, nella loro versione ufficiale i Laurenziani ci tengono a far credere che il re avesse richiesto la condanna di Simmaco.

(4) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 428, ll. 15-17.

in questo linguaggio la polemica fosse rivolta non soltanto contro i laurenziani, ma contro Teoderico stesso, che avrebbe preteso in tal caso dal sinodo un processo puramente formale. Assurda inoltre e contraria non soltanto alle leggi canoniche, ma anche al diritto civile, era l'altra pretesa dei laurenziani, espressa pure nel libello, cioè che si ascoltassero in giudizio come testimoni i servitori stessi del pontefice (1).

A questo punto veniamo a sapere indirettamente dalla relazione che papa Simmaco non era presente al concilio (2). Evidentemente egli, dopo il rifiuto di Teoderico, aveva mantenuto le sue posizioni, ricusando di presentarsi in giudizio. Come si vede, malgrado che la forma esteriore fosse da ambo le parti rispettata, gli atteggiamenti del re e di papa Simmaco sono in evidente reciproco contrasto. Attraverso il Frammento Laurenziano poi noi possiamo conoscere i particolari della polemica sulla citazione di Simmaco davanti al sinodo. I laurenziani accusavano i simmachiani di suscitare pretesti per non sottoporsi al giudizio: « hoc palam pro eius defensione clamantibus, quod a nullo possit Romanus pontifex, etiam talis sit, qualis accusatur, audiri » (3). Attraverso queste parole noi possiamo riconoscere, per quanto contraffatti dalla polemica avversaria, i principii e le idealità del partito simmachiano. Ma oltre che rifiutarle per una ragione di principio, i simmachiani dovevano veramente temere le discussioni in contraddittorio. Infatti i laurenziani, sebbene in minoranza, erano forti e appassionati e potevano trascinare con la loro eloquenza quella zona intermedia di componenti il sinodo, priva non soltanto di passionalità ma forse anche di personale discernimento, quella che si chiama comunemente la zona del buon senso, ma che in periodi di profondi rivolgimenti fu sempre sbattuta, disorientata e spesso disprezzata (i rivoluzionari francesi la chiamarono sdegnosamente « le marais ») e che spesso è proprio quella che confonde tutte le posizioni (4). Su costoro evidentemente i laurenziani avevano

(1) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 428, ll. 17-20.

(2) *Acta Synhod.*, ibidem, pp. 428, l. 21 - 429, l. 1.

(3) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 6-8.

(4) Uno dei grandi mezzi di persuasione, di cui si servivano i laurenziani con tanta abilità, era il prestigio di Teoderico, che, pur assente, doveva impressionare specialmente il partito mediano dei componenti il sinodo. Si legge nel *Fram. Laur.*, pag. X, ll. 8-10:

fatto presa, quando avevano impedito che fosse approvata, senza prima ascoltare il parere di Teoderico, la pregiudiziale avanzata da Simmaco alla prima sessione del concilio e soprattutto quando erano riusciti ad imporre l'inserzione del libello negli Atti conciliari. Forse poi i simmachiani temevano il contraddittorio, perché le accuse erano troppo odiose e imprecisate e perciò non facili da controbattere; forse anche non tutte le accuse potevano risultare del tutto prive di fondamento. Da ciò l'accanimento della lotta, che, per l'impeto e la preparazione dei laurenziani, minacciava di riuscire pericolosa. Questi infatti non si sarebbero certo fatto scrupolo di far condannare il papa come contumace, qualora fossero riusciti a trascinare e impressionare la zona intermedia dei vescovi.

Simmaco allora, con un colpo di scena, decise di capovolgere la situazione. Ardito ed autoritario, egli non si faceva guidare supinamente dai suoi partigiani. La situazione diventava pericolosa e drammatica: meglio parteciparvi direttamente e difendersi di persona. La sua decisione improvvisa ed inaspettata deve aver lasciato interdette e disorientate ambedue le parti: seguaci ed avversari. Ma soprattutto fece sì che la fazione dei laurenziani, composta in massima parte di laici, perciò più impetuosa ed aggressiva, perdesse completamente la testa. E papa Simmaco fu aggredito. Il tumulto fu terribile e sanguinoso e molti prelati vi trovarono la morte, mentre il papa stesso rimase non lievemente ferito (1). Come sempre succede, le cause di una azione violenta e brutale non sono soltanto immediate e unilaterali: ambedue i partiti erano accaniti ed esasperati, perciò forse ambedue disposti alla violenza. E' certo però che, mentre le responsabilità remote furono in gran parte condivise fra le due fazioni, all'aggressione immediata ebbero parte predominante i laurenziani, i quali evitarono nella loro versione di parlare dell'accaduto, mentre i simmachiani si affrettarono a tramandarne memoria uffici-

« electiones antistites tam pro religionis intuitu quam pro regia iussione censebant tantae rei negotium paene ubique vulgatum sine examine nullatenus deserendum ». E non è improbabile che essi agissero in buona fede: forse Teoderico li appoggiava davvero dietro le quinte: in tal modo si spiega anche più facilmente l'impeto e la sicurezza della reazione laurenziana.

(1) *Acta Synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 429, ll. 1-5.

ziale (1). I laurenziani infatti erano quasi riusciti a far prevalere il proprio punto di vista nel sinodo e l'improvvisa, spontanea comparsa del pontefice sconvolgeva i loro piani: in tutti i modi allora tentarono di impedire la partecipazione di Simmaco al giudizio, proprio con quel medesimo accanimento, con cui poco prima avrebbero voluto imporla: ciò provocò l'uso della violenza, a cui sostanzialmente ambedue i partiti erano preparati: visto che le discussioni verbali non approdavano a nulla, gli uomini si illudevano di riuscire più persuasivi con la forza bruta e le lotte si trasferirono accanite per le vie della Città.

Ma i vescovi del sinodo si spaventarono al rumore delle armi e, mentre i simmachiani perdevano la fiducia in un giudizio sereno e riabilitante, né si sentivano sicuri e liberi a Roma dove i laurenziani avevano il sopravvento, anche numerosi prelati della massa centrale amorfa fuggivano dalla città per timore dei tumulti (2). Restarono i laurenziani e una parte degli imparziali, coraggiosi ed equilibrati, i quali desideravano sinceramente giungere alla conclusione dello scisma per il bene della Chiesa. Tra costoro sembra si trovasse il redattore della relazione finale degli *Acta*, il quale, parlando in prima persona plurale, cioè comprendendovi anche se stesso, dà notizia di ripetuti tentativi di accomodamento, fatti presso Teoderico e papa Simmaco dai vescovi rimasti a Roma (3).

Ma, a questo punto, la relazione non è molto chiara, tanto che gli storici rimangono piuttosto disorientati e discordi nel ricostruire gli avvenimenti. Alcuni attribuiscono la *Praeceptio* III del re al periodo anteriore alla seconda sessione del sinodo (4), dopo i contrasti suscitati dal rifiuto di Teoderico ad accettare le riserve simmachiane. Ma più probabile è l'opinione di chi ritiene lo scambio di messaggi tra i vescovi e Teoderico posteriore ai grandi tumulti provocati dalla ina-

(1) Tanto negli Atti, quanto nel *Lib. Pont.* (DUCHESNE, I, pp. 260, l. 19 - 261, l. 7) si trova minuziosa notizia delle violenze e dei tumulti che accompagnarono lo scisma; i laurenziani invece deliberatamente evitano di parlarne (*Fram. Laur.*, p. X, ll. 31-33).

(2) *Acta Synhod.*, *Praeceptio regis* III, pp. II, ll. 15.

(3) *Acta Synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 429, ll. 7-15.

(4) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, vol. II, p. II, p. 961.
L. GINETTI, *Il sinodo palmare in Studi Storici*, vol. VII, fasc. IV, Pisa, 1898, pp. 561-565.

spettata comparsa di Simmaco al sinodo (1). Tre vescovi presero allora l'iniziativa di rivolgersi a Teoderico (2): Lorenzo di Milano, Pietro di Ravenna e Marcelliano di Aquileia. Come si vede, nessuno dei tre era romano, perciò, anche per questo, non dovevano trovarsi tra i membri attivi del partito laurenziano. Del resto dalle fonti abbiamo alcune notizie sul loro conto, specialmente di Pietro e di Lorenzo (3): ne risulta che essi dovettero appartenere a quella schiera di vescovi imparziali, ma piuttosto legati a Teoderico, di cui Ennodio scriverà la difesa alla chiusura del sinodo palmare (4); ma i laurenziani li considerarono del loro, perciò, dopo l'assoluzione sinodale di papa Simmaco, li accusarono quasi come traditori del loro partito (5). Ad ogni modo il linguaggio che essi parlano rivolgendosi a Teoderico (lo conosciamo indirettamente dalla risposta del re, perché la loro relazione è andata perduta) rivela che le teorie e i metodi laurenziani avevano influito su di loro. Chiedevano al re il suo intervento, perché fosse riorganizzata l'assemblea dispersa, il suo appoggio per impedire la violenza, magari il trasferimento del sinodo a Ravenna, dove la presenza di Teoderico avrebbe garantito l'ordine (6). Tutte queste domande stonerebbero in bocca ai seguaci di Simmaco, così gelosi dell'autonomia ecclesiastica in ogni campo delle sue attività.

(1) CESSI, *Lo scisma laurenziano*, ed. cit., pp. 169-170. DUCHESNE, *Lib. pont.*, I, p. 264, no. 10.

(2) Manca la lettera da loro indirizzata a Teoderico, ma ne conosciamo il tenore attraverso la risposta del re, conservataci fra gli Atti (*Acta Synhod.*, *Praeceptio regis* III, pp. 415-420).

(3) Ennodio, dopo il sinodo palmare, indirizzò a Lorenzo di Milano uno scritto per il suo compleanno « Dictio in Natale Laurentii Mediolanensis ep. » (MGH, *Auct. Ant.* VII, pp. 1-4), in cui lo considera come il più meritevole dell'assoluzione di papa Simmaco. Dal *Libellus pro synhodo* dello stesso Ennodio risulta che Lorenzo e Pietro tennero posizione intermedia tra i più accaniti laurenziani e simmachiani e provocarono con la loro adesione finale il trionfo del partito devoto a papa Simmaco. Dalle lettere di Ennodio inoltre vediamo a sapere che invece il vescovo Marcelliano non aderì mai ai simmachiani, ma anzi, dopo la decisione del sinodo favorevole a papa Simmaco, passò decisamente dalla parte dei laurenziani (MGH, *ibidem*, p. 150, N. CLXVI).

(4) ENNODIUS, *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt* (ed. VOGEL, MGH, *Auct. ant.*, VII, pp. 48-67, N. II).

(5) ENNODIUS, *Libellus* cit. (*ibidem*), pp. 59-60, par. 77-78.

(6) *Acta Synhod.*, *Praeceptio regis* III, pp. 419-420.

Il re risponde con spirito perfettamente equilibrato e deciso a non lasciarsi afferrare nel vortice della lotta: egli rimprovera duramente i vescovi che hanno abbandonato il loro posto, lasciando interrotto il giudizio, senza aspettare che « de his quae illic facta de nostra providentia ordinari remedium » (1). Loda invece quelli che sono rimasti e si sono rivolti a lui, affinché volesse « de reditu vestro secundo consulere » (2). Biasimo quindi indiretto, ma esplicito ai simmaciani, i quali del resto con la loro partenza avevano forse proprio voluto evitare che i laurenziani provocassero un intervento diretto di Teoderico. Ma il re non era né precipitoso, né imprudente: era anche del resto assai ben consigliato (3). Egli meditò a lungo e forse rimase anche disorientato: « cum in multas vias se cogitatio nostra dispergeret » (4). Ma poi prese chiara la sua risoluzione, proseguendo sostanzialmente la sua linea di condotta, e manifestò esplicita la sua volontà: per il 1° settembre il sinodo fosse ripreso con i medesimi componenti, sempre nella città di Roma: egli avrebbe mandato suoi rappresentanti per mantenere l'ordine; qualora poi i tumulti fossero ricominciati, forse allora egli stesso sarebbe venuto a Roma. Ma rifiutava decisamente di trasportare il sinodo a Ravenna, là dove sarebbe sembrato che avvenisse sotto la sua tutela. Egli non voleva assumersi responsabilità che non gli competevano, insisteva solamente perché fosse restituita la pace alla Chiesa e al popolo romano.

Questi medesimi concetti ribadisce nella IV *Praeceptio* (5), con la quale invia a Roma i due gentiluomini della sua reggia, Gudila e Bedeulfo, insieme con il conte Arigerno, per domare eventuali disordini. La lettera è piena di rimproveri

(1) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 419, ll. 14-15.

(2) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 419, ll. 5-6. A me sembra chiara questa espressione, anche considerando la Palmare come terza sessione del secondo sinodo. Infatti le prime due sarebbero state due sedute diverse tenute a breve distanza di tempo dai componenti il concilio, sempre residenti a Roma. Soltanto adesso si trattava di un ritorno che dovevano fare nella città i vescovi che ne erano partiti dopo i tumulti seguiti alla seconda sessione. Ciò in contrasto con le osservazioni del GINETTI, *Il Sinodo Palmare*, ed. cit., pp. 561-562.

(3) BERTOLINI, *L'aristocrazia senatoria... in Congresso di studi Romani*, I, p. 469.

(4) *Acta synhod.*, ibidem, p. 419, ll. 15-16.

(5) *Acta synhod. Praeceptio regis IV*, pp. 420-422.

per i trascorsi incidenti, insistente per una rapida risoluzione del contrasto: vorrebbe essere la voce di una autorità superiore a tutte le contese, ma vi si ode fremere il disappunto di chi si sente incapace di dominare una situazione, che si intuisce sfuggente alla propria comprensione: « Neque enim tolerabile est neque hanc neglegentiam regiae civitatis amor quo tenemur admittit, ut rebus omnibus deo auctore pacatis sola tranquillitatem Roma non habeat » (1). E certamente doveva parer doloroso e intollerabile al potente re barbarico questo non riuscire a dominare la grande Città tanto venerata ed ambita, quella che egli con orgoglio quasi vanitoso continuamente chiama « urbs regia », « urbs nostra » (2), quasi a sancirne il possesso; eppure egli era riuscito provvidenzialmente a domare tutti gli altri contrastanti problemi del mondo occidentale: « rebus omnibus deo auctore pacatis ».

Questa « IV *Praeceptio regis* » è del 27 agosto; il sinodo fu ripreso subito dopo, probabilmente il 1° settembre, secondo la decisione di Teoderico, ma nella relazione degli Atti, che continua a mantenersi vaga e generica, non si trova la data dell'inaugurazione, anzi in verità non si parla neanche esplicitamente della riapertura del sinodo. Si ricorda invece come il pontefice sia stato ripetutamente invitato ad intervenire al giudizio, ma senza effetto: egli rispondeva che si era fin troppo umiliato, anche contrariamente ai termini consentiti dalle leggi canoniche: « mandatis canonibus se invitit cessisse » (3), ed era stato quasi oppresso dai pericoli. Conclusione: « dominum regem habere potestatem quod vellet faciendi: se interim iustitiae renitentem statutis canonicis non posse compelli » (4). In questa espressione a me sembra di notare quasi una protesta sottintesa, se non una larvata minaccia, di fronte ad una eccessiva intromissione di Teoderico nella faccenda e nello stesso tempo un trincerarsi dietro l'impugnabile difesa delle leggi canoniche, da lui profondamente conosciute e recisamente sostenute: il re poteva fare quel che voleva; egli, il pontefice, non poteva essere costretto dalle

(1) *Acta synhod.*, ibidem, p. 422, ll. 2-4.

(2) *Acta synhod.*, p. 419, l. 7, p. 420, l. 7, p. 422, l. 3, p. 424, l. 13.

(3) *Acta synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 429, l. 12.

(4) *Acta synhod.*, ibidem, p. 429, ll. 14-15.

leggi canoniche a comparire in giudizio. I laurenziani, quando sostengono che Simmaco, più volte (1) invitato a comparire davanti al sinodo, « nullum dignatus est dare responsum » (2), sembra a me che, volendo mostrare più ribelle e sdegnoso il suo contegno, finiscano invece col semplificarlo. Meno energico e compromettente il silenzio, che questo suo esplicito e categorico rifiuto di sottomettersi al sinodo voluto dal re.

Più grave ancora risulta la motivazione di tale rifiuto, riportata testualmente nelle parole di Simmaco dalla relazione, che presentarono i vescovi a Teoderico quando si trovarono nell'impossibilità di proseguire il giudizio. Il pontefice aveva dichiarato: « Primum ad conventum vestrum quando Romae venistis sine aliqua dubitatione properavi et *privilegia mea voluntate regia summi* et auctoritatem synhodo dedi, sicut habet ecclesiastica disciplina. Restaurationem ecclesiarum regulariter poposci: sed nullus mihi a vobis effectus est. Dehinde cum venirem, cum clero meo crudeliter demactatus sum. *Uterius me vestro examini non committo*. In potestate Dei est et domini regis, quid de me deliberet ordinare » (3). Questa sintesi chiara e stringata sopra i precedenti dello scisma dovette suonare un duro linguaggio alle orecchie di Teoderico. Prima la dichiarazione di aver abdicato ai propri privilegi per sottometterli alla volontà del re, seguita immediatamente dalla dichiarazione di aver egli solo, il pontefice, conferita autorità al sinodo, poiché egli solo ne aveva la potestà. Quindi la protesta diretta, precisa, energica, perché non gli erano stati restituiti i beni, che aveva richiesto, avendo il diritto di richiederli. Tale protesta, è evidente, non era rivolta soltanto al sinodo, ma anche a Teoderico, che tali beni teneva in custodia per mezzo del visitatore. Infine la categorica dichiarazione che non intendeva più sottoporsi al giudizio del

(1) Il *Fram. Laur.* sostiene che per tre volte Simmaco fu invitato a comparire in giudizio: « cum... iterum et tertio secundum regulas, ut ad synodalem conveniat audientiam, per antistites admonetur » (p. X, ll. 14-16). Nella relazione dei vescovi a Teoderico, tramandata dagli Atti, si afferma che il papa fu chiamato in giudizio per quattro volte: « quater consacerdotes nostros ex secunda synodo direximus, ut ad iudicium conveniret » (p. 422, ll. 25-26); vedi in proposito le osservazioni del CESSI, op. cit., pp. 179-180.

(2) *Fram. Laur.*, p. X, l. 16.

(3) *Acta Synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 423, li. 1-6.

sinodo. E tale rifiuto a chi era rivolto, se non a Teoderico, che il sinodo non soltanto aveva voluto, ma aveva fatto riunire di nuovo e insistentemente sollecitava a deliberare? E, come conclusione, l'invito al re a deliberare personalmente di fronte al cospetto di Dio, invito che alle mie orecchie suona proprio come una sfida. Che cosa sarebbe toccato a Teoderico, se non avesse riconosciuto papa Simmaco? Forse peggio ancora (1). Una scomunica solenne, come faranno in seguito i grandi pontefici medievali contro gli imperatori ribelli? E allora che cosa restava da fare a Teoderico? Riconoscere personalmente l'innocenza di Simmaco e l'infondatezza delle calunnie avanzate dai laurenziani? Ma questo sarebbe stato uno sconfessare troppo pubblicamente l'operato di coloro, alle cui accuse il re aveva, per lo meno, prestato orecchio. Forse poi Teoderico in verità si sentiva imbarazzato a deliberare in un campo così sfuggente e delicato, né voleva incorrere nelle inevitabili proteste e inimicizie. « Theoderich d. Gr. war zu klug, um das nicht zu durchschauen und sein Verhalten nicht darnach einzurichten » sostiene il Caspar (2). Del resto Teoderico, oltre che essere istintivamente prudente, doveva essere anche molto ben consigliato dai componenti latini della sua corte (3). Per tutto questo complesso di ragioni il re si trovò costretto a comportarsi, nei riguardi dello scisma, proprio come papa Simmaco desiderava che si comportasse. Quindi ai vescovi, che d'chiaravano di aspettare da lui il giudizio conclusivo, rispose: « non nostris iudicavimus de ecclesiasticis aliquid censere negotiis » (4). Eppure egli ci tiene a specificare come non si tratti di propria incompetenza giuridica, ma di una delicatezza e liberalità sua personale, poiché « si nos de praesenti ante voluissemus iudicare negotio, habito cum proceribus nostris de inquirenda veritate tractatu viam deo

(1) V. no. CHIARIMENTO, p. 207.

(2) CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, p. 99.

(3) E' molto probabile che, specialmente per le questioni ecclesiastiche, Teoderico abbia ricercato e seguito il consiglio dei dignitari latini, di cui si era circondato nella sua corte. Ciò è indirettamente affermato da lui stesso, quando dichiara che, se lo avesse ritenuto giusto, avrebbe potuto risolvere lo scisma personalmente « cum proceribus palatii mei » (*Acta Synhod.*, *Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 3-4). E' chiaro che non poteva alludere ai suoi consiglieri goti.

(4) *Acta Synhod.*, *Praeceptio regis*, p. 424. l. 16.

auspice potuissemus invenire iustitiae, quae nec praesenti saeculo nec futurae forsitan displicere potuisset aetati » (1): concetto che ribadisce ancora nell'Anagnostico, poich : « si mihi visum fuisset aut iustitiam habuisset, ut ego debuissim audire, cum proceribus palatii mei potueram tractare et iudicare, quomodo et deo placuisset et posteritati ingratum non fuisset » (2). E' vero che egli non dice soltanto « se mi fosse parso opportuno », ma aggiunge « se fosse giusto », per  ha cura di asserire subito dopo che la sua sentenza, quella che avrebbe potuto deliberare nell'interno del suo palazzo con i propri consiglieri, sarebbe stata accettata a Dio e non disapprovata dalla posterit . Sono questioni di principio che Teoderico ci tiene a chiarire, proprio come ha voluto chiarire le proprie papa Simmaco: e i due princip  non soltanto sono in lotta fra di loro, ma si escludono a vicenda. Simmaco e Teoderico, non potendo affrontarsi direttamente per opportunit  e per convenienza reciproca, lottano sordamente in nome di princip  generali, che sono tutt'altro che formule generiche: sono idealit  sostanziali e vitali. In base proprio a questi princip  Teoderico d  la risposta a tutte le incertezze manifestategli dai vescovi. Egli si rivela palesemente irritato per l'impaccio e la circospezione con cui il sinodo tratta la causa, per le sottigliezze dialettiche della discussione, per la lentezza della procedura;   sdegnato per la timidezza dei vescovi che evidentemente non hanno il coraggio di prendere una decisione. A lui interessa soprattutto che si ponga fine al contrasto e si riporti la pace e la concordia nella Citt  sconvolta dai tumulti: « hoc deliberatio vestra provideat, ut pax senatui, clero populoque Romano submota omni confusione reddatur, ne qu , post iudicium turba aut aliqua remaneat in civitate discordia » (3). Ogni altra preoccupazione   secondaria, superflua, anzi dannosa per Teoderico. Perciò all'osservazione dei vescovi che essi non potevano imporre al pontefice di presentarsi al sinodo contro la sua volontà, « quoniam ipsi per canones appellationes omnium episcoporum commissae sunt, et cum ipse appellat, quid erit faciendum? » (4) e che d'al-

(1) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 424, ll. 8-11.

(2) *Acta Synhod.*, *Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 3-5.

(3) *Acta Synhod.*, *Praeceptio regis*, p. 424, ll. 19-22.

(4) *Acta Synhod.*, *Relatio episcoporum ad regem*, p. 423, ll. 9-11.

tra parte non potevano giudicarlo assente, nè dichiararlo contumace, Teoderico insiste nel suo comando, tagliando corto alle incertezze e agli scrupoli: « ordinetis nec a nobis vestri expectetur forma iudicii, sed vos qualiter vultis, ordinate, sive discussa sive indiscussa causa proferte sententiam » (1). Così quando i vescovi, dopo avere minuziosamente descritti i vari tentativi di accomodamento fatti dal sinodo presso il clero dissidente e soprattutto presso il senato (2), rivelano, sfiduciati, la loro incapacità a persuaderli « quoniam calliditati saeculari sacerdotum simplicitas non sufficit » (3), il re severamente risponde: « nullius... personam ante oculos habeatis, quamvis, si vobis aliquis violenter vellet quae iniusta sunt imponere, remissis rebus vestris iustitiam custodiri debetis » (4) e più avanti: « ego non solum impono, sed etiam rogo, ut faciatis quae deus praecepit et quae legitis in evangelio et apostolo » (5). E' strana questa imposizione, o se vogliamo questa preghiera, a compiere il volere di Dio, a seguire i comandamenti del Vangelo e degli Apostoli in un giudizio contro il pontefice, rivolta a vescovi cattolici dal capo di uno stato laico, da un sovrano barbarico e per giunta eretico.

I vescovi avevano manifestato il loro grande disorientamento poichè si trattava di una procedura nuova, senza alcun precedente: « maxime quia causa nova est et pontificem sedis istius apud nos audiri nullo constat exemplo » (6); Teoderico risponde con una similitudine: « aliquando Aspari a senatu dicebatur, ut ipse fieret imperator: qui tale refertur dedisse responsum: — timeo, ne per me consuetudo in regno nascatur — ita dico, ut modo ne irascantur sancti

(1) *Acta Synhod., Praeceptio regis*, p. 424, ll. 17-18.

(2) *Acta Synhod., Relatio ep. ad reg.*, p. 423, ll. 16-21. Anche il *Fram. Laur.* dà notizia dei ripetuti tentativi di accomodamento avanzati da alcuni vescovi, evidentemente del partito intermedio o conciliativo: « aliquanti episcopi videntes nihil se in causa proficere clerum, qui discesserat a consortio Symmachi, semel atque iterum commonent, ut ad eum praetermisso revertatur examine » (p. X, ll. 17-19). Ma i laurenziani tennero duro: « qui se nequaquam hoc facere posse respondit, priusquam tantis criminibus impetitus discussione regulari vel absolvatur, si innocens fuerit, vel, si reus extiterit, a sacerdotio deponatur » (ibidem, ll. 19-21).

(3) *Acta Synhod., Relatio ep. ad reg.*, p. 423, ll. 23-24.

(4) *Acta Synhod., Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 14-16.

(5) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 425, ll. 18-19.

(6) *Acta Synhod., Relatio ep. ad reg.*, p. 423, ll. 12-13.

patres nostri: ne per eos, cum non discusserint et ita iudicaverint, consuetudo peccandi omnibus sacerdotibus generaliter detur » (1): maniera scherzosa ed espressiva per fare intendere sostanzialmente ciò: non temino i vescovi di apportare una innovazione nella procedura ecclesiastica, deliberando senza discutere: questa potrebbe tutt'al più ottenere l'instimabile vantaggio di alleggerire la sua lentezza cavillosa. Ma il re si riprende subito da questa facezia, per non sembrare irriverente verso il S. Concilio, e conclude con un'allusione, che è indiretto rimprovero a Simmaco: qualora si voglia discutere la causa, il papa sarà garantito da ogni attentato, perchè sarà difeso dai rappresentanti del re (2). Era questa infatti la parte debole nella motivazione simmachiana del suo rifiuto a comparire in giudizio: egli era stato assalito e malmenato, dunque non si fidava più a recarsi dinanzi al sinodo. Ma se il re offriva a lui garanzia contro ogni violenza, come poteva il papa non sentirsi sicuro? Forse però era proprio questo che Simmaco voleva evitare: trovarsi in balia dei rappresentanti regi: in tali condizioni egli non si sarebbe sentito libero, nè padrone dei propri atti. Forse anche non si fidava di loro, dato il contegno irriverente ed ostile che aveva tenuto il visitatore nominato dal re (3). E' chiaro ad ogni modo che su questo punto specialmente vi è contrasto evidente ed insolubile tra la volontà di papa Simmaco e quella di Teoderico, ed è questo in fondo il punto essenziale: si tratta nientemeno che del riconoscimento della competenza per il sinodo a deliberare. Mentre Simmaco si mostra ormai deciso a non riconoscere al sinodo il diritto di giudicarlo, Teoderico ribadisce il suo comando e chiarisce il suo atteggiamento in due documenti distinti, ma contemporanei e di tenore pressochè identico: la *Praeceptio regis* di risposta alla *Relatio episcoporum ad regem* (4) e l'*Anagnosticum regis* (5) accluso alla precedente, contenente i mandati per gli ambasciatori regi, scritti dal notaio sotto la dettatura del re, molto probabilmente da accludersi all'in-

(1) *Acta Synhod.*, *Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 23-26.

(2) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 425, ll. 27-28.

(3) ENNODIO, *Libellus pro synodo*, par. 82-91, ed. cit., pp. 60-61.

(4) *Acta Synhod.*, p. 424.

(5) *Acta Synhod.*, p. 425.

cartamento del sinodo, tra i cui atti infatti ci furono tramandati (1).

Di fronte alla insistenza di Teoderico perchè si venisse ad una rapida conclusione e, d'altra parte, di fronte al suo rifiuto di prendersi la responsabilità di una decisione, il sinodo si sentì perplesso e abbandonato. L'elemento più numeroso in seno al concilio, ed anche il predominante, era costituito da quella famosa maggioranza equilibrata e desiderosa di pace, la quale però si lasciava facilmente influenzare dagli atteggiamenti risoluti: infatti di fronte alle requisitorie dei laurenziani contro Simmaco nelle precedenti riunioni aveva lasciato capire di propendere al riconoscimento di alcune colpe imputate al pontefice, o almeno aveva lasciato che esse venissero documentate e stava per concedere che fossero discusse anche con mezzi illegali; poi l'intervento improvviso di Simmaco la disorientò; quindi il rifiuto reciso di Simmaco a comparire in giudizio le dette lo scrupolo di un processo senza precedenti e con procedura irregolare; infine si sentiva agitata dalla fretta assillante che il re imponeva ad una decisione. Le si richiedeva: « hoc deliberatio vostra provideat, ut pax senatui, clero populoque Romano submota omni confusione reddatur, ne qua, quod absit, post iudicium turba aut aliqua remaneat in civitate discordia » (2). Ma proprio questa era la grande difficoltà, quasi impossibile da superare. Non solo, ma si aggiungeva: « scribatis, nos enim hoc probabimus vos bene ordinare, si populo, senatui et clero pacem integram reddatis. Quod si minime feceritis, ostendetis vos uni parti favisse » (3). E l'assillo dell'imbarazzo doveva divenire sempre più inquietante per quella massa di sacerdoti, molti dei quali deboli, vecchi, disorientati, venuti da parti tanto lontane a costo di tanti pericoli (4), privi del fuoco eccitante delle passioni, animati soltanto dal loro buon senso e dalla loro buona

(1) MOMMSEN, *Acta Synhodi a. DI* (MGH, *Auct. ant.*, XII), Intr., pp. 416-418.

(2) *Acta Synhod. Praeceptio regis*, p. 424, ll. 19-22.

(3) *Acta Synhod., Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 12-14.

(4) *Acta Synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 426, ll. 1-10: « cum ex diversis provinciis ad urbem Romam convenire sacerdotes regia praecepisset auctoritas ». *Acta Synhod., Praeceptio regis III*, p. 420, ll. 2-3: « cum aliorum labore, aliorum permovemur aetate ».

volontà. Ma il buon senso rimane perplesso e disorientato di fronte al tempestoso accanirsi delle passioni e già aveva chiesto aiuto alla forza, confessando candidamente la propria impotenza. Ma spesso la forza è astuta e non vuole ingolfarsi in troppo intrigati gineprai, che potrebbero imprigionarla. E allora tocca ancora al buon senso di prendere le decisioni, armato della sua buona volontà. Ma il buon senso in genere non è eroico e le sue decisioni non sono mai conclusive. Ecco perchè i vescovi del sinodo decisero di non poter decidere, lasciando a Dio la cura di giudicare.

A questo punto la relazione dei vescovi diviene sempre più intrigata e caotica, nella gran confusione provocata dall'imbarazzo e dalla coscienza di non aver posto fine ai dissidii. Risaltano, qua e là, alcune espressioni chiare e vigorose, che però non sono personali, ma riecheggiano alle S. Scritture: « quia per nos illis Christus innotuit: non esse ovium lupi insidias praevidere, sed pastoris » (1). Dunque non si sentivano capaci di dominare una situazione pericolosa, nè competenti ad imporre un giudizio definitivo. « Et quicumque putantur rei et gravibus peccatis involuti, quamvis nullus est qui delicto careat, sicut Johannes testatur apostolus: — Si dicam, quod peccatum non habeo, mendax sum » (2). Perciò non assolsero pienamente Simmaco, nè lo proclamarono del tutto innocente (3). « Maxime cum omnem paene plebem cernimus eius communioni indissociabiliter adhaesisse, cuius nos non modica cura stimulabat, ne in aliquo laberetur errore » (4). Evidentemente si lasciarono influenzare dalla vasta popolarità di Simmaco, ricordando che il giudizio di Dio è espresso generalmente dalla grande massa del popolo semplice. Perciò conclusero: « Symmachus papa sedis apostolicae praesul ab huiusmodi propositionibus impetitus quantum ad homines respicit, quia totum causis obsistentibus superius designatis constat arbitrio divino fuisse dimissum, sit immunis et liber et Christianae plebi sine aliqua de obiectis obligatione in omnibus ecclesiis suis ad

(1) *Acta Synhod.*, Quarta synodus Palmaris, p. 430, ll. 11-12.

(2) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 430, ll. 16-18.

(3) Anche attraverso la difesa di Ennodio del resto Simmaco non è dichiarato perfettamente immune dalle accuse (*Libellus pro synodo*, par. 101-104, ed. cit., pp. 62-63).

(4) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 431, ll. 7-9.

ius sedis suae pertinentibus tradat divina mysteria » (1). Tale l'assurdità di questa paradossale deliberazione, la quale, assolvendo Simmaco per incompetenza dell'organo giudicante, in nome del sinodo negava il sinodo stesso. E così fu, proprio perchè nessuno ebbe il coraggio di giudicarlo, che la battaglia fu vinta da papa Simmaco, il quale soltanto, oltre alla propria vivace passione, aveva con sé la forza salda di un principio religioso e politico nuovo e vitale. La sua fu anche e soprattutto una vittoria indiretta su Teoderico, il quale aveva creduto, come somma autorità politica dell'Occidente, di poter investire un sinodo di gerarchie ecclesiastiche del potere di giudicare il pontefice.

Ma una decisione di tal genere non poteva di certo concludere definitivamente lo scisma. I dissidenti laurenziani rifiutarono di accettare la decisione di compromesso, dichiarando che non potevano riconoscere Simmaco se non fosse stato assolto secondo una procedura normale (2). Molti però dei laurenziani più tiepidi passarono a Simmaco, in base all'assoluzione concessa dal sinodo agli scismatici che si sottomettevano (3): rimasero i più accaniti, gli « electiores » (4), secondo il Frammento Laurenziano; e, sotto un certo aspetto, è probabile che fossero i migliori, poichè chi resiste di fronte alla disfatta è sempre di buona tempra. Essi allora si rivolsero accanitamente a colpire il punto debole nella posizione di papa Simmaco: i suoi rapporti col re Teoderico. In un libello *Adversus synodum absolutionis incongruae* (5), i laurenziani dimostravano come la decisione sinodale non soltanto non fosse valida per la mancanza di molti membri ed incoerente per la procedura, ma soprattutto

(1) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 431, ll. 11-15.

(2) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 19-25.

(3) *Acta Synhod.*, ibidem, p. 432, ll. 4-8.

(4) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 24-25: « clerus ergo et senatus electior, qui consortium vitaverat Symmachi... »; anche poco prima (p. X, l. 8) l'anonimo aveva dichiarato che gli « electiores antistites » non volevano che una causa di così grave importanza fosse giudicata senza esame.

(5) Il libello dei laurenziani non ci è pervenuto, ma ne conosciamo le argomentazioni attraverso la risposta compilata da Ennodio (*Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt*, ed. VOGEL, in *MGH, Auct. ant.* VII, N. IL, pp. 48-67), che ne riporta anche il titolo esatto (ibidem, par. 7, p. 49).

fosse in contrasto con le intenzioni e con le convinzioni del re, già persuaso della colpevolezza di papa Simmaco; inoltre i simmachiani erano accusati di aver respinto il visitatore inviato da Teoderico (1).

Intanto i laurenziani facevano ritornare da Ravenna Lorenzo, che si stabiliva saldamente a Roma (2), mentre il visitatore Pietro di Altino gli rilasciava i beni ecclesiastici avuti da Teoderico (3). E il re lasciava fare, non si capisce bene se per approvazione o per disinteresse o per prudenza o forse anche per debolezza. In nessun modo egli interveniva, nè prestava alla decisione del sinodo quell'appoggio, che già aveva promesso (4). Evidentemente non l'approvava. E i laurenziani intanto rinfocolavano tumulti, polemiche, disordini (5).

Allora vediamo come i simmachiani si adoperino per neutralizzare la forza aggressiva dei laurenziani, togliendo lo-

(1) Esamina le argomentazioni dei laurenziani e la difesa di Ennodio, cercando di precisare la politica religiosa di Teoderico, M. DU-
MOULIN, *Le gouvernement de Théodoric et la domination des ostro-*
goths en Italie d'après les oeuvres d'Ennodius, in *Revue historique*,
t. LXXVIII, pp. 1-7, t. LXXIX, pp. 1-22, Paris, 1902: t. LXXIX,
pp. 14-17.

(2) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 24-30: «clerus ergo et senatus electior...
petitionem regi pro persona Laurenti dirigit... ut ipse Romanae prae-
sideret ecclesiae, ubi dudum fuerat summus pontifex destinatus, quia
hoc canonibus esset adfixum, ut unusquisque illic permaneat, ubi
primitus esset consecratus antistitis, vel, si quibusdam commentis ex-
hinde remotus fuerit, eum modis esse revocandum». Come si vede,
anche i laurenziani tentavano di confondere Teoderico parlando di
canoni ecclesiastici, proprio come ne discutevano i simmachiani con
tanta autorevole precisione. Ma questi ultimi dovevano averne ben
più sicura padronanza: è certo che le motivazioni dei laurenziani ap-
paiono a questo punto molto confuse e sofistiche. Si immagini come
Teoderico dovesse sentirsi disorientato e impreparato di fronte a que-
sto linguaggio: è naturale perciò che egli abbia mantenuto il suo
prudente riserbo, lasciando che la tensione si esaurisse spontanea-
mente.

(3) ENNODIO, *Libellus pro synodo*, par. 88-89, ed. cit., p. 61.

(4) *Acta Synhod., Anagnosticum regis*, p. 425, ll. 12-13.

(5) *Lib. pont.*, I, pp. 260, l. 19 - 261, l. 7. *Fram. Laur.*, p. X,
ll. 31-33: «per quae tempora quae bella civilia gesta sint vel quanta
homicidia perpetrata, non est praesenti relatione pandendum». Tale
reticenza della fonte laurenziana, in così evidente contrasto con la
particolarizzata descrizione del *Liber Pontificalis* simmachiano, dimo-
stra come i laurenziani avessero la massima iniziativa dei tumulti e
delle violenze.

ro di mano l'arma più pericolosa: l'appoggio anche indiretto di Teoderico. Ma soprattutto si affannano a difendere il proprio comportamento i vescovi conciliativi, che hanno provocato l'assoluzione di Simmaco. Perciò Ennodio viene incaricato di rispondere al libello diffamatorio laurenziano per difendere il giudizio emanato dai vescovi, ma soprattutto per conciliare l'azione dei simmachiani con la volontà di Teoderico. Egli cerca di confutare le accuse del libello laurenziano: le identifica, le esamina, le ribatte, spesso le ritorce contro gli attaccanti stessi. E' un duello accanito e insidioso, in cui non sempre Ennodio riesce vincitore, poichè si trova di fronte avversari abilissimi e molto agguerriti (1). Anzi una cosa risulta evidente dalla faticosa lettura del libello: le accuse dei laurenziani, riportate spesso integralmente da Ennodio, suonano aspre e precise, si rivelano di una chiarezza singolare, in contrasto notevole con l'ambiguità tortuosa e sfuggente della polemica ennodiana.

I laurenziani avevano detto: « non omnes sacerdotes regis ad concilium adscivit auctoritas, nec omnes in iudicatione senserunt » (2) e poi avevano aggiunto: « testis est Romana civitas, si omnes episcopi senes et debiles conveniunt » (3) — Ennodio risponde obiettando che essi fingevano appositamente di confondere la verità: « quoscumque non evocavit scriptum principis, novis nexibus et actuum vectorum spiris causa pertraxit » (4) e che l'autorità del re non poteva far venire coloro che si sentivano troppo stanchi e vecchi per sostenere il giudizio: « ergo quia se aetate valentes et corpore inbecillos esse dixerunt, ipsi se ineptos iu-

(1) Lo stile di Ennodio è così oscuro e contorto, che troppo spesso ne riesce difficile e ambigua l'interpretazione. Dice a questo proposito il VOGEL (Introduzione alle opere di Ennodio, *MGH, Auct. ant.*, VII, p. III): « inter verba pervicacissima arte obcaecata id tamen elucet... ». Anche GEORG. BAESECKE nel suo recente lavoro (*Vor- und Frühgeschichte d. Deutschen Schrifttums*, I, Halle (Saale) 1940, p. 164) dà poco valore al Panegirico composto da Ennodio in onore di Teoderico, giudicandolo adulatorio, cortigiano e quasi incomprensibile, perciò privo di interesse. A me sembra poi che il *Libellus pro synodo* sia ancor più oscuro, intrigato e sfuggente, proprio per la difficoltà di persuasione in cui si dibatte la polemica ennodiana.

(2) ENNODIO, *Libellus pro synodo*, par. 9, ed. cit., p. 50.

(3) ENNODIO, *ibidem*, par. 12, p. 50.

(4) ENNODIO, *ibidem*, par. 9, p. 50.

dicio esse testantur, quoniam membrorum se dixerunt iam sustinere dispendia » (1). Inoltre i laurenziani insistevano con l'affermare che dai precetti del re la causa risultava ben conosciuta e che il sinodo non doveva istruire un nuovo processo, spostando i termini della questione (2). Allora Ennodio di rimando: « exhinc digressi bonarum rerum in rege laudatis affectum et colitis verbis innocentiam quam actibus ignoratis » (3). Più avanti poi con molta vivacità rappresenta l'abilissimo gioco, con cui i laurenziani avevano insidiato la posizione di papa Simmaco, costringendo con le loro accuse il re a indire il processo e nello stesso tempo rendendo impossibile la discolpa (4).

Ma la questione più scabrosa e inquietante era la controversia di Simmaco col vescovo di Altino, il visitatore nominato da Teoderico all'inizio del processo, che aveva fatto causa comune con i laurenziani. Qui la polemica diviene sottile, poichè l'argomento è delicato e basterebbe un'inezia per offendere Teoderico. Ma Ennodio sta bene in guardia e se la cava con molta abilità. Riproduce anzitutto, secondo il suo solito, l'obiezione dei laurenziani: « dicitis, laesum principem, quare adtributum visitatorem contra ecclesiasticas regulas prima volumus fronte discedere » (5). Ma, sostiene Ennodio, il re pose limiti ben severi al suo rappresentante: « mandati limitem fixit, quem nulla liceret transgressione violari » (6). Teoderico avrebbe voluto che il visitatore fosse causa di concordia e non fomite di contrasti: « non occasionem litis nec fomentum iurgii, sed causam voluit esse concordiae » (7). Ma furono i laurenziani ad avvolgere il vescovo di Altino nelle spire della loro perfida propaganda: « destinatus antistes ob ipsa complendae iussionis confinio oris vestri spiris abripitur et ad incentivum confusionis aptatur, qui paci militaturus advenerat » (8). Perciò Ennodio, dopo avere con grandi lodi esaltato la pura intenzione, la gene-

(1) ENNODIO, *ibidem*, par. 12, p. 50.

(2) ENNODIO, *ibidem*, par. 14, pp. 50-51.

(3) ENNODIO, *ibidem*, par. 15, p. 51.

(4) ENNODIO, *ibidem*, par. 38, p. 54.

(5) ENNODIO, *ibidem*, par. 82, p. 60.

(6) ENNODIO, *ibidem*, par. 83, p. 60.

(7) ENNODIO, *ibidem*, par. 83, p. 60.

(8) ENNODIO, *ibidem*, par. 88, p. 61.

rosa buona fede e quasi la semplicità ingenua di Teoderico, conclude in maniera ben poco convincente, ma molto astuta ed opportuna per la tesi del suo partito: « hanc visitoris vestro invidistis gratiam, aestimantes quia errorum vestrorum sectator esse desisteret, si reverendae passionis penetralia contigisset. *Ecce non habetis in regia auctoritate subsidium* » (1). Ennodio esce trionfante in questa esclamazione di giubilo, poichè crede di essere riuscito a strappare ai laurenziani l'arma più potente della loro polemica.

Nella seconda parte del libello, quando crede di avere esaurientemente confutate le accuse dei laurenziani, Ennodio accenna alla dottrina del suo partito: sfiora la teoria dell'infallibilità pontificia, ma sempre con molta cautela e circospezione, come se non volesse compromettersi, quasi temesse di offendere la suscettibilità di qualcuno. Egli del resto non esclude interamente la colpevolezza di Simmaco, ma insiste nel sostenere l'esclusiva competenza del giudizio divino nei riguardi del pontefice: « nolite Symmachum papam pressuris vestris iuvare: si reus est, mihi credite, cum cessaverit humanae inquisitionis ministerium, divinum mox succedit arbitrium » (2). Sono questi, come si vede, i principi sostenuti dai vescovi conciliativi nella decisione finale del sinodo. Ennodio è il loro portavoce: perciò conclude insistendo nell'invito alla concordia e alla sottomissione per ricondurre l'unità e la pace nella Chiesa sconvolta. A tale scopo ricorda l'assoluzione promessa agli scismatici pentiti, minaccia le pene infernali per i renitenti e chiude invitando i laurenziani a cessare la lotta in nome di quella grandezza di Roma, di cui essi si mostrano così ardenti sostenitori. Questo nel complesso il contenuto del verboso libello polemico ennodiano, di cui il succo si potrebbe condensare in

(1) ENNODIO, *ibidem*, par. 91, p. 61.

(2) ENNODIO, *ibidem*, par. 104, p. 63. Però contro le accuse dei laurenziani attaccanti la purezza e la integrità di papa Simmaco Ennodio reagisce con aspre e mordenti parole, che tendono a porre in rilievo l'ipocrita perfidia dei calunniatori: « inauditum sacrilegii genus est, quod mentitae religionis honore coloratis » (*ibidem*, par. 96-100, p. 62). A questo proposito inoltre Ennodio accenna i motivi predominanti della dottrina cattolica sulla santità dei pontefici: vedi le osservazioni del GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico secondo le fonti scritte e i monumenti*, trad. A. MERCATI, ed. A. BARTOLI, Roma, 1930, p. 34.

una frase eccezionalmente sintetica e conclusiva: « unde ex aperto constat, nulla vos extra praestantiam piissimi regis, quam frustra desideratis noxae copulari, exemplorum auctoritate fulciri » (1). Perciò ogni sua argomentazione è avvolta da una folta nube di lodi al piissimo re Teoderico, di cui esalta lo zelo, la mansuetudine, il rispetto degli interessi ecclesiastici, la mirabile discrezione, la generosità e la purezza delle intenzioni. Ciò, a dir la verità, suona piuttosto sgradevole e fastidioso, come tutte le adulazioni. Ma questa di Ennodio era forse meglio che adulazione: potrebbe essere stata abile tattica politica, rivolta ad irretire e paralizzare gli avversari con le stesse fila che essi avevano tramato, tendente a dissipare ogni diffidenza di Teoderico verso i seguaci di papa Simmaco, a smorzare ogni suo risentimento.

Quindi, a considerarlo attentamente, il libello di Ennodio non è tanto una esaltazione di Simmaco e delle sue teorie, ma piuttosto una difesa di quella maggioranza conciliatrice del sinodo, che aveva creduto di risolvere ogni divergenza con una soluzione di compromesso. Ma in realtà i compromessi non soddisfano nessuna delle parti contendenti. Così, mentre papa Simmaco doveva personalmente ribadire i principî da lui sostenuti perchè non fossero sminuiti (2), i laurenziani puntavano i loro attacchi proprio contro quei vescovi conciliativi, i quali avevano accettato la convocazione regia del concilio, si erano tenuti in contatti diretti con Teoderico durante le drammatiche fasi del dibattito, ma poi, aderendo alla decisione finale di compromesso, avevano in realtà desautorato il sinodo e, per conseguenza, lo stesso Teoderico, che l'aveva riunito ed invitato a deliberare. I rappresentanti più influenti di tale corrente (che, con linguaggio parlamentare, potremmo chiamare del centro) erano quei Lorenzo di Milano e Pietro di Ravenna, i quali non avevano mai aderito in pieno al programma di papa Simmaco, tanto che i laurenziani li avevano considerati per un certo tempo come da lui dissidenti e, dopo il loro ultimo adattamento, quasi come traditori del partito di opposizione (3). Perciò Ennodio, nella sua difesa, deve darsi

(1) ENNODIO, *ibidem*, par. 82, p. 60.

(2) A tale scopo egli riunisce il sinodo del 502 (*Acta Synhod., MGH, Auct. ant.*, XII, pp. 438-455).

(3) Vedi nota 3, p. 176.

molto da fare per sostenere i loro principi, per chiarire il loro contegno e liberarli da ogni accusa e sospetto: questo non soltanto quando parla direttamente dell'argomento (1), ma lungo tutto il libello polemico, la cui impostazione ed il cui titolo (2) rivelano chiaramente per quale scopo sia stato composto. Eppure gli argomenti di Ennodio risultano piuttosto sbiaditi, generici e spesso poco convincenti: ad esempio, con tutta la sua eloquenza, non riesce a persuaderci che sia infondata l'accusa dei laurenziani, in base alla quale Pietro e Lorenzo per un certo periodo: « a communione papae se suspendisse » (3), molto più che ci torna alla memoria l'appello da loro indirizzato a Teodorico durante la sospensione del sinodo (4). In quella lettera i nomi di Pietro e di Lorenzo figuravano accanto a quello di Marcelliano, vescovo di Aquileia. Ma a quest'ultimo non fa cenno Ennodio nel suo libello, poichè il vescovo di Aquileia, forse più coerente, non aderì alla decisione di compromesso, ma, dopo lo scioglimento del sinodo, si schierò apertamente col partito laurenziano (5): il suo nome infatti non si trova neanche fra i firmatari del sinodo palmare.

(1) ENNODIO, *ibidem*, par. 77-78, pp. 59-60.

(2) Il libello è intitolato: *Adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt*. Nella parte introduttiva (par. 1-8, pp. 48-49) Ennodio individua gli attaccanti e chiarisce i termini della difesa.

(3) ENNODIO, *ibidem*, par. 77, p. 59.

(4) La *Praeceptio III regis* dà risposta all'appello dei vescovi rimasti a Roma è indirizzata: « dominis sanctis et venerabilibus patribus Laurentio, Marcelliano et Petro et cunctis episcopis in urbe residentibus » (*Acta Synhod.*, ed. cit., p. 419, ll. 3-4). E' bene osservare a questo proposito come la scritta tanto discussa posta in fondo alla *Praeceptio III regis* (Reg. relt. senatus vel Marcellini episc. cum ceteris), comunque vada interpretata, ci pone in risalto Marcelliano come esponente di un gruppo di vescovi, che, insieme al senato, si rivolse di nuovo a Teodorico. Non è da escludersi che a tale gruppo appartenessero anche Lorenzo e Pietro, i cui nomi figuravano già accanto a quello di Marcelliano nel primo indirizzo rivolto a Teodorico. Orbene questo rivolgersi insistentemente ad una autorità laica d'accordo con un organo del governo civile di Roma risente chiaramente dei metodi laurenziani.

(5) Alla morte di Marcelliano Ennodio scrive esultante a papa Simmaco: « agnoverunt adversarii sedis vestrae quo propugnante vincantur: quod proxime de Aquileiensi redemptor noster persona reseravit » (ep. 4, 29, *MGH, Auct. ant.*, VII, pg. 150, N. CLXVI). Ma, per lumeggiare la personalità di Ennodio, è interessante mettere a

Così, del resto molti altri argomenti opposti dai laurenziani non possono dirsi davvero privi di fondamento e specialmente l'accusa che, con la sua decisione finale, il sinodo era caduto in evidente contraddizione con se stesso: « si vera est episcoporum adsertio, sedis apostolicae praesulem minorum numquam subiacuisse sententiae, cur ad iudicium districta conventionem productus est? » (1). Inoltre implicitamente gli assollutori di papa Simmaco avevano ingannato e quasi giocato lo stesso Teoderico: « cur ad principem convenistis si audiri non licebat impetitum? » (2); « cur a principe, quae in praefato negotio scripta sunt dicimus postulata? » (3). Aderendo alla conclusione del sinodo, Pietro e Lorenzo avevano sancito in realtà la teoria simmachiana, la quale categoricamente affermava la immunità del pontefice, « qui nunc in sede apostolica quasi in quadam arce constitit » (4). A questo principio opponevano invece i laurenziani: la sovranità del sinodo, la sua giurisdizione anche contro il papa, l'efficacia e la legittimità dell'intervento civile, autorizzato alla nomina del visitatore. Contro tali obiezioni non era facile rispondere esaurientemente: perciò Ennodio si sentiva molto imbarazzato a trovare argomenti convincenti e stentava a riuscire persuasivo. Da ciò forse la confusione e il fastidio del suo pomposo libello e la difficoltà interpretativa della sua turgida prosa, a volte quasi intraducibile. Soprattutto preoccupato e come affannato egli ci appare nel suo disperato tentativo di eliminare il dubbio che esista contraddizione tra la devozione all'autorità regia e l'adesione alla comunione di Simmaco; egli sente che è questo il punto più scottante e difficilmente confutabile delle accuse laurenziane. E allora, non potendo convincere né essere chiaro, egli lancia invettive contro gli avversari, mentre si esalta in divagazioni adulatorie per il re, oppure se la cava con sottigliezze sofistiche.

confronto tali espressioni con quelle della lettera indirizzata ad Avito, in cui il diacono ligure si mostra molto addolorato per la morte di Marcelliano: « retinet adflictionem mens de tanti decessione pontificis » (ep. 4, 31, ed. cit., p. 151, N. CLXVIII).

(1) ENNODIO, *Libellus pro synodo*, par. 32, p. 53.

(2) ENNODIO, *ibidem*, par. 27, p. 52.

(3) ENNODIO, *ibidem*, par. 53-54, p. 56.

(4) ENNODIO, *ibidem*, par. 36, p. 54.

Tale l'atteggiamento dei simmachiani, o per lo meno di quella schiera di vescovi concilianti, i quali per debolezza, per mancanza di carattere o per sincero desiderio di pace avevano provocato quasi inavvertitamente il trionfo non soltanto della persona di Simmaco, ma soprattutto della sua dottrina. Ma papa Simmaco non spostò di un pollice la sua politica durante questo furioso imperversare dello scisma, nè mutò la sua risolutezza. Mentre il Frammento Laurenziano insinua che ambedue i partiti « pro suis studiis regale praesidium saepe deposcunt » (1), egli invece, sentendosi ormai moralmente padrone della situazione, non attendendo da nessuno appoggio o riconoscimento, indice solennemente, di sua iniziativa e non per incarico di autorità estranee, un nuovo sinodo per riorganizzare la gerarchia ecclesiastica e per sancirne l'autonoma disciplina interna. Dall'argomento, preso in discussione in questo sinodo, si rileva quale delle accuse rivolte dai laurenziani contro Simmaco fosse la più grave ed insidiosa: la violazione di un cosiddetto decreto, emanato nel 483, che vietava l'alienazione dei beni ecclesiastici sotto pena dell'anatema (2). Di tale decreto si trova notizia in una « scriptura » contenente una dichiarazione del prefetto del pretorio, il patrizio Basilio, rappresentante anche del re Odoacre, il quale, appoggiandosi ad una « admonitio » del defunto papa Simplicio, affermava tra l'altro che non si poteva procedere ad elezione pontificia « sine nostra consultatione » (3). I laurenziani erano riusciti ad accludere tale « scriptura » tra i libelli accusatori contro papa Simmaco

(1) *Fram. Laur.*, p. X, l. 34.

(2) *Fram. Laur.*, p. IX, ll. 24-25: « quod contra decretum a suis decessoribus observatum ecclesiastica dilapidasset praedia et per hoc anathematis se vinculis inretisset ». Ma papa Simmaco rettifica personalmente il valore di questo « decretum », che egli però chiama col nome generico di « scriptura »: « dixerunt inter alia scripturam quam inlustris memoriae Basilium quasi pro ecclesiastico amore substantiae conscripsisse, in qua nullus Romanae ecclesiae nec interfuit nec subscripsit antistes, per quem potuisset sortiri legitimam firmitatem » (*Acta Synhod.*, p. 444, ll. 9-12).

(3) Papa Simmaco fece leggere per intero la « scriptura » davanti al sinodo dal diacono Ormisda (*Acta Synhod.*, pp. 445-446); vedi anche PICOTTI, art. cit., cap. I, pp. 363-378.

nel concilio del 501 (1): secondo il Picotti, per ingraziarsi Teoderico e per giustificare il proprio atteggiamento di custodi del patrimonio ecclesiastico, che dicevano manomesso da papa Simmaco (2). Questi, nel sinodo del 502, prende in esame la « scriptura » per provarne l'illegalità. Infatti, dopo il decreto del sinodo del 501, non vi era più bisogno di discutere le accuse avanzate dai laurenziani, le quali erano state annullate e respinte, se non confutate. Si trattava invece di condannare i metodi dei laurenziani, i quali si erano serviti di documenti privi di valore legittimo; nello stesso tempo si coglieva l'occasione per sancire solennemente i principi della teoria simmachiana. In questo senso il sinodo del 502 va considerato come la prosecuzione di quello riunito da Simmaco nel 499. Questo infatti aveva provveduto alla elezione del pontefice, l'altro liberava la Chiesa da ogni intromissione laica: ambedue tendevano a purificare la Santa Sede dall'intrigo e dalla corruzione. Perciò, di fronte all'interruzione del vescovo di Todi, Cresconio, il quale protestava contro la prima asserzione della « scriptura », quella relativa all'elezione del pontefice, il sinodo non discusse nè deliberò (3); evidentemente perchè considerava già risolta ed esaurita tale questione dal sinodo del 499. Vi fu invece discussione e anche divergenza formale per l'anatema minacciata da Basilio contro gli ecclesiastici dilapidatori del patrimonio della Chiesa. Mentre i simmachiani Cresconio di Todi, Massimo di Blera e Stefano di Venosa affrontavano la questione di principio, protestando vigorosamente poichè il potere laico aveva ardito « anathema in ordine ecclesiastico dictare » (4) i vescovi conciliativi Lorenzo di Milano, Pietro di Ravenna, Eulalio di Siracusa preferivano contestare la validità del documento in quanto mancava la firma non soltanto del papa,

(1) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 11-12: « tandem constituit, ut libellus, quem offerebant accusatores Symmachi, susceptus inter gesta sollemniter panderetur ».

(2) PICOTTI, art. cit., p. 367.

(3) *Acta Synhod.*, p. 445, ll. 11-15.

(4) Notevole soprattutto il linguaggio risoluto e ardito del vescovo Massimo, il quale conclude interrogando direttamente il sinodo: « dicite: vobis quid videtur? de me licuit laico legem dare? sancta synodus dixit: non licuit » (*Acta Synhod.*, p. 446, ll. 7-13).

ma anche di ogni altro vescovo metropolitano (1). Ancora dunque si rivelava un sordo contrasto fra i seguaci veri della teoria simmachiana e i vescovi conciliativi, che tentavano di velarla o almeno di non esprimerla troppo categoricamente. E a chi temevano di dispiacere questi ultimi? Al partito laurenziano, da cui si erano ormai completamente distaccati e che li accusava come traditori? E' poco probabile. Ma piuttosto non tentavano essi, con abile tattica diplomatica, di eludere la precisione di un'accusa, la cui chiarezza poteva spiacere a qualcuno, che era abbastanza potente per intimorirli, ma piuttosto impreparato dialetticamente per poter ribattere e disciogliere i loro cavilli? E' certo che Teoderico non si servì della « scriptura » per dirigere la sua azione nei confronti di papa Simmaco, è molto probabile anzi che egli non l'abbia neppur conosciuta, come ritiene il Picotti (2) ma, una volta venutone a conoscenza per mezzo dei laurenziani, non poteva trovare troppo gradevole sentir sentenziare che l'atto di Basilio era dichiarato nullo « ne in exemplum remaneret praesumendi quibuslibet laicis quamvis religiosis vel potentibus in quacumque civitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quorum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a deo cura commissa docetur » (3). Era questo che avevano tentato di evitare i vescovi conciliativi ed era questo invece che intendeva precisare papa Simmaco: perciò lo fece decretare dal sinodo. Io non credo infatti che, attraverso quelle parole piuttosto indeterminate, si debbano individuare soltanto i senatori, dominanti a Roma, o, nelle città minori, i componenti la curia

(1) Involuto e come circospetto il linguaggio di Lorenzo, Pietro ed Eulalio, ciascuno dei quali ripete: « *maxime* cum nec papa Romanus subscripserit nec alicuius secundum canones metropolitani »; « *maxime* quia in ea nullus praesul sedis apostolicae interfuisse vel propria subscriptione firmasse monstratur »; « *deinde*, quod nullius praesulis apostolicae sedis subscriptione firmata docetur » (*Acta Synhod.*, pp. 447, l. 6 - 448, l. 4).

(2) PICOTTI, art. cit., p. 367.

(3) La sentenza sinodale era emanata in base alle osservazioni avanzate da tutti i vescovi e i nomi di Lorenzo, Pietro ed Eulalio figuravano per primi insieme a quelli di Cresconio, Massimo e Stefano (*Acta Synhod.*, p. 448, ll. 6-13). Come si vede, i vescovi del centro, malgrado la loro cauta circospezione, finivano con l'essere trascinati all'accettazione totale e precisa della dottrina simmachiana.

municipale, come ritiene il Picotti (1): anche questi sicuramente; anzi, se si vuole, soprattutto questi; ma non soltanto questi. Appositamente è detto nel documento « quibuslibet laicis »: tutti i laici, chiunque essi fossero, religiosi o potenti, in qualsiasi città si trovassero, in qualsiasi modo tentassero di agire. Questo era un avvertimento chiaro e generale, specialmente quando si pensi che il sublime ed eminentissimo Basilio non era soltanto patri-zio e prefetto del pretorio, ma anche rappresentante di re Odoacre (2); e ciò che era stato venti anni prima, quasi in embrione, re Odoacre, ora, con ben altra efficienza e con più ampio consenso, lo era divenuto re Teoderico, tanto più pericoloso, quanto più potente. Dunque il fermo era messo e con decisione, pur se tutti gli avversari non erano individuati: essi erano genericamente, ma inequivocabilmente, avvertiti, anche se non chiamati per nome.

Simmaco poi alzava chiara la voce perchè fosse bandito ogni sospetto sulla sua integrità: « ut agnoscant omnes, quos in me vanus furor excitavit, nihil me magis studere, quam ut saluum esse possit quod mihi est a deo sub dispensatione commissum » (3) e stabiliva incrollabile la legge ecclesiastica, perchè impegnasse anche i suoi successori (4).

Il concilio del 502 dovette accrescere vigore al partito simmachiano e soprattutto dovette sollevare il prestigio del pontefice ben più efficacemente che non la verbosa polemica di Ennodio. Si sente ancora l'eco della risonanza, che le forti parole di Simmaco devono aver suscitato fra i contemporanei, nel commento dell'anonomo suo biografo (5). Con eloquente semplicità egli dichiara: il papa ha deliberato, perchè non abbiano valore i decreti emanati da laici sulle cose ecclesiastiche, per quanto siano stati fatti ed ordinati a favore della Chiesa.

(1) PICOTTI, art. cit., pp. 367-370.

(2) *Acta Synhod.*, p. 445, ll. 1-3: « sublimis et eminentissimus vir praefectus praetorio atque patricius, agens etiam vices praecellentissimi regis Odovacris Basilius ».

(3) *Acta Synhod.*, p. 448, ll. 17-18.

(4) *Acta Synhod.*, pp. 448-451: solenne e vibrante di forza consapevole è questo discorso pronunciato da papa Simmaco a chiusura del sinodo del 502.

(5) *Vitae Romanorum pontificum. De Symmacho* (MURATORI, *Rev. It. script.*, t. III, p. II, Mediolani 1734, col. 44, C).

Eppure, quando papa Simmaco decretava con tanta energia fondando le basi della teocrazia pontificia medievale, non può dirsi davvero che egli fosse materialmente libero e padrone della situazione. Asserragliato a S. Pietro, mentre Lorenzo era in possesso di molte chiese titolari di Roma ed a S. Paolo veniva dipinto il ritratto dell'antipapa nella serie dei pontefici (1), circondato da un popolo tumultuante, osteggiato dalla massima parte del senato (2), egli può essere considerato piuttosto come un prigioniero, che come un pontefice sovrano. Tuttavia il suo credito si diffondeva anche nelle terre più lontane e la sua dottrina si imponeva rapidamente.

I vescovi della Gallia esprimevano la loro adesione non soltanto alla persona di papa Simmaco, ma soprattutto alla sua teoria, per mezzo del loro più insigne rappresentante: il vescovo Avito di Vienne (3). Questi, con una lettera ufficiale si rivolgeva ai senatori Fausto e Simmaco, manifestando anzitutto la sua disapprovazione perchè il pontefice fosse stato accusato di fronte ad una autorità dello stato laico (4) quindi la sua lode e la sua approvazione perchè il concilio, riconosciuta la propria illegale temerità, si fosse rifiutato di pronunciare un giudizio proprio, affidando la causa alla giustizia divina (5).

Intanto i laurenziani perdevano di efficacia man mano che crescevano di accanimento. Mentre essi furiosamente attizzavano violenze e tumulti e sembravano padroni della forza laica, aristocratica e popolare, di Roma (6), i simmachiani invece, meglio preparati e più consapevoli, dominavano la lotta dei principî. Essi venivano compilando tutta

(1) GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma, 1930, pp. 34-35.

(2) *Lib. pont.*, I, pp. 260, l. 19 - 261, l. 7.

(3) ALCIMI ECDICII AVITI, *Viennen. ep.*, *Opera quae supersunt* (ed. R. PEIPER, *MGH, Auct. ant.*, t. VI, p. II, ep. XXXIV, pp. 64-65).

(4) AVITI, *ep. cit.*, p. 64, ll. 17-19: « intelligimus tamen sanctum Symmachum papam, si saeculo primum fuerat accusatus, consacerdotum horum solacium potius adsciscere quam recipere debuisse iudicium ».

(5) AVITI, *op. cit.*, p. 64, ll. 23-26: « quod synodus ipsa venerabilis laudabili constitutione prospiciens causam, quam... paene temere suscepit inquirendam, divino tutius servavit examini ».

(6) PICOTTI, *art. cit.*, pp. 367-368.

una serie di falsi a sostegno della loro tesi predominante: « summa sedes a nemine iudicatur » (1); tra questi notevole soprattutto quel « Constitutum Silvestri » (2) in cui si fa condannare da un sinodo solenne, riunito da papa Silvestro, partecipante l'imperatore Costantino dopo la sua conversione, qualsiasi laico ardisca muovere accusa contro un chierico « nisi sub idoneos testes [lacuna] viros iustos, religiosos, Deum timentes et Christum praedicantes non inlitterati, quorum filios habeat uxoratos et nepotes et filias iam nuptum traditas » (3). Particolari minuziosi e forse ingenui, in un latino non certo classico e corretto, attraverso i quali trapela che l'allusione è diretta particolarmente ad un laico non ortodosso (4), senza cultura, la cui mancanza di figlioli maschi e di figlie sposate offre poco affidamento di attendibilità, come poca garanzia per la continuità della famiglia. E' per lo meno strana la coincidenza con le caratteristiche di Teoderico (5).

Ma Teoderico osservava la lotta senza parteciparvi di persona, pronto ad intervenire soltanto quando la crisi acuta dello scisma fosse stata spontaneamente superata e se ne fosse esaurita la violenza.

Il Vogel, nella sua introduzione agli scritti di Ennodio (6), osserva l'alternarsi dei consoli delle diverse fazioni, ritenendo che la variazione derivi dall'appoggio accordato successivamente da Teoderico ai due partiti contrastanti; perciò suppone il re favorevole ai simmachiani nel 502, quando fu console Avieno, figlio di Fausto, poi incline ai laurenziani nel 504, quando divenne console Cetego, figlio di Probino (7). Sembra invece più probabile che Teoderico non

(1) Sono i cosiddetti Apocrifi Simmachiani (vedi DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, Introduzione, pp. CXXXIII-CXL).

(2) DUCHESNE, *Lib. pont.*, Intr., p. CXXXIV.

(3) DUCHESNE, *Lib. pont.*, Intr., p. CXXXIV, col. II, nota 1.

(4) Non è improbabile che anche nel *Constitutum* la parola « religiosus » sia usata nel senso di ortodosso o cattolico e contrapposta ad eretico o ariano, come l'interpreta il Picotti nella deliberazione sinodale del 502 (PICOTTI, art. cit., p. 369, no. 34).

(5) Riguardo alla mancanza di cultura di Teoderico, vedi R. CESSI, *Theodericus inlitteratus*, in *Misc. di studi critici in onore di V. CRESCINI*, Cividale, 1927.

(6) MGH, *Auct. ant.*, VII, Intr., p. XVI.

(7) CASSIODORI SENATORIS *Cronica* (MGH, *Auct. ant.*, XI), p. 160, N. 1341, 1343.

sia intervenuto con azione diretta a sostenere l'uno o l'altro contendente, altrimenti non si spiegherebbero le variazioni e l'inefficacia della sua attività: se Teoderico avesse davvero voluto intervenire apertamente, lo avrebbe fatto con coerenza e vigoria ben più costruttive. Egli al contrario credette più opportuno mantenersi estraneo ed attese, lasciando che la lotta si esaurisse spontaneamente; sorvegliava intanto la scena politica, lasciando che i partiti spiegassero liberamente la loro irruenza: perciò sceglieva per il governo gli esponenti delle forze predominanti. Finchè, verso il 506, il partito simmachiano si rivelò palesemente il più forte e il più saldo (1). Teoderico allora accolse favorevolmente la missione del diacono Dioscuro di Alessandria, il quale, a nome di papa Simmaco, protestava per le condizioni insopportabili in cui si trovava la città di Roma (2). Era allora questore Fausto, capo del partito simmachiano (3), e console Messalla, figlio dello stesso Fausto (4). Ma soltanto nel 507 Teoderico dette ordine esplicito al senato perchè fossero restituite le chiese titolari, usurpate da Lorenzo, e in tal modo riconobbe ed appoggiò i decreti del sinodo palmare (5). Allora Ennodio accettò, tutto esultante, l'incarico di scrivere al papa la lettera di felicitazioni per la fine dello scisma (6). Ma appare un po' strana questa lettera uf-

(1) Conserviamo di quest'anno la lettera di sottomissione del diacono Giovanni, dalla quale veniamo a conoscere come papa Simmaco avesse scomunicato l'antipapa Lorenzo e il visitatore vescovo di Altino, imponendo esplicitamente il loro anatema nella formula di giuramento sottoscritta dagli scismatici che ritornavano alla sua comunione (THIEL, *Ep. Rom. pont.*, II, *Libellus Johannis diaconi, quem obtulit sancto papae Symmacho*, p. 697).

(2) *Fram. Laur.*, ed. cit., p. X, ll. 34-39; vedi anche CESSI, op. cit., pp. 226-228.

(3) Così ritiene il VOGEL (Intr. alle opere di Ennodio, *MGH, Auct. ant.*, VII, p. XVI), per quanto però le sue argomentazioni non siano interamente persuasive.

(4) CASSIODORI SENATORIS *Cronica*, ed. cit., p. 160, N. 1346.

(5) THIEL, *Ep. Rom. pont.*, II, *Praeceptum sive lex data a... rege Theoderico contra illos sacerdotes qui substantiam Ecclesiae iure directo aut vendere aut donare praesumunt*, pp. 695-696: « et licet post venerabilem synodum ad huiusmodi decreta vestra sufficiat ordinatio sola iudicii, tamen pro vestra huiusmodi praesentibus oraculis dedimus consultatione responsum ».

(6) ENNODIO. *Ep. « In Christi signo »*, ep. 9, 30, ed. cit., pp. 318-319, N. CDLVIII.

ficiale, indirizzata dal diacono ligure, nel segno di Cristo, al pontefice vincitore: più che espressione di gaudio, più che tributo di devozione, è un invito a glorificare l'opera del grande Teoderico, il quale « quod vix veteres principes praesentiae suae sudore potiti sunt, hoc semper regis nostri brevi procuravit epistula » (1). Vibranti ed enfatiche germogliano le esaltazioni di Teoderico in questa lettera, che è forse la premessa dell'ampoloso *Panegiricus dictus Theoderico* (2): « sed cur beatitudinem vestram praeiudicio diffusi sermonis anticipem? » (3). Sembra quasi che Ennodio voglia persuadere papa Simmaco dei vari meriti del re ostrogoto, dei benefici da lui ricevuti, ed eccitarlo alla riconoscenza. Eppure sorge istintiva una piccola obiezione a tutte le entusiastiche adulazioni di Ennodio. Perchè, se bastava tanto poco, Teoderico non si decise prima a scrivere quella « brevis epistula » miracolosa? Avrebbe potuto evitare tante lotte e tante sofferenze. Avrebbe potuto forse anche facilitare e snellire la propria politica, così delicata e complessa. Ma in realtà qualche tempo prima, quando ancora furiosa ferveva la lotta, molto probabilmente la parola di Teoderico non sarebbe stata ascoltata. Questo il re aveva intuito chiaramente e, per mantenere intatto il suo prestigio, aveva atteso in disparte, tenendo d'occhio la situazione. Questo doveva averlo direttamente sperimentato Ennodio, perciò moltiplicava il suo zelo adulatore. Ma soprattutto papa Simmaco doveva aver ben capito come, all'intervenire di Teoderico, la crisi acuta dello scisma poteva ormai dirsi superata. Doveva sentirlo inoltre anche la massima parte dei laurenziani: perciò l'antipapa Lorenzo, del resto già stanco della lotta, non faceva nessuna rimostranza all'ordine di Teoderico e si ritirava spontaneamente a vita contemplativa (4). Soltanto Festo ancora attizzava i separatismi e pochi con lui mantenevano resistenza (5); ma era più ormai

(1) ENNODIO, ep. cit., p. 319, par. 6.

(2) ENNODIO, ed. cit., pp. 203-214, N. CCLXIII.

(3) ENNODIO, Ep. « In Christi signo », p. 319, par. 8.

(4) *Fram. Laur.*, p. X, ll. 39-42.

(5) Secondo il *Fram. Laur.* Teoderico avrebbe inviato a Festo l'ordine di cessare la lotta: « regis animus delinitus patricio Festo praecepta dirigit admonens, ut omnes ecclesiae tituli Symmacho refoventur et unum Romae pateretur esse pontificem » (p. X, ll. 37-39);

puntiglio d'onore, ostinazione di risentimenti, che vera forza di opposizione. La loro propaganda non faceva più presa. Gli animi erano stanchi di una lotta, che sostanzialmente era superata. I principî di Simmaco erano riusciti vincitori, anche se la sua persona continuava ad essere contrastata, più o meno sordamente (1).

Da questo intervenire di Teoderico soltanto all'esaurirsi dello scisma, da questo suo riconoscere ufficialmente il partito vincitore solamente quando le opposizioni si erano intimamente svigorite, possiamo ritrovare la chiave di tutto l'atteggiamento del re ostrogoto: prudenza e circospezione di fronte ad un contrasto, di cui gli sfuggivano i moventi più intimi ed attivi. Ma dentro l'eccessiva prudenza vi è sempre un tarlo segreto di debolezza. Infatti, di fronte a quel dibattito colossale, Teoderico si sentiva istintivamente debole, poichè ne era incompetente. In realtà, durante lo scisma laurenziano, si fanno la guerra due concezioni diverse della vita politica: antica l'una per lunga tradizione di grandezza passata, nuova e giovane l'altra e turgida di potenza futura. La Chiesa Romana, personificata da papa Simmaco, andava acquistando la consapevolezza del suo prossimo grandioso compito storico, che la portava a raccogliere e modernizzare le eredità dell'antico mondo universale latino; mentre i laurenziani lottavano accanitamente in nome della dottrina laico-imperialistica della vecchia Roma e cercavano vanamente di rinsanguarne l'esausta vitalità facendo capo alla forza barbarica di Teoderico. La loro dottrina non può definirsi giusta o iniqua: era semplicemente antistorica e perciò destinata a fallire. Teoderico si trovò in mezzo a questo formidabile cozzo con il suo grande sogno, generoso ma primitivo, di un possente regno, o meglio di un impero, goto-romano, da contrapporsi prima o poi al decadente

ma l'ostilità non sarebbe cessata fino alla morte di Simmaco: « Symmachum vero postmodum quamvis victorem de multis rebus fama decoloravit obsenior... pro quibus rebus usque ad finem vitae eius ecclesia Romana in schismate perduravit » (p. X, ll. 42-46).

(1) La convinzione che la lotta fosse ormai diretta soltanto contro la persona di Simmaco doveva essere diffusa alla corte di Teoderico. Ciò risulta dalle parole esultanti, con cui Cassiodoro Senatore salutò l'anno 514, quando morì papa Simmaco (MGH, *Auct. ant.*, XI, p. 160, N. 1356).

(almeno in apparenza) impero bizantino d'Oriente. La Chiesa Romana era per lui uno strano meccanismo assai ben congegnato, malgrado l'inquietudine apparente, assai utile per mantenere i popoli calmi e sottomessi alla pubblica autorità. Ed era tutto quello che le domandava (1). Che essa avesse un suo autonomo corpo mistico spiritualmente attivo ed indipendente, che avesse un suo proprio compito storico da assolvere, tutto questo doveva inevitabilmente sfuggire a Teoderico, come del resto sfuggì anche in seguito al suo più intimo consigliere Cassiodoro. Egli credette di poter fare della Chiesa Cattolica strumento del suo programma politico: per questo ostentò verso di lei rispetto e considerazione. Quando poi la scissione parve frantumarla profondamente, il re si mostrò suo zelante, integerrimo difensore e sostegno, senza appoggiare apertamente nessuno dei due partiti contendenti. Ma dovette intuire da quale delle due parti rivali sarebbe stato il proprio maggiore interesse: agì perciò in modo che le cose si risolvessero spontaneamente nel modo a lui più favorevole; ma non volle compromettersi con un intervento attivo e palese. Gli accadde però che, per la sua cauta riservatezza, egli stesso divenne strumento del papato romano in quella grande crisi della sua formazione politica.

E' certo che, se il partito laurenziano avesse avuto il sopravvento con la sua dottrina laico-imperialistica, avrebbe procurato a Teoderico un papato molto più docile e sottomesso e soprattutto estraneo ad ogni intromissione politica o pretesa teocratica; d'altra parte il senato di Roma, divenuto riconoscente e devoto al re per il trionfo della sua dottrina, avrebbe potuto divenire collaboratore nella grande impresa teodericiana di un imperialismo occidentale da contrapporsi prima o poi a Bisanzio. Il trionfo di Simmaco invece creò una grande potenza pontificia schierata di fronte allo stato goto, con cui non furono mai chiariti i reciproci rapporti, perchè non si ardì affrontarli direttamente (2).

In sostanza l'equivoco politico e religioso, le interferen-

(1) *Acta Synhod.* (MGH, *Auct. ant.*, XII), *Praeceptio regis* III, pp. 419-420, *Praeceptio regis* IV, pp. 420-422; *Praeceptio regis*, p. 424; *Anagnosticum regis*, p. 425.

(2) CESSI, *Dallo scisma laurenziano alla pacificazione religiosa con l'Oriente*, in *Arch. R. Soc. Rom. di Storia patria*, vol. XLIII, fascicolo III, Roma, 1920, pp. 209-210.

ze e i contrasti, da cui era sorto lo scisma laurenziano, restavano insoluti nei confronti di Teoderico, con la differenza che, dalla crisi superata, il papato romano aveva ricevuto più intima consapevolezza di forza e più salda energia d'azione. Perciò Teoderico poteva fare assegnamento sulla collaborazione del pontefice soltanto nel caso che i reciproci interessi concordassero pienamente. Questo perdurò finchè la pace religiosa non fu raggiunta con l'Oriente: fino a questo momento Teoderico trovò nel pontefice un valido alleato nella sua sorda resistenza a Costantinopoli e negli attriti numerosi che ne derivarono (1). Ma quando Roma si fu riconciliata con Bisanzio, quando lo scisma Eutichiano sembrò definitivamente superato, allora si iniziò, irresistibile e sempre crescente, un'intesa tra il papato romano e l'impero orientale, a cui partecipò anche quella corrente religiosa e devota del senato romano, che aveva preso il sopravvento dopo la definitiva sconfitta del partito di Festo (2).

Tutto questo finì col nuocere a Teoderico, perchè, quanto più senato e pontefice, papato romano e impero bizantino divenivano autonomi e concordi, tanto più il regno ostrogoto rimaneva isolato in Italia. Così accadde che, nel momento in cui Teoderico si trovò a lottare contro l'Oriente, non ebbe nel papato uno strumento docile da utilizzare, come non potè ottenere dal senato romano aderenza e consenso al suo programma (3); perciò si ritrovò solo in un ambiente, che aveva sempre creduto di dominare, ma che improvvisamente gli si rivelò sospetto ed infido. Fu allora che Teoderico si inferocì, divenne ingiusto e poi si spese ad un tratto con la vaga intuizione dolorosa di aver fallito alla propria missione. E invece forse non era vero: egli aveva in realtà compiuto una grande missione storica, ave-

(1) GAUDENZI, *Sui rapporti fra l'Italia e l'impero d'Oriente fra gli anni 476 e 554 d. C.*, Bologna, 1886, pp. 42 sgg.

(2) BERTOLINI, *L'aristocrazia senatoria...*, in *Congresso di Studi Romani*, I, p. 470.

(3) Sono queste le notizie essenziali e il substrato storico, che si possono intravedere dietro l'aureola leggendaria che circonda le figure di papa Giovanni e del senatore Boezio, trasfigurati come martiri religiosi dalla fantasia popolare. Essi furono esaltati e idealizzati, perchè interpretavano il sentimento e lo stato d'animo delle popolazioni italiane verso la fine del regno di Teoderico.

va veramente rinsaldato e rinvigorito l'Occidente. Vuol dire che, mentre il suo voleva essere un investimento di capitale ad alta percentuale, fu invece un'offerta, che ebbe scarsa e breve retribuzione. Egli aveva sognato un grande e duraturo impero goto-romano d'occidente, di cui voleva essere signore; collaborò invece alla unificazione cattolica dell'Europa ed alla formazione di una potente teocrazia pontificia irradiante dalla romana latinità.

Ma ciò fu possibile soltanto perchè di fronte alla figura di Teoderico si aderse una personalità vigorosa e cosciente: quella di papa Simmaco. Gli eventi storici infatti non derivano soltanto dalla spontanea maturazione delle istituzioni giuridiche e dalla graduale evoluzione di sempre nuovi organismi statali, ma si rivelano in gran parte produzione volontaria degli individui che ne sono gli esponenti: sorgono cioè dall'energia che essi pongono nel sostenere le proprie convinzioni e soprattutto dalla sincerità con cui aderiscono al proprio ideale. Ed è strano osservare come spesso tali doti non appartengono con la massima intensità a coloro, che la tradizione ha tramandato come i protagonisti più appariscenti e che hanno più vivamente eccitato la fantasia popolare. Molto spesso infatti avviene che, studiando con attenzione un fenomeno storico, ci si accorge come veri animatori degli eventi furono personaggi, che non ebbero eccessiva popolarità. E papa Simmaco è stato forse uno di questi. I suoi tratti non ci furono tramandati, come per Teoderico, dalle accese esaltazioni della saga eroica o dalle fosche maledizioni della leggenda italica medioevale. Simmaco ebbe, per le sue biografie, la prosa anonima e impersonale del *Liber pontificalis* oppure la enfatica adulazione dell'oratoria panegirista: ebbe anche la critica acida e velenosa degli avversari sconfitti. Ma il popolo rimase senza curiosità nei suoi riguardi: lo vide tutto al più come un pontefice che compiva il suo dovere.

Simmaco invece rivelò una tempra singolarmente energica e appassionata. Isolano di nascita (1), pagano di origine, di recente convertitosi al cristianesimo (2), presenta una

(1) *Lib. pont.*, I, p. 260, l. 2: « Symmachus, natione Sardus ».

(2) *Thie., Ep. Rom. pont.*, II, p. 702, par. 6: « ex paganitate in sede Beati Petri veniens fidem catholicam suscepi ».

personalità spiccatissima, che risalta in contrasto saliente con la figura mite e un po' sbiadita del suo avversario Lorenzo. Questi fu più appartato e discreto, probabilmente più mistico ed austero, forse anche più scrupoloso e formalista in fatto di morale; ma certo meno capo e meno sovrano: si rivelò buon sacerdote, ma non fu mai pontefice; ascetico forse, ma non santo (1). Non resse infatti le redini del suo partito, lasciò che questo si insinuasse troppo nella politica, che facesse eccessive concessioni al potere laico; ma quando i suoi aderenti si sentirono incapaci di sostenerlo, si ritirò spontaneamente da una lotta, di cui in sostanza non sentiva nè il fascino, nè la convinzione. Simmaco invece fu vigorosamente uomo e autorevolmente papa (2): appassionato ed intransigente, veemente e lucido, risoluto ed intrigante, egli fu non soltanto capo energico della sua parte, ma qualche cosa di più: fu consapevole della forza nuova e vitale della dottrina, che veniva affermando: più e meglio che ciascuno dei suoi seguaci seppe sostenere la dignità del papato romano e, anche nel furore della lotta, non sempre a lui favorevole, non giunse mai a compromessi nè a concessioni, non cedette di un pollice per quanto riguardava l'autonomia e l'autorità della carica da lui sostenuta (3). Per questo riuscì vincitore, anche se dovette lottare per tutta la vita.

(1) Non bisogna dimenticare che papa Simmaco venne santificato dalla Chiesa.

(2) A dimostrare la sua intransigenza e la sua indomabile energia, particolarmente interessanti risaltano le seguenti parole di quella sua veemente lettera all'imperatore Anastasio: « Fortasse dicas, imperator: — Sed ego quoque talem Christum credo, et ideo in eius minimos iure connumeror. — Hoc gravius, si et talem credis, et talem non credentibus communione misceris. — Non solum enim, inquit apostolus, qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. — An communicare non est consentire cum talibus? Proinde aut doces tales non esse, aut longe gravius, ut dictum est, contra notam sibi erit tendere veritatem » (THIEL, op. cit., p. 781, par. 4).

(3) Riguardo alla intransigenza di Simmaco nel sostenere la supremazia del papato romano, è notevole il suo atteggiamento di fronte al clero orientale, che tentava di essere ammesso nella comunità di Roma, pur mantenendo rapporti con la Chiesa scismatica di Costantinopoli. Il Cessi nel suo articolo *Dallo scisma laurenziano alla pacificazione religiosa con l'Oriente* (ed. cit., pp. 209-217) ritiene nociva questa « intransigenza romana, cristallizzata nella mentalità simma-

Ci si accorge così, alla fine di questo rapido studio, di aver fatto una strana scoperta: ricercando l'azione di Teoderico durante lo scisma laurenziano, ci è balzata incontro risoluta la figura di papa Simmaco e ci si è imposta, assumendo spontaneamente la posizione di primo piano.

A. ALESSANDRINI

chiana »; ma a me sembra che sia stata proprio la voce risoluta di papa Simmaco a chiarire una ambiguità che poteva divenire compromesso.

CHIARIMENTO a no. (1), p. 180. Teodorico infatti, come ariano, non poteva esser colpito da censure ecclesiastiche. Ma, proprio per la stessa ragione, egli restava profondamente vulnerabile nella sua qualità di eretico conquistatore, il quale cercava di imporre come pontefice romano una persona di suo gradimento e, all'occasione, più sottomessa al suo arbitrio e alle esigenze della sua politica. Su questo campo Simmaco poteva portare la lotta con suo grande vantaggio, esasperando gli inevitabili contrasti tra i goti ariani conquistatori e le popolazioni cattoliche dell'Italia. Il re sapeva che era suo fondamentale interesse impedire questa lotta ed evitare che Simmaco la provocasse.



IL CAMPIDOGLIO NEL MEDIO EVO E NELLA RINASCITA

Mi piace iniziare queste mie note sul Campidoglio nell'età di mezzo e nella rinascita evocando il grande nome di Pietro Fedele, cioè di colui che tanto contribuì agli studi sulla continuità del Senato e sul reggimento civile di Roma. Egli provò, in modo che io ritengo irrefutabile, che il Senato non s'estinse sotto i rudi colpi delle invasioni, ma sopravvisse più o meno oscuramente per gran parte del Medio Evo, adunandosi ancora nell'antica Curia ai piedi del Campidoglio tramutata nel suo duplice ambiente in due chiese, l'una dedicata a S. Adriano e l'altra — « il Secretarium Senatus », a S. Martina. Fino nel 1185 un documento dell'Archivio di S. Maria in Via Lata allude ai senatori che siedeavano « ad Sanctam Martinam ad justitiam discernendam » (1). Nel 1185 è già avvenuta la costituzione del Comune democratico. Ma non per ciò si dissolse una tradizione di tanta importanza. E questo per un fenomeno di persistenza dell'antica vita di Roma che è una smagliante caratteristica del Medioevo romano. Ad esempio, com'ebbi già oc-

(1) V. per tutto P. FEDELE, *Sulla persistenza del Senato romano nel Medio Evo*, in *Roma*, II, 2 febbraio 1924, pp. 59-67. Per il documento che menziona S. Martina (e che non ha riferimenti bibliografici nell'articolo) v. lo stesso FEDELE, in *Archivio della Società romana di Storia patria*, 1911, p. 360 (artic. *Per la Storia del Senato romano nel secolo XII*). La tesi di P. Fedele è stata riconfermata, con indicazione di elementi che a me paiono decisivi, da O. BERTOLINI, nel fondamentale volume apparso di recente: *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* (*Storia di Roma* dell'Istituto di Studi Romani, n. IX), Bologna, 1943, pp. 728-729.

casione di segnalare, la collocazione del Mercato sotto il fianco settentrionale del colle capitolino non è che una continuazione del Mercato che esisteva nell'area soprastante, il quale a sua volta poteva ricollegarsi ad usi di età remotissime, e cioè alle « nundinae » etrusche (1). Nel V secolo il prefetto della Gallia, Arvando, aveva avuto dal Senato l'intimazione di non oltrepassare il confine del Campidoglio, mentre si svolgeva una grave inchiesta a suo carico. Ed allora l'altero patrizio passò il tempo visitando le bancarelle dei mercanti, che erano nella località. La testimonianza è del suo amico Sidonio Apollinare (2). Ma ora voglio segnalare un fatto di grande interesse. Poco dopo l'anno 1000, e cioè dopo l'agitatissimo secolo decimo, viene redatta la « *Graphia aureae Urbis Romae* », documento che, secondo me, ha le sue scaturigini in epoca alquanto più antica, e cioè nella piena età ottoniana. In esso le reviviscenti fantasie di una restituzione dell'antica grandezza rendono attuali le tradizioni primeve. Nell'appendice, costituita dal « *Libellus de ceremoniis aule imperatoris* », usi bizantini si mescolano ad usi romani classici per dare al « Monocrator », cioè all'Imperatore quell'apparenza di sublimità che doveva anche essere dell'antico Autocrate, specie nel periodo del dominio. In questo libello è detto fra l'altro che il sovrano debba ascendere paludato sul Campidoglio e ricevervi le acclamazioni in lingua ebraica, greca e latina. Voglio riferire questo

(1) Ved. C. CECHELLI, *Campidoglio*, Milano-Roma, Bestetti e Tumminelli, 1925, p. 17. Il vocabolo « Nundinae » è ancora vivo nel secolo XII. La bolla di Anacleto II per S. Maria in Aracoeli parla di una « terra ante Monasterium » (S. M. Aracoeli), « qui locus Nundinarum vocatur » vedi ora P. F. PALUMBO, *Lo scisma del MCXXX*, Roma, 1942 *Miscellanea della R. Deputazione romana di Storia patria*, p. 678, ma l'ediz. è in VALESIOUS, *Spiegazione d'una bolla d'Anacleto antipapa*, in CALOGERÀ, *Raccolta d'opuscoli*, XX, Venezia, 1739, p. 105 sgg. La data è il 1130-1134, o 1130-1137. Segnalo agli eruditi « pour la bonne bouche » un interessante uso della parola « nundinae ». TERTULLIANO nel *De Pallio*, IV, reca: « *Aspice lupas, popularium libidinum nundinas* » (ed. Marra, p. 77). Sono dette addirittura mercati della pubblica libidine.

(2) SIDONIO APOLLINARE, *Ep.* I, 7^a (ed. MOMMSEN, in M.G.H. *Auct. antiquiss.*, p. 11): « inter haec reus noster aream Capitolinam percurrere... albatu... modo gemmas et praetiosa quaeque trapezarum involucra rimari et quasi mercaturus inspicere, prensare, depretiari, devolvere, etc. ».

passo: « Nulla dignitas, nulla potestas, nullus vivens in orbe Romano, nec ipse etiam precelsus monocrator Capitolium Saturni et Jovis... (lacuna) conscendere voluerit, imitator Iulii Caesaris purpuram albam accipiat et omnibus generibus musicorum vallatus, hebraice, grece, et latine fausta acclamantibus, Capitolium aureum conscendat. Ibiq[ue] ab omnibus usque ad terram tribus vicibus salutatus, pro salute monocratoris Deum... (lacuna), qui illum orbi romano prefecit; descendens vero de Capitolio... (lacuna) cesariano purpuram albam deponat et prioribus vestimentis rursum amictus ad cesarianum palatium redeat ». E si aggiunge: « Nullus in aureo Capitolio absque ramo olive conscendere audeat, quod est pacis insigne, et semper intra urbem togis utantur » (1).

E' soltanto un sogno di magnificenza, siamo d'accordo. Ma è comunque il senso vivo ed operante della maestà capitolina, del « Capitolium aureum ». Il colle è ancora pervaso dal ricordo delle divinità pagane: Saturno e Giove. Non ci si fa scrupolo di richiamarle, e le memorie cristiane sono quasi poste al bando. Si sente quasi il bisogno di un neopaganesimo per rievocare una Roma veramente imperiale, che domini il mondo. E due volte ricorre in questo documento il verso leonino: « *Roma caput mundi regit orbis frena rotundi* », che ritroveremo più tardi segnato nel contorno della bolla d'oro di Lodovico il Bavaro (2).

La descrizione del Campidoglio, quale appare nelle varie redazioni della « Graphia » sino alla metà circa del XII secolo, ce lo dà anch'esso « caput mundi » perchè vi dimorano i consoli e i senatori « ad gubernandum orbem ». E si immagina che avesse un tempo mura alte e solide rivestite d'oro e di smalto per essere di specchio a tutte le genti (3).

(1) Vedi in P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* (*Studien der Bibliothek Warburg*), Leipzig, Teubner, 1929, II, p. 102.

(2) Sul motto, vedi il cit. SCHRAMM, I, pp. 203-204, il quale nota un parallelo anche in S. Pier Damiani: « *Coeli Roma seras tenet et regit Orbis habenas* » (*Epist.* I, 15 in MIGNE, P. L. 144, p. 235). BENZONE (III c. 2; cf. M. Germ. H. SS., XI, p. 623) dice: « *moderantes frena Romani imperii* ».

(3) SCHRAMM cit., II, p. 84: *Cuius facies cooperta erat muris altis et firmis, super fastigium montis, vitro et auro undique coopertis et miris operibus laqueatis, ut esset speculum omnibus gentibus*. Qui nota che « vitrum » non vuol dire semplicemente vetro, ma smalto; chè tale è l'accezione del vocabolo in questo periodo.

Si protrae nel Medio Evo l'idea che questa fantastica cittadella contenga i palladii della salvezza di Roma e dell'Impero.

In antico si erano insinuati nelle caverne dell'Arce i culti di Mithra, « fautore dell'Impero » e d'altre divinità venerate nei misteri, perchè vi fossero una protezione divina ed una tutela magica del luogo ritenuto simbolicamente il nucleo da cui si sviluppò la potenza romana (1). Nel Medioevo lo pseudo Beda, autore del « *De septem mundi miraculis* » (opera che si trova in un manoscritto del secolo VIII), dichiara che la prima meraviglia del mondo è il Campidoglio: « *salvatio civium, major quam civitas* » (2).

Si concepisce come questa ammirazione non fosse disgiunta da un senso di sgomento per l'atmosfera di sortilegio che doveva involgere il centro di tanti culti demoniaci. L'uomo del Medioevo ha ripudiato gli Dei, ma ne sente la potenza come entità infernali. I primi segni di superstizioso terrore si ebbero nel basso Impero, a causa della azione decisa di Stilicone che bruciò i Libri Sibillini (i quali pare si trovarono sul Campidoglio), abbattè altari, confiscò templi (3). La moglie sua, Serena, entrata nel tempio di Rhea (Giunone) vi aveva sacrilegamente staccato il monile prezioso di cui si fregiava il simulacro e se ne era adornata (4). Per tal gesto i Romani avevano tremato. Si concepisce quindi che la successiva calata di Alarico, creduta una vendetta divina, fornisse buon motivo per sacrificare l'indegna, ritenuta anche manipolatrice di segreti accordi con gl'invasori. La testa recisa di lei fu mostrata dalle mura all'orda barbarica (5).

E' singolare che ai piedi del Campidoglio stia la Tor de' Specchi. Ma nota che l'appellativo si riferisce ad una famiglia e non alla leggenda degli « specula » capitolini.

(1) Vedi C. CECHELLI, *Studi e documenti sulla Roma Sacra (Miscellanea della R. Deputazione romana di Storia patria, n. X)*, I, Roma, 1938, pp. 129-176.

(2) Vedi in A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Ristampa, Torino, Loescher 1915, pp. 88-89, in nota.

(3) E. STEIN, *Geschichte des spätromischen Reiches*, I, Wien, 1928, p. 383. Vedi anche RUTILIO NAMAZIANO, *De rebus suis*, II, 52 sgg. (ed. Vesserau e Préchac, p. 36).

(4) ZOSIMO, V, c. 38.

(5) GREGORIOVIUS, *Storia della città di Roma*, ed. it. illustr., I, p. 92.

C'è dei tempi di Stilicone un altro singolare episodio: quello dell'abbattimento del drago. Tale storia fu più tardi applicata dai leggendisti all'età costantiniana, e vi si fece intervenire papa Silvestro e si parlò del sito forense detto « Infernus » (presso il tempio di Vesta), mentre non v'ha dubbio che in principio si dovesse alludere al Tarpeo. Sappiamo dall'autore del « De promissionibus » (III, 43) che esisteva in Roma una spelonca con un enorme drago meccanico al quale si sacrificavano ogni anno delle innocenti creature. Un monaco, ben noto pei suoi meriti a Stilicone, riuscì a sventare la diabolica frode e a spezzare il drago. Il fatto dovette avvenire prima del 408, anno della morte di Stilicone.

Orbene: la leggenda silvestrina parla espressamente della caverna « in monte Tarpeo in quo est Capitolium collocatum » ed ha circostanze similissime a quelle del fatto cui abbiamo accennato. In questa medesima leggenda c'è il facile scambio tra Vesta ed Ecàte, poichè soltanto Ecàte, divinità infera, aveva altari sotterranei. Anche i magi citati nella leggenda, nulla avrebbero a che fare con Vesta, mentre Ecàte aveva sacerdoti che si davano a pratiche teurgiche. E poichè proprio sul Campidoglio fu trovata una dedica ad Ecàte in vicinanza del mitreo dell'Arce, tutto converge alla idea che il fatto dei tempi di Stilicone, passato nella leggenda silvestrina, si riferisse precisamente al Campidoglio. Singolare constatazione: l'ultimo riflesso di questo racconto è ancora di attualità, poichè lo si vede nella testa di drago che è nello stemma del rione di Campitelli (1).

Del dio persiano Mithra, che sul Campidoglio avvicinava Ecàte, rimasero ivi alcune memorie molto singolari. Giacchè un libro di « Mirabilia » parla di « statuae Persidae » che avevano al collo un sonaglio, il quale si agitava quando una lontana provincia si ribellava all'Impero di Roma. Il commentatore di questo passo, l'Urlichs, non si tiene dall'annotare: « Ecce nuntij telegraphici » (2). Veramente è un po'

(1) Vedi per tutto i citati miei *Studi e Documenti* etc., I, cap. cit., passim, e in particolare alle pp. 157-176.

(2) C. L. URLICHS, *Codex Urbis Romae topographicus*, Wirceburgi, 1871, p. 99. Un'altra leggenda parla di un cavaliere di bronzo che si volgeva dalla parte donde veniva il pericolo (ALEX. NECKAM, *De naturis rerum*, I. II, c. 174 cit. da E. RODOCANACHI, *Le Capitole Romain antique et moderne*, Paris, Hachette, 1912 (Citiamo l'editio

troppo. Ma, se si volesse esagerare, diremmo che si tratta addirittura di telegrafia senza fili, miracolo della scienza che, vivente l'Ulrichs, non si sospettava nemmeno. Peccato che al tempo del conferimento della cittadinanza romana a Guglielmo Marconi non si ricordasse questo documento leggendario del Medio Evo romano.

Oltre che dalle « statue persiane », il dio era rammentato da un luogo del Campidoglio che fino alla Rinascita mantenne l'appellativo di « Lo Perso ». Si doveva trattare di un sito probabilmente nel versante sud, dal lato verso la Curia. Ivi si apriva una delle tante grotte capitoline, che già fu antro mitriaco giacchè vi si leggeva una dedica a tal nume: « Deo soli invicto Mithrae ». E si era persuasi che ivi fosse il « luogo del segreto consiglio » in cui fu assassinato Giulio Cesare. Pare che la vicinanza della Curia e una citazione epigrafica interpretata come allusiva a Giulio Cesare (ed aggiungiamoci anche la prossimità del Foro di Cesare) facessero dimenticare che il dittatore era stato ucciso nel Campo Marzio (1).

Mithra era dagli antichi ritenuto divinità solare, come appare dalla dedica or ora menzionata. Ed è curioso il fatto che un ugual titolo mitriaco avesse fatto denominare: « S. Maria del Sole » una chiesa al principio di Tor de' Specchi, di contro alle scale d'Araçoei (2). Ma i Cristiani pensavano che la qualifica solare spettasse più propriamente a Gesù Cristo. S. Cipriano di Cartagine († 257) diceva del Signore: « sol verus et dies verus » (*De dom. or.* 35). E tanti altri scrittori prediligono quest'associazione d'idee, ponendo anche in relazione l'allegoria del « Sol Novus » col Natale del Redentore (3). Ma il « Natalis Solis » corrispondeva nel calendario pagano al 25 dicembre. Quindi ci fu contrapposizione del Natale di Cristo al Natalizio solare pagano. Poichè il « Natalis Solis Invicti » è festa mitriaca (4), la nascita

minor) p. 56. Sulla leggenda della « Salvatio Romae » (cioè quella relativa alle statue) v. anche taluni precedenti e la interpretazione topografica proposta da F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, München, 1926, p. 165 e 265.

(1) Vedi i miei citati *Studi e documenti*, p. 144 sgg.

(2) Vedi i miei citati *Studi e Documenti*, p. 129 sgg.

(3) Vedi G. BONACCORSI, *Il Natale. Appunti d'esegesi e di storia*, Roma, Desclée, pp. 51 sgg.

(4) F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Paris, 1902, p. 31.

di Cristo fu contrapposta alla nascita di Mithra. E al Mithra fanciullo (quale possiamo vedere, ad esempio, nella statua del Mitreo di S. Clemente) fu opposto il pargoletto Gesù. Siamo giunti ora alla suggestiva leggenda dell'Aracoeli (1).

La versione orientale di questa leggenda ha un carattere più generico e diverso, ma non meno significativo. Il cronografo bizantino del VII secolo, Malala, dice che Augusto volle un giorno chiedere alla Pizia chi avrebbe regnato dopo di lui. La Pizia tacque. Fatto un nuovo sacrificio e reiterata la domanda, l'indovina rispose che un fanciullo ebreo, più potente di tutti gli altri dèi, l'avrebbe ricacciata assai presto nelle tenebre stigie. Non insistesse quindi l'imperatore a far sacrifici su quell'ara. Augusto credette allora opportuno recarsi sul Campidoglio per dedicarvi un'ara al « Figlio primogenito di Dio ». Quest'ara, soggiunge Malala, esiste ancor oggi sul Campidoglio, come informa il saggio istoriografo Timoteo.

Un anonimo, che scrisse alla metà del secolo VIII, volse in latino questa leggenda orientale prendendosi tuttavia delle libertà. Così egli interpretò la permanenza dell'ara come allusiva alla basilica della vergine Maria, cioè S. Maria « in Capitolio », o « de Aracoeli ». L'inciso è molto interessante, giacchè attesta che fin dalla prima metà dell'VIII secolo esisteva la chiesa dell'Aracoeli proprio sul luogo dell'Arce capitolina. Essa era creduta di antica origine e collegata alla memoria del leggendario altare del Figlio di Dio.

(1) Le idee che seguono sono state da me riassunte in una breve nota della *Nuova Antologia*, 16 aprile 1936. Ma mi propongo di svolgerle più ampiamente in un fascicolo degli *Studi e Documenti sulla Roma sacra*. Si veda poi p. B. PESCI, *La leggenda di Augusto e le origini della chiesa di S. Maria in Aracoeli*, estr. dal fasc. *Incoronazione della Madonna di Aracoeli*, Roma, 1938. Da non dimenticare anche un acuto articolo di CH. HUELSEN, *The Legend of Aracoeli*, in *Journal of the British and American Society of Rome*, IV, 1, 1907, pp. 39-48. Sulle fonti v. JO. MALALAS, *Chronogr.* (in *Coll. di Bonn*, p. 232); NICEPHORUS, *H. Eccl.*, I, 17; SUIDAS (s. v. *Augustus*); CEDRENIUS, *Compend. histor.*, I, 320 (*Coll. di Bonn*); vers. lat. nel cosiddetto *Chronicon Palatinum* (cf. DE ROSSI in *Bull. Arch. Crist.*, 1884, p. 85 sgg.; MOMMSEN, *Chron. minor*, in M.G.H. *Auct. antiquiss.*, III, p. 424 sgg.). V. poi il testo dei *Mirabilia* in URLICHS, *Cod. U. R. topogr.*, pp. 95-96 e altra versione pp. 120-121; SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* cit., II, pp. 84-85.

La redazione occidentale della leggenda, tramandata dai « Mirabilia » dell'XI-XIII secolo, contiene particolari che raggruppano elementi vetusti. Augusto non ha la preoccupazione del successore, ma è turbato per il fatto che il Senato, vedendolo all'apice della potenza, lo vuole adorare: « Te adorare volumus quia divinitas est in te ». Si reca allora non dalla Pizia, ma dalla Sibilla. Ed essa gli risponde annunciandogli grandi eventi: « Segno del Giudizio, la terra gronderà sudore. Verrà dal cielo e rivestirà forma umana Colui che sarà nei secoli il Re, cui spetterà di giudicare il mondo ». In così dire, s'apre il cielo e si vede una bellissima Vergine che tiene in braccio un bimbo. Augusto mira la visione stupefatto ed ode una voce che proclama: « Questa è l'ara del figlio di Dio ». Allora l'imperatore si getta a terra per adorare e poi va in Senato a raccontare la straordinaria apparizione. Aggiunge il leggendista: « Questa visione avvenne nella camera dell'imperatore Ottaviano, ov'è oggi S. Maria in Aracoeli ».

Rileviamo subito che nella versione occidentale vi è l'interessante inserzione della controversia circa il titolo di « dominus ». I bizantini non ne parlano, e si capisce: giacché l'imperatore di Bisanzio riveste il carattere religioso degli antichi Cesari e tende ad assumere una personalità superumana. Continua invece a Bisanzio, e si acuisce, la preoccupazione dinastica; perciò si comprende come, nella leggenda orientale, Augusto chieda ansiosamente chi gli dovrà succedere.

Il redattore occidentale ha invece presente un passo di Orosio (VI, 22) circa la proibizione di Ottaviano rivolta a chi lo voleva chiamare « dominus » e per di più s'ispira ad un altro passo del medesimo autore ov'è narrata la visione che Augusto avrebbe avuto tornando in Roma, quella cioè di un grande cerchio attorno al sole. Orosio interpreta essere stato questo un indizio della venuta del « Re dell'Universo » nel tempo in cui Augusto avrebbe assunta la più alta e potente gerarchia della terra (1).

Tanto la leggenda orientale, quanto la occidentale adombrano l'ultima lotta fra paganesimo e cristianesimo. Vi si accenna alla proscrizione di tutti i miti e di tutte le potenze. La Pizia è ricacciata nelle ombre dell'Averno da Colui che

(1) *Histor. adv. paganos*, VI, 20 (Zangemeister, 226).

sarà più potente di tutti gli dèi. La Sibilla annuncia l'apparizione del Re del Cielo che giudicherà il mondo e inizierà un nuovo ordine di cose. E qui si sente un'eco della creduta predizione contenuta nella nota egloga vergiliana.

L'imperatore Augusto avrebbe fatto ossequio al Figlio di Dio, destinandogli un altare nel luogo più sacro della romana gente: il Campidoglio. Ma — questo non è detto dalla leggenda; però lo si trae come logica conseguenza — lo Impero che sin dagli inizi aveva avuto una simile rivelazione non passò al Cristianesimo ed invece lo perseguitò. Questo disconoscimento lo indebolì e causò le sciagure di Roma. Ragionamenti non dissimili elaborarono i Padri della Chiesa, in primo luogo S. Agostino nel « *De civitate Dei* », dove son pure riferiti i versi sibillini che riappariranno nella leggenda occidentale (1). Dunque la leggenda dell'Aracoeli ha lo stesso fine dell'opera di S. Agostino (ed in certo senso, anche di quella d'Orosio, suo discepolo): opporsi alla versione dei pagani o degli imperfetti cristiani, i quali credevano che le sciagure di Roma fossero dipese dalla proscrizione dei culti etnici. Perciò la leggenda dell'Aracoeli è antichissima. Essa ha il suo nucleo nel secolo quinto.

Sull'area di S. Maria in Aracoeli, o assai vicino, doveva stare in antico la sede dell'« *Auguraculum* ». Era questo il centro in cui s'interpretavano i segni celesti. In tutti i momenti gravi della vita pubblica un magistrato si recava, verso la metà della notte, sull'altura, dove un sacerdote, volto a sud, descriveva col lituo una croce nel cielo, inscrivendola poi entro un quadrato. Altra figura consimile era tracciata sul terreno. Indi, ponendosi al centro di quest'ultima, osservava seduto, in silenzio, i segni celesti. Favorevoli erano ritenuti quelli che apparivano dall'oriente, sfavorevoli gli occidentali. Di ogni decisione si prendeva nota nei libri del collegio che vantava antichissime origini italiche. Questa scienza divinatoria stava bene nell'ambito dell'Arce, vetusto propugnacolo delle genti latine, da cui pure la congrega dei Feziali, presi gli auspicj, soleva intimare il « *iustum piumque duellum* ». E bene si praticava lì accanto il culto di Iuno Moneta, la dea ritenuta protettrice e consigliatrice della gente romana

(1) *De civ. Dei*, XVIII, 23.

in guerra, colei che dette l'ammonimento (« monitum ») ai tempi della guerra contro Taranto (272 a. Chr.).

Crediamo che il ricordo di queste circostanze storico-religiose abbia attratto la localizzazione della leggenda dell'Aracoeli. Aggiungiamo che le grandi divinità femminili adorate sull'Arce, specie Iuno Moneta e la Tanit di Cartagine, cioè la « Dea virgo caelestis » (una epigrafe caduta da questo luogo la menziona) (1), debbono avere fatto introdurre nella leggenda, non come sostituzione, ma come contrapposto, la Vergine Madre di Gesù.

Tutto ciò si trae dalla meravigliosa leggenda dell'Aracoeli, che esalta la più grande rivoluzione dello spirito umano attuata con la discesa sulla terra del vero Dio, avvenuta agli inizi dell'Impero di Roma. Un tempo i francescani succeduti ai benedettini nella basilica del Campidoglio cantavano l'antifona: « Stellato hic in circulo — Sibyllae tunc oraculo — te vidit Rex in coelo: o mater Christi dirige nos — et ad bonum erige — pulso maligno telo » (2).

Questa chiesa noi la possiamo credere sorta come oratorio cenobitico in epoca remota (forse nel VI secolo), quando esistevano sul luogo i monaci greci. I benedettini le dettero l'ampiezza e la forma attuale, che la fanno equiparare

(1) GATTI, studio in *Atti pontificia Accademia rom. di Archeologia*, 1896, p. 348 sgg.

(2) Vedi per quest'antifona il p. CASIMIRO, *Memorie storiche della chiesa e convento di S. Maria in Aracoeli*, Roma, Bernabò, 1736, p. 160. L'antifona continua con il responsorio « Ora pro nobis caeli (ivi errore: scale) tangens astra / Ne nos affligant damnatorum castra ». L'antifona si recitava nella cappella di S. Elena (quella del noto altare cosmatesco con la figurazione della leggenda aracelitana). Ivi esisteva già una epigrafe (che mi sembra, dallo stile, del sec. XV) che fu copiata dall'Anon. Chigiano ed è riferita dal Casimiro: « Unum erat Imperium mundi, dominator et unus / Falteris; at non tu, Roma, sed ipse Deus / Quem tulit Augustus (Augusto) Cumana puella videndum / Rector erat primus, ipse secundus erat / Hic locus est ubi vidit, ubi rex credidit ara / Coeli facta domus Regis et aula Dei ». La tradizione indicante come luogo dell'apparizione ad Augusto l'area della cappella di S. Elena (braccio sinistro del transetto) è importante. Essa prova che il « palatium Octavianum » dei *Mirabilia* e di altri documenti era in quel luogo. Questi ruderi dell'Arce dovettero scomparire per la costruzione del transetto (non prima del sec. XII). E forse da essi proviene la nota colonna della chiesa con l'epigrafe: « a cubiculo Augustorum » che non mi sembra classica, ma di mano medievale.

ad altre basiliche ricostruite per impulso benedettino, come ad esempio S. Maria in Trastevere. Fu questo, si noti bene, il solo centro cristiano del Campidoglio. Sull'area opposta, quella del tempio di Giove, non venne nulla. Perchè mai non si moltiplicarono chiese ed oratorii là dove si venerarono, come asserisce Servio, i simulacri di tutti gli Dèi (1) e dove fu il luogo più sacro della religione romana? Perchè — lo avverte anche il retore Libanio nella orazione « pro templis » (2) — gli edifici pubblici civili e religiosi dipendevano dalla Corona. Non si poteva manometterli senza il suo permesso. Così noi sappiamo che fu l'imperatore Foca ad autorizzare la utilizzazione cristiana del Pantheon. Se dunque i monaci greci si stabilirono sull'Arce, lo dovettero alla benevolenza del loro imperatore. Ma in altri luoghi il permesso evidentemente non ci fu. E molte costruzioni dovettero rimanere ben visibili sino all'avanzato Medioevo. Talune anzi fino alla Rinascita, giacchè il Poggio potè notare i resti di un gran tempio consistenti in una larga soglia e in molte colonne infrante (3).

Nel secolo XI era ancora abitabile un edificio (posto forse su parte dell'area dell'attuale basilica dell'Aracoeli) che veniva denominato « palatium Octaviani ». Ivi nel 1062 fu ricevuto festosamente il messo imperiale, il cronista Benzone vescovo d'Alba, venuto in Roma ad imporre l'antipapa Cadalo (4). Scrive il Gregorovius: « Al vescovo, compiacentesi della magnificenza pomposa, sembrò d'essere uguale al legato di un qualche imperatore antico; i rozzi consoli di Roma e gli ufficiali del palazzo, con le loro alte bianche mitre in capo, gli parvero altrettanti *patres conscripti*, e allorchè si fece a parlare dai ruderi del Campidoglio, può darsi

(1) « In Capitolio... deorum omnium simulacra colebantur ». SERV., *Comm. in Aeneid.*, II, 318. Cf. APPIAN., *Bell. civ.*, I, 16; DION., XLIII, 45.

(2) Vedi su questa orazione R. VAN LOY, *La « Pro Templis » di Libanio*, in *Byzantion*, VIII, 1933, pp. 7-39 (par. 43, p. 35). L'orazione è del 390 circa.

(3) Lettera a Nicolò V (1447-55): « ...consedimus in ipsis Tarpeiae arcis ruinis, pone ingens portae cujusdam, ut puto, templi maritimum limen, plurimasque passim confractas columnas, unde magna ex parte prospectus urbis patet » (cf. in URLICHS, *Cod. Urb. Romae topogr.*, p. 235).

(4) BENZO, II, c. 1º.

che paragonasse se stesso per lo meno a Cicerone (1). In quella occasione dopo la pomposa e buffonesca contestazione al papa legittimo (Alessandro II) e dopo un'altra riunione dei nobili romani del partito imperiale presieduti da Nicolò maestro del sacro palazzo (è il costruttore della nota casa alla Bocca della Verità), si fece l'invito a Cadalo (ossia Onorio II) perchè venisse in Roma, e l'ambasceria fu spedita « dal Campidoglio ».

Quindi, questi ruderi capitolini, in età tanto oscura, avevano ancora una vita intensa ed una solenne funzione. Sul colle si deliberava, si prendevano gravi decisioni. Ma poco più di vent'anni dopo non era più il partito imperiale a dominarvi. La famiglia Corsi, partigiana di Gregorio VII, vi si era asserragliata (2). L'imperatore Enrico IV dovette smantellare queste fortificazioni e poi sembra che, per breve tempo ponesse la sua residenza sul colle sacro. Per lo meno in quella occasione si rogò « apud Capitolium » un atto in favore della badia imperiale di Farfa, e vi si sottoscrissero parecchi alti dignitari (3). Può darsi che la riunione si facesse nel monastero dell'Aracoeli, giacchè noi sappiamo che anche posteriormente vi furono riunioni di magistrati cittadini e redazioni di atti nel chiostro dell'Aracoeli (4).

Sloggiati da Enrico IV, i Corsi ebbero modo di ritornare più tardi sul Campidoglio, da cui non furono estromessi che sotto Pasquale II (1099-1118) (5). Dopo l'elezione di Ge-

(1) GREGOROVIVS, *Storia di Roma nel Medio Evo*, ed. cit., II, p. 277.

(2) *Lib. Pontif.*, ed. Duchesne, II, 290; PANDOLFO PISANO: « Rex Capitolium ascendit, domos omnes Corsorum subvertit ».

(3) GREGOROVIVS, *Storia cit.*, II, p. 346 e p. 358, no. 26. V. poi GIORGI e BALZANI, *Reg. Farf.*, V, 93 (doc. del 1097). Cessione della « medietas Civitatis vetulae » (Civitavecchia) da parte del conte Saxo a Farfa, con l'assenso di Enrico IV. Si menziona l'antipapa Clemente III.

(4) Sulla funzione civica del monastero aracelitano, v. RODOCANACHI, *Le Capitole Romain cit.*, p. 86-87. Martino V nel 1429 vietò ai magistrati di radunarsi nella chiesa e nel chiostro. Ma la tradizione era più forte del divieto. Abbiamo testimonianze del 1476, 1504, 1523 da cui appare che l'uso dell'Aracoeli da parte della magistratura capitolina continuava (v. J. VETTER, *L'Ara Coeli, Souvenirs historiques*, Roma, Befani, 1886, p. 55).

(5) *Lib. Pontif.*, ed. DUCHESNE, II, p. 298; MARCH, ed. del *Lib. Pontif.*, p. 137: « quoniam Corsorum Domus, videlicet Stefani

lasio II, (nel cenobio benedettino di S. Maria in Pallara) i partigiani di questo pontefice si riunirono sul Campidoglio, vero centro politico di Roma, per decidere il mezzo di liberare il papa dalle unghie dei Frangipani, che di lui si erano impadroniti (1).

Pochi decenni dopo, nel 1143, si ebbe il rinnovamento del Senato con l'intento di opporsi al potere papale e di ripristinare l'antica dignità dell'Urbe (2). Ed allora, seguendo anche il consiglio di Arnaldo da Brescia (3), si costruì un nuovo palazzo senatorio. Esso resistette all'attacco di papa Lucio II (febbraio 1145), che morì in quella occasione, non sappiamo bene se per causa violenta (4).

Un atto del 1160 ci mostra il collegio senatoriale riunito nell'aula nuova del Senato. Vale la pena di riferire il superbo inciso: « Nos senatores a reverendo atque magnifico populo romano pro pace infra Urbem et extra manutenenda et singulis sua iustitia tribuenda, in novo consistorio senatus annuatim in Capitolio constituti » (5). Uno scrittore germanico, Gerhoh di Reichersberg, dichiara che la sede capitolina già diruta era stata riedificata « contra domum Dei » (6).

et filiorum et fratrum eius atque nepotum per domnum papam Paschalem omnes destructe erant ».

(1) *Lib. Pontif.*, ed. DUCHESNE cit., II, p. 313; ed. MARCH, p. 169: « arma arripiunt, cum ingenti strepitu Capitolium scandunt, nuntios ad Fraiapanes iterato remandant, papam captum repetunt et exoptant ».

(2) « Romani... in ipso impetu in Capitolio convenientes (o « venientes ») antiquam Urbis dignitatem renovare cupientes ordinem senatorum... constituerunt » (OTHO FRISIG., *Chron.*, VII, c. 27, PERTZ, *M.G.H. SS.*, XX, p. 263).

(3) « Reaedificandum Capitolium, renovandam dignitatem senatoriam, reformandum equestrem ordinem docuit » (OTHO FRISIG., *Gesta Friderici I Imp.*, I, c. 27, *M. G. H. SS. XX*, p. 366).

(4) GOFFREDO DA VITERBO e SICARDO, in MURATORI, *R. I. SS.*, VII, 461 e VII, 598. Ma tuttavia non sembra provato che si trattasse di morte violenta. Vedi LUCHAIRE in *Revue Historique*, mars-avril 1903, p. 227.

(5) FEDELE, *Tabularium S. Praxedis*, in *Archivio R. Società romana Storia patria*, XXVIII, 53 e *L'era del Senato*, nello stesso *Archivio*, XXXV, 1912, pp. 596-597.

(6) *Libelli de lite imperatorum et Pontificum* (in *M. G. H.*) III, 462 (cit. da FEDELE, *L'era del Senato* cit., p. 597).

Evidentemente i senatori si radunavano dapprima o in Aracoeli, o in altro luogo vicino. Con la rinnovazione avvenuta dopo la morte di Innocenzo II (1) si stabilì la ricostruzione dell'edificio centrale del Campidoglio, cioè l'antico « Tabularium »; e questa fu la sede opposta all'autorità della sede pontificia, la « Domus Dei ». L'attacco di Lucio II fu il tentativo di abbattere la nuova magistratura senatoriale privandola della sua sede. Non riuscì (2). La vittoria suggellò la conquista popolare (3).

La nota pianta di Roma del XIII secolo mostra sull'altura capitolina una bicocca merlata con una torre a fianco e una grande porta arcuata centrale. Ma in questa pianta le delineazioni sono molto sommarie e convenzionali. Di certo la dimora del Parlamento romano doveva essere ben solida usufruendo delle spese muraglie della costruzione classica completate da nuovi muri e dalla torre. I cittadini erano convocati al suono di una campana, la « Patarina », presa agli abitanti di Viterbo che si eran fatti la nomea di dare asilo agli eretici « Catari » o « Patarini ». E' credibile che da questo periodo si stabilisse il luogo d'esecuzione delle sentenze criminali sull'altura prossima di Monte Caprino. E sicuramente nel castello furono allora sistemate la Cancelleria e le prigioni.

Papa Eugenio III dovette rassegnarsi a riconoscere l'autonomia comunale. Ma per l'energica azione di Adriano IV e per opera di Federico Barbarossa fu abolita. Alla elezione di Innocenzo III (1198) le autorità cittadine prestarono l'omaggio al pontefice, ed allora si stabilì di creare un solo senatore. L'autorità papale si affermò in pieno.

Ancora per un secolo il palazzo senatoriale sarà tutto chiuso nelle sue mura. Solo nel 1299 i due Senatori Pietro di Stefano ed Andrea dei Normanni compirono una loggia

(1) Ciò ha provato FEDELE nel già citato scritto: *L'era del Senato*.

(2) Vedi il card. BOSONE nella Vita di Lucio II: « hic... habito cum ecclesie fidelibus consilio, senatores qui contra prohibitionem decessoris sui pape Innocentii Capitolium conscendere et magistratum sibi usurpare presumpserunt, et de Capitolio descendere et senatores abiurare coegit » (*Lib. Pontif.*, ed. DUCHESNE, II, p. 368).

(3) FEDELE, *L'era del Senato*, cit., p. 601.

secondo il tipo di tanti altri pubblici edifici del tempo (1). Da questo tempo fino al 1303 ci dovettero essere nel palazzo fondamentali lavori, fra cui l'erezione di una seconda torre. Il giubileo di Bonifacio VIII aveva impinguato il tesoro pubblico, che così poteva permettersi forti spese. Nel 1303 si datavano le sentenze: « in palatio novo Capitolii » (2).

Ancora un assalto al Campidoglio si verificò nel 1310 per l'entrata in Roma di Enrico VII. L'imperatore vi siedette e vi stabilì magistrati e fece togliere (nel 1320) tutto l'apparato difensivo (3). Qualche cosa fu ripristinata da Cola di Rienzo. E' a tempo suo che, grazie all'anonomo suo biografo, conosciamo alcuni particolari di questo palazzo senatorio. Altri si rilevano da ciò che ancora esiste e da qualche disegno e stampa del secolo XVI, specie dai disegni del taccuino di Marten van Heemskerck, che spettano al terzo decennio del Cinquecento e dalla stampa di Hieronimus Cock, che è della metà circa di tal secolo.

Ricostruiamo quindi l'aspetto del palazzo senatorio nei secoli dal XIII al XVI (4).

La fronte del palazzo era scompartita in due zone, una chiusa e con finestre, l'altra aperta da un portico e da una soprastante loggia. Quest'ultima serviva, come nel caso di Cola di Rienzo, per arringare. Sulla fronte spiccavano gli stemmi senatorii e questa decorazione, come fu bene osservato, fa rammentare le analoghe del fiorentino Palazzo del Bargello e del Palazzo Pubblico di Pistoia (5). Agli angoli del palazzo, così verso la piazza come verso il Foro, erano, come oggi, le torri. Due di esse, quelle anteriori, furono ricostruite, o forse sopraelevate, da Bonifacio IX (1389-1404)

(1) G. B. DE ROSSI e C. RE, *Il Campidoglio e le sue adiacenze nel secolo XVI*, in *Bullettino della Commissione Archeol. Cimun. di Roma*, X, 1882, p. 97 sgg. e 130 sgg.

(2) Sentenze del senatore Guidone de Pileo (GREGOROVIVS cit., III, 199, nota 83).

(3) RODOCANACHI, *Capitole Rom.*, cit., p. 72.

(4) Vedi ora sull'argomento il bello studio di E. LAVAGNINO, *Il Campidoglio al tempo del Petrarca*, in *Capitolium*, 1941, pagina 103 sgg.

(5) HUELSEN, *Bilder aus der Geschichte des Kapitols*, Rom 1899, p. 11. Sugli stemmi senatorii del XIV e XV sec. v. C. RE, in *Bull. Commiss. Arch. Comun.*, 1889, pp. 80-83 e 181-184.

per dare sicurezza e autorità ai senatori di cui egli si era riservata la nomina. Egli fece anche costruire un'altissima torre centrale, che era un po' a sinistra dell'attuale. Al portico si accedeva per una cordonata, dato che il piano dell'area antistante era alquanto più basso. Ma essa arrivava al livello di un ambiente che era, ed è tuttora, al di sotto della grande sala senatoria. Trattasi di un vastissimo ambiente con massicci pilastri e volte piuttosto basse che sostenevano la detta sala. E' interessante notare che la fronte del palazzo senatorio rimane ancora dietro l'alta scalea michelangiolesca. Genialmente il Buonarroti applicò la nuova fronte e la scala conservando buona parte del prospetto antico. Si può vedere il paramento medioevale in muratura a tuffelli tanto dal sottoscala, quanto dall'interno del palazzo. E questo paramento ha un tratto regolare ed un altro irregolare. Dove cessa la muratura regolare c'è un vestigio di pavimento a spina pesce, che ci dà il livello del portico del prim'ordine.

La rampa d'accesso era in tre zone parallele. Le due laterali s'arrestavano all'ingresso del portico, la centrale saliva sino al secondo ordine e cioè al livello della loggia. Una arcata di questa loggia, nel lato verso la torre destra, potè essere chiusa per ricavarvi la cappella che fece fare Cola di Rienzo. Era una cappella « renchiusa con ferri stagnati » (1). Da questa parte infatti furono vedute tracce di pitture del sec. XIV (Annunziata fra i SS. Pietro e Paolo) (2). Aggiungiamo che a destra della loggia ci doveva essere anche la finestra da cui il Senatore assisteva alle giustizie compiute alle forche di Monte Caprino.

Questo ci fa ricordare che sulla descritta cordonata, o a fianco di essa, era un altro luogo di giustizia. Vi avevano messo un'antica scultura con un leone che abbranca un cavallo, quella medesima che, completata e restaurata, si vede ora alla fontana del giardino interno del palazzo dei Conservatori. Al « luoco de lo Leone » fu giustiziato Martino di Porto, ai tempi di Cola di Rienzo (3) e fu trascinato lo stes-

(1) *Vita di Cola di Rienzo* (cioè la parte principale degli *Historiae Romanae Fragmenta*) curata da A. M. GHISALBERTI, p. 45.

(2) F. GERARD, *Scoperta di pregevoli avanzi dell'antico palazzo comunale sul Campidoglio*, in *Bullettino della Comm. Archeol. Com. di Roma*, XXVII, 1893, fasc. I, p. 81 sgg.

(3) *Vita di Cola di Rienzo*, cap. XI (ed. cit., p. 28).

so Cola: « Preso per le vraccia, liberamente fu addutto per tutte le scale senza offesa fi allo luoco de lo Lione, dove l'aitri la sententia vuodo; dove esso sententiatu li aitre havea, là (fu) addutto » (1).

I romani avevano a caro il simbolo del leone che significava la potenza dell'Urbe. Nel codice del « Liber historiarum Romanorum », una miniatura rivela che Roma « formam leonis habet ». Ed era altresì dipinto un leone sulla seconda porta (quella d'accesso al secondo tratto di rampa che portava al secondo ordine). Si mostrava in aspetto feroce. Ma un cagnolino si accucciava fiducioso ai suoi piedi. Una epigrafe spiegava che la nobile ira del leone non s'avventava contro quelli che gli stavano davanti prostrati:

« Iratus recale quod nobilis ira leonis

In sibi prostratos se negat esse feram » (2).

Si costumava mostrare l'immagine come avvertimento ad ogni senatore che entrava in carica.

Completiamo la descrizione notando che il primo ripiano, cioè il portico aveva funzione di « parlatorio » (3). Questo portico fu fatto da Cola « steconare » negli intercolumni per avere maggior sicurezza (4).

La sala senatoria (al primo piano, sul lato sinistro del palazzo) era in parte dov'è oggi la sala di Giulio Cesare. Vi

(1) *Vita di Cola di Rienzo*, ed. cit. La parte relativa all'uccisione di Cola è da p. 151 sgg.

(2) FORCELLA, *Iscr. Rom.* I, n. 6 (cf. SIGNORILI, in *C. I. L.*, VI, 5, n. 3* a); cf. RODOCANACHI cit., p. 76 (ivi altre testimonianze). Esiste pure un disegno di questa figurazione (*Libro di schizzi di Pier Giacomo Catani*, Coll. Uffizi n. 3275-3381; anno 1533) (vedi in C. CECHELLI, *Il Campidoglio*, p. 22, da CHR. HUELSEN, *Bilder aus der Geschichte des Kapitols*, Rom, Loescher, 1899, p. 17; cf. nota a p. 30). Ma vedi anche una riproduzione un po' diversa in HUELSEN, *La Roma antica di Ciriaco d'Ancona*, Roma, 1907, p. 20 (dal Cod. Marciana di Modena, sec. XV), fig. 19.

Nell'oratorio di S. Nicola al Laterano c'era una variante del distico e suonava così, a detta della Silloge di Pietro Sabino:

(*ibidem in quadam pictura*):

Parcere prostratis scit nobilis ira leonis

Tu quoque fac simile quisquis dominaris in Urbe.

(DE ROSSI, *I. Chr.*, II, 1, p. 426, no. 60).

Anche nel palazzo podestarile di Padova era dipinta la stessa allegoria con analogo distico (così pure è registrato nel cit. Cod. Marciana).

(3) *Vita di Cola* cit., p. 16.

(4) *Vita di Cola* cit., p. 33.

ebbe luogo la coronazione di Francesco Petrarca, il quale era venuto in Roma il 6 aprile 1341 ed aveva preso alloggio nel maniero dei Colonna a Santi Apostoli. Il giorno di Pasqua (avvertiamo subito che il racconto che segue non sta nelle opere del Poeta e non ha una fonte che si possa dire sicura) un corteggio di nobili penetrò nella sala senatoria, o dello « Assectamentum ». Petrarca, ricoperto del manto regale concessogli dal re Roberto di Napoli, pronunciò un lungo discorso che aveva per spunto due versi delle Georgiche (III, 291).

Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis
Raptat amor

Al termine dell'orazione s'inginocchiò e il senatore Orso dell'Anquillara si tolse la corona d'alloro dal proprio capo per metterla sul suo. Petrarca recitò un sonetto in onore degli antichi Romani e tutta l'assemblea gridò: « Viva il Campidoglio e il poeta ». La cerimonia continuò con una processione a S. Pietro dove il poeta depose la sua corona su la tomba dell'Apostolo (1).

Il palazzo senatorio aveva, come oggi, un cortile interno su cui erano l'ingresso delle prigioni e quello della Cancelleria, o come si diceva allora « Cancellaria » (2).

La « Vita » di Cola di Rienzo passa in rassegna questi luoghi descrivendo gli ultimi momenti della vita del tribuno (3). Il quale, asserragliato nel palazzo dal popolo insorto che grida: « mora lo traditore che ha fatto la gabbella », si veste di tutt'arme e, preso il gonfalone del popolo, si affaccia alla loggia. Ma i romani non lo vogliono udire:

(1) Vedi la documentazione in RODOCANACHI cit., pp. 78-81. Purtroppo il racconto della coronazione è nella assai sospetta cronaca del MONALDESCHI (R.I.SS., XII, 540, cf. ibid. III, 843). Ma la sostanza parrebbe genuina. Noi riteniamo che sia l'elaborato di un umanista del secolo XV, e non una « sfacciata contraffazione » (cf. GAMURRINI, in *Archivio Storico Italiano*, Serie V, to. 3, 1889, p. 2 e LABRUZZI DI NEXIMA, in *Archivio Società romana di Storia patria*, II, 1879, pp. 281-302) del noto falsario cinquecentesco Alfonso Ceccarelli. Il giudizio negativo ci sembra meritevole di revisione perchè diversi elementi non parrebbero di fantasia. Ad ogni modo non saranno superflue molte riserve.

(2) Sulla *Cancellaria* o *Cancellaria* v. RODOCANACHI cit., pp. 101 e 162.

(3) *Vita di Cola*, p. 151 sgg.

« Facevano come li puorci, jettavano prete, valestravano ». Allora Cola pensa di fuggire e si cala, unendo certe tovaglie, giù nel cortile delle prigioni e rimane esitante davanti alla Cancelleria: « hora se traieva la varvuta, hora se la metteva ». Intanto i romani dan fuoco alle porte. « La porta ardeva, lo solaro della loiija fiarava, la secunna porta ardeva e cadeva lo solaro ». Cola fa il disegno di travestirsi e di fuggire attraverso i passaggi incendiati. Riesce di fatti a passare. Ma è riconosciuto alle ultime scale, malgrado faccia finta di parlare in gergo campagnolo. Lo tradiscono i braccialetti « naorati » che si era lasciati. Allora è trascinato al leone. Si fa un improvviso silenzio. Nessuno dapprima osa toccarlo. Ma Cecco del Vecchio si avvanza e gli dà una stoccata nel ventre. E' la fine. L'anonimo biografo oppone la morte di Cola a quella del senatore Papirio, che cadde in tutta dignità imponendosi ai Galli invasori: « Lo buono romano dunqua non voize morire con la coitra in capo come Cola de Rienzo morio ».

Ed ora guardiamo all'ambiente della mirabile piazza, tanto breve ma di così grande respiro che idealmente si allarga oltre i confini dell'Urbe.

Sul lato destro di chi guarda il palazzo senatorio era la sede dei rappresentanti diretti del popolo: i « Banderesi », cioè i portatori delle bandiere rionali (più tardi sono detti: « Conservatori ») (1). Questo palazzo aveva un portico ad archi di pieno centro. Doveva apparire come uno dei tanti palazzi nobiliari del Trecento di cui abbiamo tracce qua e là in Roma. Ma nell'interno la corte aveva bellissimi archi gotici di cui c'è traccia nel cortile del palazzo dei Conservatori. Questa sede (che dovette essere costruita nella seconda metà del sec. XIV, con la partecipazione dei Banderesi al governo della Repubblica romana) fu in gran parte ampliata da Nicola V, tanto che Infessura dichiara: « Edificò lo palazzo delli Conservatori » (2). Sisto IV donò ai Conservatori la

(1) Sulla magistratura dei Banderesi vedi ora in *Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria*, LXII, 1939, pp. 1-176, lo studio di A. NATALE, *La felice Società dei Balestrieri e dei Pavesati a Roma e il governo dei Banderesi dal 1358 al 1408*. Ivi alcuni docc. importanti (taluni alludono alla residenza: docc. 43, 45, 46 etc.).

(2) *Diario di ST. INFESSURA*, ed. Tommasini (*Fonti per la Storia d'Italia* dell'Istituto storico italiano, n. 5), p. 49.

testa colossale di un imperatore che stava al Laterano. Era il testone bronzeo di Costanzo (o Costante) che ora è nei musei capitolini (1). I Conservatori non sapevano dove metterlo e finirono per sistemarlo in uno degli intercolunni del loro peristilio.

Dal Laterano migrò pure la Lupa, che così venne a stare nel sito donde, molto probabilmente, era migrata quando passò al Campo Lateranense ed ivi fu piazzata su di una torre e fu riguardata come « Mater Romanorum ». Il vetusto simulacro etrusco vi assistette ad esecuzioni di giustizia; ed io reputo che anche in antico la dilaceratrice stesse sul Campidoglio presso il luogo donde i rei di pubblici crimini erano rovesciati giù per le balze dell'alta Rupe Tarpea (2).

Altre statue, quelle cioè dei Fiumi, si misero davanti al portico antecedente ed in tal modo si venne a formare il magnifico nucleo della Collezione Capitolina, che è ora fra le più importanti del mondo. Certo è la più antica (3).

(1) Su questa testa vedi M. P. L'ORANGE, *Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts*, Oslo, 1933, p. 138, n. 87 e fig. 164. Egli conclude: « Es ist ein Bildnis der Söhne Konstantins ». R. PARIBENI, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente* (Storia di Roma dell'Istituto di Studi Romani), Bologna, 1942, tav. 10, 2, attribuisce alla testa bronzea la qualifica di Costanzo II. E può ben essere. Ma non escluderei Costante (v. il medaglione a tav. XII, 1 dell'op. cit.), che fu particolarmente interessato a questa metà dell'Impero. Per il passaggio dell'Italia sotto Costanzo II bisognerebbe pensare a una data dopo il 352-53, quando da lui fu ristabilita l'unità dell'Impero. Egli visitò Roma, che non conosceva, soltanto nell'aprile-maggio 357.

(2) Vedi ora J. CARCOPINO, *La Louve du Capitole*, Paris, Les Belles Lettres, 1925 e vedi anche alcune mie considerazioni nell'articolo *La Lupa e il Lupercale*, in *La Lettura*, 1924, pp. 436-442. Anche il Carcopino crede si tratti proprio della celebre lupa capitolina di cui parlano gli scrittori classici come di quella che fu toccata dal fulmine (CASSIO DIO., XXXVII, 9; cf. JUL. OBSEQUENS, 61; CIC., *Cat.* III, 19, *De Divin.* II, 47, cf. I, 19; v. CARCOPINO cit., p. 34 sgg.) cosicchè era divenuta per questo contatto celeste religiosa (sul *locus religiosus* perchè toccato dal fulmine v. FESTO presso Paolo Diac., p. 92, M. 82 Lindsay). Per l'appellativo medievale di « *mater Romanorum* » v. il *Chron.* di BENEDETTO DI S. ANDREA DEL SORATTE (ed. Zucchetti, p. 145; cf. *ibid.* il *Libellus de imp. potestate*, p. 199). Cf. CARCOPINO cit., p. 12 e p. 90.

(3) Sulla formazione dei Musei Capitolini, un copioso capitolo è nell'opera di RODOCANACHI, *Le Capitole Rom.* cit., pp. 191-204. Ma poi vedi soprattutto A. MICHAELIS, *Storia della collezione capitolina di*

Dalla parte opposta era il fianco della basilica aracoeliana col suo bellissimo paramento di laterizi, con le sue finestre gotiche e le armi di mosaico alla testata del transetto, che spiccavano come gemme sulla scura muraglia. Sono armi dei Savelli. Ma c'erano anche varî altri mosaici, di cui non restano che deboli tracce (1). Davanti alla porticella laterale della basilica era un obelisco, quello medesimo che, donato ai Mattei, fu poi adattato nella loro villa del Celio, l'odierna villa Celimontana (2).

* * *

Sul Campidoglio tutto quanto avesse rapporto con l'antica grandezza era appassionatamente raccolto o rievocato, ed ogni simbolo di potenza imperiale vi aveva la sua naturale sede. Non altrimenti che per affermare in qualche modo sul Campidoglio la celsitudine del Sacro Romano Impero, Federico Barbarossa donò ai Romani il Carroccio tolto ai Milanesi nella battaglia di Cortenuova (1237). Fu conservato presso il palazzo Senatorio e si fece una iscrizione commemorativa di tal dono. Ancora ne restano i frammenti (3).

Nel 1485 venne sul Campidoglio un sarcofago riapparso sull'Appia. Esso conteneva il corpo di una stupenda fanciul-

antichità fino all'inaugurazione del Museo (1734), in *Römische Mitteilungen*, VI, 1891, pp. 3-66.

(1) Su questi mosaici vedi le *Schede* STEVENSON in *Bibl. Vaticana* (Vatic. lat. 10582, 3, f. 16 « Musiva romanarum ecclesiarum », « Aracoeli »), dove si parla di una ispezione del mosaico della facciata eseguita il 13 giugno 1898. Vi sono anche interessanti rilievi tecnici. La scheda è riferita in nota all'articolo del compianto mgr. L. CAVAZZI, *La facciata di S. Maria in Aracoeli e il VII centenario di S. Francesco*, in *Nuova Antologia*, 16 agosto 1923, p. 10 dell'estratto.

(2) Su quest'obelisco del Campidoglio, vedi HUELSEN, *Bilder* etc., cit., pp. 10-11 e RODOCANACHI cit., pp. 121, 143, 242. Nel *Diar.* (ANTONI PETRI, ap. MURATORI, *R. I. SS.*, XXIV, 934) si parla (a. 1407) della *Gulia Capitolii*.

(3) L'epigrafe (è ora frammentaria) si trova sulla scala del campanile. Un fac-simile fu da me dato in *L'Urbe*, a. IV, n. 4, aprile 1939, p. 10 (articolo *Aspetto di Roma medievale*). V. poi RODOCANACHI cit., p. 66 e HUELSEN, *Bilder* etc. cit., pp. 15 e 30. La epigrafe è riferita anche dal SIGNORILI (v. ap. *C.I.L.*, VI, 1, p. XXVI, n. 76).

la mirabilmente conservato. I capelli neri, tenuti da una rete cadevano abbondanti sulle spalle, la bocca semischiusa lasciava vedere i bianchi denti e una lingua rosea; le labbra erano rosee. La bara di piombo che la conteneva e che l'aveva così ben conservata, conteneva una miscela odorifera in cui parve di risentire la mirra e l'olíbano. Roma fu in subbuglio ed andò a vedere commossa questo prodigio. Taluno, non badando all'epigrafe che parlava di un'Aurelia Estricata, pensò che si trattasse di Tulliola, figlia di Cicerone. Ma con la prolungata esposizione, l'aria fece la sua opera e la salma si annerì. Innocenzo VIII, per limitare tanti entusiasmi fece portare via quest'arca e risotterrarla non si sa bene dove (1).

Al tempo di Leone X fu pronunciata in Campidoglio da parte di Celso Mellini l'orazione contro Cristoforo Longolio che aveva parlato in modo ostile contro Roma e l'Italia. All'adunanza si recò lo stesso Leone X e si recarono i cardinali « come si dovesse deliberare sul colle sacro della salute della repubblica » (2). L'entusiasmo per la furente invettiva del Mellini fu tale che fu salutato in lingua greca principe del popolo. E l'avversario l'avrebbe passata brutta. Per fortuna prima dell'adunanza egli si era prudentemente allontanato.

Il 24 marzo 1538 una insigne reliquia dell'Impero cioè il più bel gruppo equestre lasciatoci dall'Antichità — alludo alla statua bronzea di Marco Aurelio — ascese il Colle Capitolino per rimanervi nei secoli. E il trasferimento dal Laterano al Campidoglio si dovette all'impulso del prepotente genio micheangiotesco (3). In tal modo l'effigie dell'im-

(1) Su questa scoperta del corpo di Aurelia Estricata, vedi il cit. RODOCANACHI, *Le Capitole Rom.*, p. 115 sgg. Ma soprattutto è importante un recente studio di G. MERCATI (ora card. di S. R. Ch.), *Paolo Pompilio e la scoperta del cadavere intatto sull'Appia nel 1485* (ivi la bibliografia anteriore) apparso in *Rendiconti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol.*, 1925, p. 35 sgg. E' a pochi noto che un disegno del sarcofago con il corpo fu pubblicato dal MAES nella sua rinnovata serie di *Chrakas* (Roma, n. 12, sett.-dic. 1893; dal cod. Asburnham 1174, fol. 134).

(2) Vedi D. GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità sotto Leone X (aggiuntevi le orazioni di Celso Mellini e di Cristoforo Longolio)*, Roma, Tipi della Camera dei Deputati, 1891, p. 49 sgg.

(3) Vedi AD. APOLLONI, *Vicende e restauri della statua equestre di Marco Aurelio*, estr. dall'Annuario della R. Accad. di S.

peratore filosofo ebbe ricetto nel luogo più sacro della romana gente. In questo stesso secolo XVI, un altro insigne ricordo venne sul Campidoglio: la tavola bronzea della « Lex regia » vespasiana, quella medesima che, conservata al Laterano, fu additata da Cola di Rienzo al popolo per stimolarlo al ricordo della romana potenza e giustizia: « Signori, tanta era la maestate dello Puopolo de Roma, che allo nperatore dava l'autoritate ». E concludeva accoratamente: « Hora mone l'havemo perduta con nostro gran danno e vergogna ». Il popolo (non i Baroni che lo deridevano) si esaltava con lui e meditava la riscossa (1).

Mi piace chiudere con l'ultimo avvenimento di grandezza veramente romana che termina il periodo di cui tratto: il trionfo di Marcantonio Colonna, il vincitore di Lepanto. La « benedetta entrata » come la disse Anna Borromeo, fu ai 4 dicembre 1521. Lasciamo stare la descrizione del corteo e dei suoi passaggi attraverso le vestigia di Roma classica. Di tal corteo, oltre alle descrizioni esistono una stampa ed anche un notevolissimo fregio dipinto nel castello di Paliano. Ricordiamo soltanto che sul Campidoglio le finestre erano ornate di vaghissimi tappeti ed erano « superbe per molte insegne de' nemici che pendevano da esse col capo all'ingiù ». La « campana grossa non cessò mai di suonare... si spararono molti pezzi d'artiglieria, e s'udì una musica dolcissima di bifare, cornette e tromboni ». Più tardi il vittorioso principe fu ricevuto in Vaticano dal Papa (2). La vit-

Luca, 1912 (1913). E' curioso che dal sec. XVI ancora il popolo (v. il *Diario del Coleine* ivi citato) parlasse della statua di Costantino mentre il verbale del Senato (1539) aveva già l'identificazione di Marco Aurelio (v. a p. 10 dell'estr.).

(1) *Vita di Cola* cit., cap. III. Questo cap. sulla illustrazione della *Lex Regia* ha un singolare fascino evocatore. La tavola bronzea fu concessa da Gregorio XIII (FORCELLA, *Iscr.*, I, p. 40, n. 72; LANCIANI, *Storia Scavi di R.*, II, 85).

(2) Sul *Trionfo di Marcantonio Colonna*, vedi ora il gruppo di studi di G. B. BORINO, A. GALIETI e G. NAVONE pubblicato nella serie *Miscellanea della R. Deputazione romana di Storia patria*, Roma, 1938. Ivi la riproduzione del corteo dall'affresco di Paliano (l'affresco dipende certamente da una stampa). Nella tav. I c'è la salita al Campidoglio dalla parte del Carcere Mamertino.

toria di Lepanto fu ricordata nel nuovo lacunare apposto alla chiesa dell'Aracoeli. Ivi splendono le insegne del trionfo (1).

CARLO CECHELLI

(1) Per questo soffitto, vedi le riproduzioni nella ediz. recente de *Le Chiese di Roma* de l'ARMELLINI (a cura di C. CECHELLI), cap. su l'Aracoeli, p. 662 sgg. Ma la storia della fattura di questo laqueare fu tracciata nella bella monografia di OTTAVIANO CAROSELLI, *Il soffitto di S. Maria in Aracoeli*, Roma, s. a. (stampa privata della tip. italo-orientale S. Nilo di Grottaferrata). Lo studio ebbe occasione dai restauri del lacunare ordinati dal Fondo Culto. Dai docc. prodotti dal Caroselli risulta che la costruzione e doratura furono deliberate nel 1571 (21 nov.), iniziate il 1° settembre 1572, compiute non prima del 1586. Da un acquarello risulta che i travi del soffitto medievale avevano un vivace ornato a semplice motivo policromo. Alludo a un rilievo del padre di Ottaviano Caroselli, il pittore Cesare Caroselli, eseguito durante i citati lavori di restauro del soffitto ed ora presso di me.

AGGIUNTA - La tesi circa la persistenza del Senato Romano nel Medio Evo è stata anche sostenuta da A. SOLMI, *Il Senato Romano nell'alto Medio Evo (757-1143)* opera postuma a cura di P. F. PALUMBO (*Miscell. della R. Deput. rom. St. p.*, 15), Roma 1944. La leggenda dell'Aracoeli è stata pure studiata da A. MONTEVERDI in *Atti del V Congr. naz. di studi romani*, III, Roma 1940, p. 642 segg., e nella miscellanea *Augustus*, studi in occasione del Bimillenario Augusteo, a cura della R. Accad. dei Lincei, Roma 1938, p. 415 segg. Vi saranno nuove indicazioni nel mio imminente I vol. sulla *Mater Christi* (Roma, ed. Ferrari, 1946).

Sulla festa di Natale e la conferma della sua maggiore antichità in Roma, v. ora d. B. BOTTE, *Les origines du Noël et de l'Épiphanie* (Textes et études liturgiques) Louvain, Abbaye du Mont César, 1932. Per il Cristo-Sole, v. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, 2ª ed. Münster (*Liturgisches. Forschungen* 4-5 1925).

*Per le difficoltà tipografiche del momento
questo volume dell'Archivio viene stampato
in due doppi fascicoli semestrali.*

*La bibliografia e gli atti della Deputazione
saranno dati nel prossimo volume.*

LA DIREZIONE

INDICE DELLE MATERIE CONTENUTE NEI FASCC. I-II DELL'ANNATA LXVII

(Nuova Serie, vol. X)

	Pag.
Dedica:	
G. DE SANCTIS, Premessa	
* In memoria di Pietro Fedele	I
* Schema di Statuto per la fondazione P. Fedele	5
R. MORGHEN, Commemorazione di P. Fedele tenuta il 28 aprile 1943 nell'Aula Alessandrina alla Sapienza	7
P. F. PALUMBO, Bibliografia degli scritti di P. Fedele	27
E. PANAITESCU, Pietro Fedele	41
G. ERMINI, Tradizione di Roma e unità giuridica eu- ropea	45
R. MORGHEN, Osservazioni critiche su alcune questio- ni fondamentali riguardanti le origini e i caratte- ri delle eresie medioevali	97
A. ALESSANDRINI, Teoderico e papa Simmaco duran- te lo scisma Laurenziano	153
C. CECCHELLI, Il Campidoglio nel Medioevo e nella Rinascita	209

