



Schola Salernitana Annali

XXV (2020)



© Cava de' Tirreni, Biblioteca della Badia della S.ma Trinità, Ms 25, f. 181v



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Schola Salernitana
Annali

XXV (2020)

Direzione scientifica

Giuliana Capriolo, Maria Galante, Amalia Galdi, Chiara Maria Lambert, Ileana Pagani

Comitato scientifico

Ignasi Joaquim Baiges Jardí (Universitat de Barcelona), Armando Bisogno (Università degli Studi di Salerno), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Gábor Klaniczay (Central European University - CEU, Budapest), Jean-Marie Martin (École française de Rome), Paolo Peduto (Università degli Studi di Salerno), Gerardo Sangermano (Università degli Studi di Salerno), Verio Santoro (Università degli Studi di Salerno), Carlo Tedeschi (Università degli Studi di Chieti “G. D’Annunzio”), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Giuseppa Zanichelli (Università degli Studi di Salerno)

Segreteria di redazione

Pio Manzo, Alfredo Maria Santoro, Antonio Tagliente

©2020 Università degli Studi di Salerno

Impaginazione a cura di Pio Manzo

Schola Salernitana - Annali is a double blind peer reviewed journal



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Schola Salernitana - Annali è una rivista scientifica dell’Università degli Studi di Salerno realizzata con Open Journal System e pubblicata da SHARE PRESS con il contributo del Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPaC) Reg. Tribunale di Nocera Inferiore n. 493/17 - n. 5/17 del 18 /04/2017

Direttore responsabile: Maria Galante | ISSN: 1590-7937 | e-ISSN: 2532-1501.



Tutti i contributi sono pubblicati con Licenza Creative Commons
Attribuzione 4.0 Internazionale - CC BY 4.0

Sommario

Saggi

Cătălin Rusu

Quelques considérations sur le discours de la primauté pontificale. Les principes de droit héréditaire et le domanial romain (IV^e-IX^e siècles) 7

Fabio Forte, Giampiero Galasso, Alfredo Maria Santoro

Abellinum medievale: lo scavo archeologico dell'area dell'ex seminario. Dati preliminari 31

Davide Monaco

Leo Strauss e il "ritorno" alla filosofia ebraica medievale 97

Recensioni

Domenico Citro

Antonio Antonetti, *Miseratione divina Troianus episcopus. I vescovi e la diocesi di Troia nella prima età angioina* 127

Vanni Claves

Andrea Suggi, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli* 133

Veronica De Duonni

Giuseppe Muollo, *Ricerca, tutela e restauro. Un lungo impegno per i Beni Culturali in Irpinia* 137

Renato de Filippis

Roberto Schiavolin, *«Lo spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica* 141

Mario Loffredo

Maria Luisa Ceccarelli Lemut – Stefano Sodi, *I canonici della cattedrale pisana. Genesi e sviluppo dell'istituzione canonica sino alla fine del Duecento*

147

Rassegne

Giuseppe Russo

L'eredità di Giustiniano. L'ultima guerra dell'Italia romana,
(Pisa, Scuola Normale Superiore, 23-24 ottobre 2019)

155

Saggi



Schola Salernitana – Annali, XXV (2020)

www.scholasalernitana.unisa.it

Università degli Studi di Salerno

Cătălin Rusu

*Quelques considérations sur le discours de la primauté pontificale.
Les principes de droit héréditaire et le domanial romain (IV^e-IX^e siècles)**

At the end of the IVth century, the Church was integrated in the judicial world of Roman Empire. Finally, the sacred Christian rites had a legal foundation, a legal function, based on Roman Law. Over time, despite the controversies and disputes between East and West, the bishop of Rome started using Roman Law to define its office, its possessions, and actions vis-à-vis other ecclesiastical institutions. Between the IVth and the IXth century, two interconnected judicial principles defined Rome: the primacy and the patrimony. Until Leo the Great, the first principle was a theological one based on Matthew 16:18-19; under the bishop Leo, the primacy of Rome began to add a legal perspective to its cause: the hereditary condition under Roman Law. In other words, the Petrine Office was bound by a hereditary testament given by Jesus to Peter. If this heir, the bishop of Rome, was made under the Roman Law, it is possible to know exactly how and why in the Middle Ages, the Pope became the vicar of Christ. Our arguments reside on three hypotheses that might define in what way the roman bishop acquired the heir legal status through: *adrogans*, *haereditas* or *consortium*? Regarding the patrimony, the ecclesiastical propriety was bound to Emperors constitutions. Each law passed gave the bishops more power within their lands: they became *paterfamilias in potestate* having the rights to own and use their proprieties. Moreover, the birth of Roman Church patrimony in Middle Ages, or as we know it as *patrimonium Sancti Petri* was nonetheless a creation by Roman Law at the end of the IVth century.

L'objectif de cette étude est de prouver que certaines expressions dans le domaine législatif du droit romain étaient à la base de la théorie du primat de Pierre de l'évêché de Rome et ont conduit à la naissance de l'héritage de saint Pierre à la fin de l'Antiquité.

Dans cet article, nous essayer de prouver que la succession de la chaire épiscopale romaine, initiée par le pape Léon I au cinquième

* Recherche réalisé pendant le stage à *Accademia di Romania* de Rome, obtenu avec le concours de l'État Roumain, par le biais du programme national de bourses des études "Vasile Pârvan".

siècle, était de nature juridique, grâce au droit romain. En outre, malgré l'acuité juridique des expressions juridiques mentionnées par l'évêque de Rome, notre étude envisage le débat des possibilités suivantes: si en effet l'héritage de saint Pierre de Jésus était également réalisé par une formalité juridique, cela signifie qu'à notre avis, il pourrait y avoir trois possibilités: par *haereditas*, *adrogatio* ou *consortium*. En les démontrant, nous serons en mesure de clarifier plus précisément par quels moyens légaux du droit romain, la chaire épiscopale de Rome a bénéficié de la primauté apostolique.

Deuxièmement, la naissance du patrimoine de saint Pierre ne pouvait être réalisée que par certaines dispositions législatives, initiées d'abord par les Empereurs Romains, puis par les Pontifes. Le deuxième chapitre examinera comment cela a été réalisé, comment les circonstances et le discours du primate apostolique ont exercé une influence importante dans l'évolution de l'Église romaine en Occident.

1. *Sur la mise en place des principes juridiques romains*

La perspective théologique des discours pontificaux romains sur les primates de l'évêque latin dans Matthieu 16:18, n'est plus en mesure d'exprimer la réalité des temps des siècles V-IX. La seule façon d'adapter cette théorie au niveau institutionnel pontifical était de la transposer dans le domaine législatif. En bref, le concept de la primauté papale ne pouvait pas être durable sans un retour juridique, assertorique, réel. Par cette insertion, les pontifes ont recouru à deux arguments principaux, extraits du domaine juridique romain: *dominium* et *haereditas*. Plus spécifiquement, la perspective de la primauté pontificale et la perspective héréditaire des primates pontificaux.

Le champ terrestre du point de vue du Droit Romain¹, ainsi que tout l'arsenal de principes qui mènent et mettent en œuvre ce droit de propriété et d'utilisation du territoire², représentait du point de vue du lé-

¹ En ce qui concerne la transmission des lois et des principes de Droit Romain de la période classique au post-classique et au début du Moyen Âge, nous avons l'article de l'historien Gaudemet, *La transmission des constitutions relatives*, pp. 399-435.

² La loi romaine établissait que toute possession d'un domaine foncier incluait, en même temps, le droit de l'utiliser. Les principes sont beaucoup plus complexes

gislateur archaïque latin un moyen d'existence et de subsistance toutes les communautés agraires; c'est ce qui définit tout un tas de gens réunis ensemble, avec un but commun. Cette façon de penser trouvera sa continuité même dans la période post-classique de l'application de la loi romaine. Dans son deuxième livre, Ulpien³ synthétise harmonieusement les principes de toute loi sur les biens:

«Totum autem ius constitit aut in acquirendo aut in conservando aut in minuendo: aut enim hoc agitur, quemadmodum quid cuiusque fiat, aut quemadmodum quis rem vel ius suum conservet, aut quomodo alienet aut admittat»⁴.

C'est-à-dire un *ius* sur un domaine foncier ne peut être atteint que dans la mesure où la personne détenant ce bien, *in potestate*⁵, parallèlement au droit d'utiliser des biens, ne les garder seulement, ne les réduit pas, mais les développe. Parce que le but de tout propriétaire n'est pas seulement d'être remercié par un *status quo*, bordé et limité, mais de mettre en œuvre les droits qui lui ont été accordés en vue d'une vie meilleure pour lui-même, comme *pater familias*⁶, titulaire du *res corporales* et *res incorporales*⁷, et la famille ou la communauté qu'il

que cela. Il existe trois catégories regroupées autour d'une propriété: *usus*, *fructus* et *abusus*. Le premier concerne le droit d'avoir et d'utiliser la possession limitée, sans l'utiliser pleinement, le deuxième terme comprend le droit d'utilisation, mais pas absolument, sur les produits sur la propriété d'un autre, et ce dernier représente le droit d'aliénation ou destruction d'un domaine foncier d'un propriétaire (*dominium*) ou propriétaire (*usus*). Tout citoyen pourrait avoir un bien à part entière ou avoir une propriété seulement avec le droit de *ususfructus* (Schulz, *The Principles of Roman Law*, pp. 151-153).

³ Être exactement, il s'agit de *Ulpianus libro secundo institutionum*, dans *The Digest of Justinian*, I, p. 14.

⁴ Cfr. I.3.41, *ibid.*, pp. 14-15.

⁵ Dans la plénitude de ses pouvoirs et de ses droits sur un domaine foncier. En d'autres termes, celui qui détenait le droit absolu à un bien avait *in potestate*, et le territoire dans son patrimoine a été appelé *dominium* (Schulz, *The Principles of Roman Law*, p. 154).

⁶ Cfr. *Ulpianus*, IV, 1, dans Girard - Senn, *Textes de droit romain*, p. 417: «Sui iuris sunt familiarum suarum principes, id est pater familiae, itemque mater familiae».

⁷ *Pater familias* est l'homme qui organise et coordonne toute la vie de la com-

administre. En bref, cette perspective définit la mentalité romaine sur le domaine foncier, vision qui s'élargira et s'améliorera au fil des ans dans la législation latine: c'est une conception née de la motivation d'avoir quelque chose à posséder, un bien ou un titre, et de l'utiliser de quelque façon ou de le laisser, par droit héréditaire, à ses successeurs⁸.

En plus de cette différence entre le propriétaire et le détenteur de biens corporels, le droit héréditaire, aussi incertain que l'affirment les différents historiens de la législation latine classique et post-classique⁹, a été une importante filiale des principes tournant autour du *dominium, usus* ou *ususfructus*. Pour qu'un *pater familias in potestate* puisse assurer la continuité de la richesse des propriétés qu'il possédait même après sa mort, il était nécessaire d'établir une volonté, parallèlement aux documents adjacents nécessaires¹⁰ par laquelle l'héritier a reçu, soit à la mort de son parent ou après qu'ils ont été décède, la fortune entière du défunt. Il est certain que ces principes n'ont pas été appliqués en grande partie dans le cadre de la société romaine. En règle générale, les héritiers étaient soit sans testament, soit par testament ; d'autres fois, ils étaient cooptés par un *pater familias* avec enfants, ou sans enfants, par *adrogatio*, c'est-à-dire par adoption; ou dans différents cas où un legs basé sur un *consortium* il n'y a qu'un survivant légal. Cela ne signifie pas que les personnes mentionnées n'entraient pas dans l'ensemble législatif. Au contraire, elles représentaient des alternatives selon les-

munauté ou de sa famille. Il avait *in potestate* parce que ses droits à tous les biens corporels tangibles, réels, fondés sur des sens (le propriété, marchandises matérielles, etc.) et incorporés (titres, fonctions, responsabilités, etc.) étaient absolus (Legendre, *La pénétration*, p. 25).

⁸ La théorie de Pietro Bonfante bien que probable au sacré niveau, est rejetée par les historiens modernes du droit ancien: dans les temps préhistorique *haeres* hérité à la fois de la fonction principale d'une famille, *gens*, et la souveraineté publique, des origines divines. Ainsi le *pater familias* acquit des droits civils et religieux: «sed hoc divinare est et relinquatur pertinacibus» (Schulz, *Classical Roman Law*, p. 213).

⁹ Rappelons-nous, dans un contexte plus large, Schulz, *Classical Roman Law*; Honoré, *Law in the Crisis*, mais aussi Levy, *West Roman Vulgar Law*.

¹⁰ Ceux-ci étaient généralement facultatifs. Nous nous référons en particulier aux *deferre hereditatem* et *adire hereditatem*. Le premier signifiait que l'héritier était institué par un acte écrit concernant les *res corporales* et *res incorporales* de son père; et ce dernier se réfère au document par lequel l'héritier a eu la capacité d'entrer dans son droit de propriété et de possession des biens de son père (Schulz, *Classical Roman Law*, p. 210).

quelles la succession, indépendamment de sa nature et de sa complexité, pourrait avoir lieu dans un cadre juridique.

2. *La succession de Pierre en tant que statut juridique dans l'héritage et l'administration des domaines fonciers (siècles V-VI)*

Le thème du primat épiscopal dans le discours du Saint-Siège est né pour des raisons normales pour l'Église occidentale.

Premièrement, l'argument théologique par lequel les Saints Pierre et Paul étaient morts comme martyrs à Rome a été le plus couramment utilisé dans la plupart des épîtres pontificales envoyées soit à Constantinople, soit aux évêques des provinces occidentales¹¹. Malgré la théorie théologique, son applicabilité diffère dans les moments les plus importants de l'évolution de l'Église chrétienne. En d'autres termes, le thème de la primauté pontificale n'a pas eu aux siècles IV et V un fondement théologique exclusif, mais aussi un caractère jurisprudentiel¹².

Deuxièmement, l'argument adjacent à celui connu et mentionné par les pontifes romains jusqu'au cinquième siècle, démontrant la succession héréditaire de l'office du Saint-Siège à partir de Saint Pierre, est

¹¹ Pour une vue d'ensemble des principaux décrets émis par le Saint-Siège à Constantinople à côté de d'autres diocèses occidentaux, voir *Storia del Cristianesimo*.

¹² Le Concile de la Sardica de 343, par exemple, est né de l'adoption singulière des évêques orientaux de lois réglementant la nomination et la révocation de la chaire diocésaine de haut ecclésiaste. Rome s'oppose à cette décision disproportionnée, le pape Jean I, par une lettre aux évêques participant au Concile d'Antioche en l'an 341, revendiquant l'illégalité de ces canons. À la fin de la réunion de Sardica, il a été décidé que la Saint-Siège réglerait les différends ecclésiastiques et théologiques entre les évêques provinciaux, l'office pontifical devenant une prise de décision et un tribunal pour les provinces de l'Ouest. Par conséquent, le schisme de 343 atteste l'importance de la jurisprudence de l'évêque de Rome par rapport aux autres évêques de l'Occident, l'institution ecclésiastique romaine devenant un primat épiscopal par son champ d'admission judiciaire ou sa démission de la fonction de l'évêque dans les provinces de l'Ouest (Stephens, *Canon Law and Episcopal Authority*, p. 144; Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, pp. 202-206; Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, passim). Le Concile de Chalcédoine de l'année 451 reprend la question de la primauté du domaine judiciaire du Saint-Siège, les évêques de l'est qui confèrent à Constantinople le même rang ecclésiastique que Rome. La conséquence était normale du point de vue oriental, d'autant plus que la ville de l'empereur Constantin a acquis la primauté politique; par conséquent, à la lumière d'une logique administrative, Constantinople devait être élevée au rang de primat ecclésiastique. Cette situation

né de la nécessité d'ajouter à la thèse théologique une couche juridique. Le pape Léon I a été l'un des évêques romains qui, dans ses décrétales et ses prédictions, a fait mention d'expressions juridiques qui faisaient appel non seulement au droit successoral à la lumière de la législation classique ou post-classique mais, plus important encore, qui ont été cooptées dans un discours sur la légitimité de la primauté pontificale. Certains historiens¹³ ont construit un *excursus* de cette hypothèse, arguant que les thèses du pape Léon I, qui comprenaient la construction de ce qu'ils ont regardé comme les conceptions de *haereditas per successionem*, énoncées plus haut, représentaient une importante question de l'élan canoniste dans les siècles à venir et un thème nécessaire, qui était l'existence très institutionnelle de l'Église Romaine, approchée par le Saint-Siège dans le Moyen Âge; beaucoup plus que cela, la papauté médiévale a été construite au cours des siècles suivants sur les fondements juridiques de Léon I. Mais bien que des analyses aient été menées sous cet aspect, les éléments de preuve aujourd'hui, la cause, la voie et la transformation des expressions juridiques romaines dans les épîtres pontificales au neuvième siècle demeurent insuffisantes¹⁴.

En conjonction avec les principales expressions juridiques des épîtres épiscopales romaines au pontificat de Léon I, nous considérons certains d'entre elles assez notables: *haeres*, *successor*, *per successio-*

conduira à changer la hiérarchie au sein du système pentarchique et, implicitement, à un changement de pouvoir dans toute la hiérarchie de l'Église. Rome va nier ce changement en attaquant le canon XXVIII, le Saint-Siège étant, donc, la seule institution légitime qui pouvait affirmer son primat pontifical (de Halleux, *Le Concile de Chalcedoine*, pp. 3-18).

¹³ Parmi lesquels nous mentionnons: Congar, *L'Église*; Batiffol, *Le Siècle*; Richards, *The Popes*; Ladner, *Aspects of Mediaeval Thought*.

¹⁴ Walter Ullmann, par exemple, aborde cette situation où il mentionne l'expression romaine juridique dans un contexte divers, sans indiquer avec véhémence ou faire des déclarations selon lesquelles ce mot juridique est lié à une situation débattue par les papes par le biais de leurs épîtres. Également, les conclusions que Ullmann atteint ne correspondent pas à la réalité des événements, malgré le fait que son système argumentatif, les méthodes et les hypothèses à partir desquelles il commence sont aussi objectifs et corrects que possible. L'historien se concentre trop sur les conséquences, au détriment des faits qui se produiraient le long du Moyen Âge, plutôt que d'observer, par exemple, les expressions lacunaires et plein-soufflées de succession que Léon I mentionne et insère dans ses épîtres. Cependant, nous ne pouvons pas négliger le fait que l'*excursus* d'Ullmann, malgré les problèmes décrits précédemment,

*nem, consortium et par potestatis data conditio*¹⁵. Ces termes spécifiques sont trouvés seulement dans le cadre d'une législation relative à la succession, à l'hérédité, à l'adoption ou au *consortium*. Soyons donc, plus explicite: quand Léon I utilise de telles expressions juridiques au détriment de la primauté papale¹⁶, il souhaite déclarer que la succession papale est fondée sur plusieurs voies de succession: *haereditas*, c'est-à-dire, le droit héréditaire par lequel Pierre choisit comme héritage la fonction du pape, pas la personne¹⁷, *successor* et *par successio-nem* qui impliquent, bien sûr, un droit de succession ou *par potestatis date conditio* qui désigne une égalité des pouvoirs donnée à base d'un contrat. Cependant, cette affirmation laisse de la place à la spéculation et elle pose un problème majeur à notre interprétation: les expressions sont peut-être utilisées comme des éléments rhétoriques; soit elles sont utilisées intentionnellement, pour démontrer une perspective juridique, soit elles sont utilisées d'une manière erronée, ou très peu sont introduites dans le domaine du discours. En d'autres termes, les expressions peuvent être incomplètes ou saisies d'une manière erronée.

Quand Léon I, avec les autres pontifes entre le IV^e et le V^e siècle parlent de la succession apostolique¹⁸, nous pouvons, au sein de notre

a été une source d'inspiration importante dans la réalisation de cette brève recherche (cfr. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, pp. 25-27, 32-33, 45, 50-51).

¹⁵ *Sermon II*, 2; *Sermon III*, 4; *Sermon V*, 4 dans *Leo the Great. Sermons*, pp. 19-24; 29-33; Ep. X, col. 629 dans *PL*, XX: *Hunc [Petrum] enim in consortium individuae unitatis assumptum, id, quod ipse erat, voluit nominari, dicendo Tu es Petrus*; nous discuterons de ce texte plus tard, *infra*.

¹⁶ Voir les expressions *supra*.

¹⁷ La classification qu'Ullmann utilise pour établir une différence entre l'office du Saint-Siège et la personne occupant le Saint-Siège est très importante. Selon l'historien allemand, la succession papale est basée sur l'office épiscopal de Pierre – c'est-à-dire le cadre juridique par lequel le pape tire sa fonction de successeur de Pierre – et les biens de l'office épiscopal de Pierre – c'est-à-dire les biens et possessions du pape obtenus par la voie juridique. Ce dernier implique la personne qui remplit le critère nécessaire pour occuper la fonction pontificale («Romanus Pontifex Indubitanter Efficitur Sanctus»: *Dictatus Papae* 23, *Retrospect and Prospect* dans Ullmann, *The Church and the Law*, pp. 229-264 et *Id.*, *The Growth of Papal*, pp. 2-43).

¹⁸ Quelques exemples: Pape Siricius dans Ep. I (*PL*, XIII, col. 1132): «Portamus onera omnium, qui gravantur; quinimo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes»; Pape Innocent I dans Ep. XXV (*PL*, XX, col. 552 et col. 561): «Praesertim cum sit

recherche, déduire ainsi: le concept de *haereditas*, synonyme de *per successionem*¹⁹, ne peut être obtenu que par l'héritage de la totalité des biens («quibus modis per universitatem res nobis adquirantur»²⁰). En outre, le transfert de biens à l'héritier peut exister soit par *successio mortis causa*²¹, soit par *successio inter vivos*²². Pour la législation post-classique, la *haereditas* n'a pas nécessairement besoin d'un testament pour que l'héritier soit légalement désigné. Dans notre cas, il est mentionné qu'avant les Apôtres de Léon I, était déjà entré dans la langue officielle le concept de *haereditas*, mentionné aux côtés de la *sedes*²³. Sur ce principe, il est très possible de dire que l'argument théologique dans Matthieu 16:18 peut être vu même sous loupe législative²⁴, les paroles de Jésus à Pierre peuvent être observées comme une reconnaissance juridique de l'héritage de l'*auctoritas* et, implicitement, d'une succession valide²⁵.

manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes».

¹⁹ Schulz, *Classical Roman Law*, p. 35.

²⁰ Biens en «bloc», ici avec le sens de la totalité des les biens *res corporales* et *res incorporales* (*ibid.*, pp. 213-215).

²¹ Je veux dire la succession à la suite de la mort; en d'autres termes, la loi héréditaire ne peut être obtenue qu'à la mort de l'homme qui a désigné son héritier légitime soit par testament, soit sans un (cfr. La Pira, *La successione ereditaria*, p. 155).

²² La succession entre personnes vivantes; en d'autres termes, le droit héréditaire pouvait également être réalisé lorsque la personne qui choisissait son héritier légitime était vivante (*ibidem*).

²³ Au pape Zosime, par exemple: «Quamvis patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tribuit, ut de eius iudicio nullus disceptare auderet, idque per canones semper regulasque [eadem sedes] servaverit, et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat, tantam enim huic apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Christi Dei nostri promissione, ut et ligata solveret et soluta vinciret et par potestatis data conditio in eos, qui sedis haereditatem, ipso annuente, meruissent», Ullmann, *Leo I ad the Theme of Papal Primacy*, p. 32; dans *PL*, XX, Ep. XII, col. 676.

²⁴ Cfr. *Ulpianus*, XXIV, 15 dans Girard - Senn, *Textes de droit romain*, p. 429.

²⁵ Toutefois, cette hypothèse est peu probable, mais présente la satisfaction d'envisager cette possibilité. Les choses deviennent plus compliquées si l'on veut trouver des correspondances ou des références au système juridique romain. Si le thème de Pierre, longuement débattu dans Matthieu 16:18, représenterait la base juridique de

Adrogans, ou l'héritage ou le droit héréditaire par adoption, est une expression dans la sphère du Droit Romain qui peut inclure des biens corporels et incorporels d'un *pater familias in potestate*. Ces biens, appelés *res*, peuvent être laissés à un héritier légal choisi par la personne avec le droit de choix. Un élément important à mentionner est que le *adrogans* ne peut pas être le *heres* d'un homme *in potestate* (un *paterfamilias*), mais qu'on peut obtenir seulement par *adrogatio* le droit de *hereditas*²⁶. Ainsi, la descendance est réalisée uniquement par des héritiers masculins, d'un homme à l'autre, et la personne qui acquiert la richesse du défunt (ou du vivant, selon le cas) pénètre automatiquement dans le dôme du droit civil. Par conséquent, dans le cas de notre recherche, il est tout à fait possible que la fonction pontificale (l'office de l'évêque de Rome), et la continuité institutionnelle, puissent être déduites de ce principe juridique; ainsi, le pape serait un *haeres adrogans* de Saint-Pierre. Dans les limites de la spéculation, un fait intéressant peut être dérivé de cette perspective: l'inclusion de l'office de Pierre dans le domaine du droit civil est un argument par lequel, comme on le verra dans les siècles à venir, le pape avait le pouvoir décisionnel dans les *temporalibus* aussi. En d'autres termes, par *haeres adrogans*, le pape a commencé à détenir l'accès aux problèmes terrestres, un champ où seul l'Empereur de Constantinople, au début, puis les rois romains-germaniques, pourraient avoir le plein pouvoir décisionnel²⁷. Jusqu'au Concile de Serdica, le pape n'était pas impliqué dans les aspects civils

l'existence et du fonctionnement de l'office pontifical, cela signifie que les épîtres du pape Léon I, et celles des autres évêques, parlent d'un primat tirant sa base juridique de Matthieu 16:18. Mais dans le passage biblique, il n'y a pas d'expressions pour incorporer les fonctions et les principes du Droit Romain classique ou post-classique. Par conséquent, est-il possible de trouver dans leur argument sur la primauté de Pierre dans Matthieu 16:18 les expressions juridiques ou synonymes juridiques des mots de base identifiés dans les différents codiques ou constitutions impériales à la fin de l'Antiquité? Si c'est le cas, alors un tel débat ne se concentrerait que sur l'identification des mots clés définissant une base juridique de Matthieu 16:18, une question, malheureusement, peu possible, et inexistante dans la réalité.

²⁶ *Ibid.*, p. 865.

²⁷ Le concept de *plenitudo potestatis* sera le plus souvent utilisé dans les commentaires des canons du Saint-Siège, même si l'initiateur de cette expression, Léon I, a évoqué quelque chose d'autre tout-à-fait. Pour commencer, il convient de mentionner, seulement en passant, le fait que le cardinal du XIII^e siècle *Hostiensis* dans *Summa Aurea* parle de deux *potestates* que le pape peut utiliser à tout moment: *potestas ordi-*

de l'Empire ou des autres évêques, et la question de la primauté papale n'a pas été en conflit avec les autres pentarchies. Après l'année 343, le Saint-Siège acquiert une position institutionnelle indépendante des décisions de Constantinople²⁸: premièrement, Serdica et Chalcedoine ont établi le champ judiciaire de la primauté pontificale étendant la zone juridictionnelle de l'évêque de Rome par rapport aux évêchés occidentaux; donc, le facteur décisionnel n'était plus représenté par les vicaires de diocèse ou l'évêque métropolitain d'une province occidentale, mais le pape était celui directement impliqué dans la résolution des conflits théologiques et administratives²⁹; d'autre main, en affirmant la primauté de Pierre, le pape a cherché à repousser l'autorité de l'Empereur de Constantinople, en mentionnant dans son lettres le fait que si l'autorité laïque a le pouvoir absolu dans son domaine juridictionnel, il ne peut pas faire de même dans le domaine ecclésiastique; par conséquent, chacune de ces institutions était tenue de coopérer avec les autres et d'être égales dans la manière dont elles administraient les questions de leur sphère jurisprudentielle³⁰. Toutes ces indications démontrent un début

naria – légiférer conformément à la nature de sa fonction et de la jurisprudence de son office – et *potestas absoluta* – l'acte par lequel le pape transcend l'aspect temporel du pouvoir judiciaire et est directement impliqué dans la modification ou l'élimination des lois (Watt, *The Use of the Term*, p. 98). Mais pendant notre voyage, la situation semble être différente, pour une période où l'Église Latine n'a pas encore ce concept médiéval.

²⁸ L'argument de Jean Gaudemet désigne que le Saint-Siège, y compris jusqu'au pontificat de Gelasius (492-496), a souhaité affirmer son indépendance institutionnelle en son force décisionnelle de l'empereur de Constantinople; l'ingérence de l'autorité laïque dans les nominations des évêques a amené l'institution pontificale à réagir avec véhémence au souvenir du monarque à propos de ses limites dans la sphère sacrée (Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*).

²⁹ Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, pp. 54-56, 59-60, Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 509; Le pape Damasus (366-384) établirait l'espace judiciaire de l'institution pontificale en ce qui concerne les affaires de droit pénal en *causae maiores* (*ibid.*, pp. 381-382).

³⁰ *Felix III*, dans *PL*, LVIII, Ep. XV, avait une attitude hostile envers l'intervention de l'Empereur dans les affaires ecclésiastiques, et dans l'Épître VIII du 10 août 484, le pape lui rappelle le respect qui est dû à la liberté d'Église Romaine. Caractéristique du pontificat de Félix III est la terminologie utilisée par lui par rapport à l'empereur de Constantinople; exactement, il utilise le terme *filius* pour obliger le destinataire à écouter les mots de l'expéditeur. Son successeur au siège de Pierre, Gelasius I, concrétise la relation entre le pouvoir laïque et l'autorité ecclésiastique.

d'implication du Saint-Siège dans *temporalibus*; ou peut être étrangère aux mots *plenitudo potestatis* que Léon allait utiliser. Parce que ce qu'il veut affirmer n'est pas une plénitude du pouvoir dans son domaine ecclésiastique, mais, comme un *pater familias in potestate*, il détient l'ensemble des pouvoirs décisionnels concernant sa fonction et ses propriétés foncières en raison du fait qu'il s'agit d'un *adrogans*, l'héritier légitime choisi par Saint Pierre³¹.

Le droit de succession est également inclus dans le *consortium*, un terme juridique qu'indique une situation juridique particulière résultant de l'exercice simultané des droits individuels sur un bien simple et commun³². En d'autres termes, l'existence et la valeur de l'exercice individuel des membres d'un *consortium*, ayant les mêmes droits sur les marchandises en question. Malgré le nombre d'exposants de ces privilèges communs, l'unité sur les marchandises reste ininterrompue, même après la mort d'un *pater familias*³³.

Dans la société romaine, cette expression juridique apparaît sous deux formes: par voie naturelle, par *haeredes sui*³⁴ et par des moyens légaux (*haeredes alii*), par héritage artificiel³⁵. Quelle que soit la façon dont il est effectuées deux éléments, entre la famille qui, à la mort du dé-

³¹ Nous choisissons d'affirmer ceci parce que nous croyons que l'expression juridique *par potestatis data conditio* comprend l'existence d'un contrat établi entre deux parties. Les seuls termes qui peuvent déterminer la nature de *haeres* d'une personne, sur la base d'un document officiel, sont soit *adrogatio*, soit *consortium*.

³² Gaudemet, *Étude sur le régime juridique de l'indivision*, p. 2.

³³ Dans la législation du droit latin, le partage est l'action par laquelle l'autorité du père décédé sur le *dominium* est transférée, au sein de la famille, aux plus qualifiés pour tenir, à égalité avec les autres membres de la communauté, les affaires de l'homme mort. (*ibid.*, pp. 2-3).

³⁴ Je veux dire par une succession naturelle, sans application directe de la Loi, de père en fils («Girard écrivait de la succession des *sui*: Elle se produit par la même que des gens qui vivaient en commun au milieu d'une masse de biens continuent d'y vivre après la disparition de l'un entre eux. C'est la prolongation d'un état préexistant plutôt que la création d'un état nouveau. Le changement n'est pas qu'ils gardent les biens: il consisterait à ce qu'ils leur fussent enlevés», *ibid.*, p. 15; «*sui* est une conséquence de la dévotion successorale et se réalise des lors qu'au décès du père de famille les enfants s'abstiennent de demander le partage», *ibid.*, p. 16).

³⁵ Je veux dire, par une succession basée sur un document légal à un héritier en dehors de la famille, attribué par *pater familias* («*Alii* résulte d'une manifestation expresse de volonté», *ibid.*).

funt, acquiert naturellement ses *haeredes sui*, ses fonctions et ses biens de *pater familias*, et la partenariat entre deux ou plusieurs étrangers, à base d'un contrat, sur un bien ou une valeur, non distribuable entre les parties, tout et indivisible, il n'y a pas de différence³⁶. Le même degré juridique de possession des choses existe donc dans la sphère familiale et dans la sphère de l'artificiel³⁷.

La loi romaine n'implique pas une gestion des biens, mais une contribution à leur expansion³⁸. Le consortium peut être hérité, le successeur ayant le droit de succession soit *inter vivos*, soit *mortis causa*³⁹.

Dans le cas de notre recherche, dans son dixième épître, pape Léon dit que, entre Saint Pierre et le Christ, il y a une union indivise; un lien donné par une puissance conférée par le Christ à l'apôtre et, implicitement, à ses successeurs: «Hunc [Petrum] enim in consortium individuae unitatis assumptum, id, quod ipse erat, voluit nominari, dicendo Tu es Petru»⁴⁰; ailleurs mentionne la même chose: «magnum et mirabile huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio»⁴¹. Ce *consortium* peut-il être fondé sur des éléments du Droit Romain? Si l'union entre Christ et Saint Pierre reposait sur une *consortium potentiae*, cela signifie qu'entre les deux, du point de vue de la législation latine, a été réalisé un accord par lequel les héritiers de Pierre ont été mandatés avec tous leurs attributs de *legandi et solvendi* de Matthieu 16:18⁴². De plus, *consortium individuae unitatis assumptum* implique, comme on peut le voir, un accord juridique par lequel l'Apôtre transmet par voie de succession la fonction et son patrimoine aux survivants. En d'autres termes, la création d'un consortium entre le Christ et Pierre, et en même temps entre Pierre et les pontifes romains, aurait pu exister seulement

³⁶ Randazzo, *The Nature of Partnership in Roman Law*, pp. 9-10.

³⁷ Il vaut la peine d'apprécier les détails suivants: les héritiers *sui* ou *alii* recevra toujours deux types distincts de biens: les biens familiaux – c'est-à-dire les biens couvrant les besoins de subsistance – et les biens achetés, qui, redondant à première vue, sont un potentiel pour l'expansion du patrimoine (Gaudemet, *Étude sur le régime juridique de l'indivision*, p. 28).

³⁸ Albanese, *La successione ereditaria*, p. 102.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *PL*, XX, Ep. X, col. 629; dans son commentaire, Ullmann dit que cette *consortium potentia* est seulement une union juridique des décisions du pape.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Voir n. 25 lorsque cette question a été discutée.

par des considérations strictement nécessaires pour assurer l'unité de la communauté chrétienne⁴³. Ainsi, nous pouvons facilement déduire que Matthieu 16:18 n'est pas seulement une reconnaissance des fonctions de *potestas* des évêques romains, mais, vu sous le loupe de la législation latine, représente un *consortium* successoral où Pierre est le bénéficiaire de l'héritage du Christ, reconnu par Lui comme un héritier légitime⁴⁴; En outre, une fois que ce lien a été établi, Pierre, avec les héritiers de sa fonction, acquiert les droits absolus de possession du patrimoine. Et nous ne serons pas surpris si, en soumettant nos arguments, nous pourrions dire que la primauté papale peut-être basée sur un *consortium* de succession, car au sein de la communauté chrétienne, les évêques légitiment également; mais un seul est l'évêque de Rome, le souverain pontife, qui, comme un *pater familias*, bien qu'ils appliquent des lois communes comme les autres ecclésiastes, il est un *primus inter pares*.

Adjacent, *par potestatis data conditio* implique un contrat, un *conditio*, par lequel le pouvoir a été distribué équitablement⁴⁵. Pas nécessairement l'office de Pierre a été légué en héritage, mais aussi les domaines de terre, donnés à utiliser aux membres du *consortium*, chacun disposant de droits administratifs complets. Ce partenariat sera prouvé être l'un des

⁴³ L'unité de la communauté chrétienne, du point de vue du Droit Romain, ressemble à celle de la famille romaine, cfr. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 20: «Le *consortium* n'est pas conçu comme la réunion de titulaires multiples de droits identiques. Il présente une unité profonde aussi bien par la communauté qui existe entre ses membres que par l'unité du patrimoine sur lequel il s'étend».

⁴⁴ «La *sedes apostolica*, grazie a questo suo riferimento a Pietro, diventa una istituzione, visibile e concreta, della Chiesa, che è, secondo la ecclesiologia del IV secolo, un *consortium*, cioè comunione, cui partecipa colui che vuole rimanere nella ortodossia della fede, come dice Liberio al vescovo Eusebio. Per questa sua origine romana, è un po' diversa dalla contemporanea espressione *ἀποστολικὸς θρόνος* (trono apostolico), usata da Atanasio» (Maccarrone, *Sedes Apostolica*, p. 282). Cela dénote le fait que, dans le mental collectif des évêques, la notion de *consortium* dans le droit roman classique et post-classique existe toujours. De plus, l'absence de référence de Saint Pierre montre une nette distinction entre le principe juridique et l'élément théologique. Pour Athanase, dans notre perspective, le *consortium* n'est pas une succession, mais une reconnue au niveau institutionnel. En d'autres termes, le siège apostolique ne tire pas sa sève d'un *consortium successionis*, mais d'une sève juridique constituée par la communauté chrétienne.

⁴⁵ Étonnamment, les biens d'un *consortium* a la mort de celui *dans potestas* pourrait être distribué à un seul héritier, pas nécessairement à beaucoup (Randazzo, *Religione e Diritto Romano*, p. 12).

futurs noyaux du patrimoine qui, au fil du temps, accumuler et élargit ses propriétés, à utiliser par *ususfructus* par leurs sujets, système connu au Moyen Âge comme *beneficium* sur le domaine ecclésiastique, et *feudum* dans le laïc.

3. La propriété ecclésiastique d'*ususfructus* – conséquences juridiques et transformations historiques (siècles V-IX)

Mais nous ne pouvons pas attribuer le statut de «soumis» à celui qui possède le droit d'*ususfructus* sur un bien particulier. Toute administration d'un bien, selon le Droit Romain post-classique, signifie une implication active de la communauté, sous la direction d'un *pater familias*. Comme nous avons énoncé dans le chapitre précédent, la fonction sociale et juridique du *pater familias* implique un contrôle absolu sur les propriétés, les titres et les personnes sous la portée et le soin de la personne à la tête d'une *gens*.

L'émergence de l'Église en tant qu'institution primordiale dans l'administration spirituelle a déterminé la loi et les diverses constitutions impériales à se multiplier selon les besoins des évêchés, des diocèses et des vicariats dans le cas des deux Empires Romains. Ainsi, bien que le principe de l'administration spirituelle ait existé et atteint dans le cadre moral de l'Église, le cadre juridique était à appliquer aussi dans le cas de cette institution. En d'autres termes, l'Église Chrétienne ne peut exister sans avoir un statut juridique⁴⁶; et ce statut pourrait être vu à travers les zones terrestres qu'il a reçue et administré conformément au Droit Romain⁴⁷.

Avec la révolution agraire des siècles IV et V, les formes variées de la façon dont une propriété a été obtenue et sa fructification ont été appliquées dans les domaines impérial et ecclésiastique. Par exemple, il y a cinq types distincts de contrats par lesquels un terrain a été loué

⁴⁶ Un statut juridique conforme aux *temporalibus*.

⁴⁷ C'était une conséquence normale que l'Église fonctionnerait conformément à la loi romaine. Le seul modèle de l'institution ecclésiastique, avec sa naissance, était le système de fonction d'administration impériale ainsi a une législation exclusivement laïque. Dans ce contexte, les paroles de Gabriel le Bras, citées par l'historien Adinel Ciprian Dincă: «L'Église, en supposant que son imprégnation temporelle avec des éléments spirituels, risque une sécularisation du spirituel» (Le Bras, *Institutions eccle-*

où le propriétaire était soit l'évêque ou l'Empereur lui-même: *conductio*⁴⁸, *emphyteusis*⁴⁹, *ius perpetuum*⁵⁰, *ius privatum salvo canone*⁵¹ et *ius privatum dempto canone*⁵². Tous impliqués par conséquent, un transfert de propriété. Ce système d'*ususfructus* post-classique a son noyau pondant, en plus des champs de la terre ecclésiastique, et dans le statut du *pater familias*.

À la fin de l'Empire Romain, la législation prévoyait le droit de propriété d'un *pater familias* aussi sur un *patrimonium*, *res*, *massa* ou *fundus*⁵³. Les terres en possession de la tête de famille étaient regroupées dans la région, où il pourrait détenir un contrôle absolu sur elles. Jusqu'à la fin du V^e siècle, c'était le système par lequel les grands riches en terres avaient bénéficié d'expansions considérables le long de la péninsule italique. L'érosion des institutions impériales en Occident a entraîné le changement du monde de l'acquisition et gestion des terres: l'invasion des vandales, l'époque du roi ostrogothique Odovakar (476-492) ou la venue des longobards ont divisé les possessions de ces *patres familias* qui tenaient de vastes possessions terrestres⁵⁴. Malgré ces événements cruels, la seule institution qui, dans le sixième siècle, a détenu de vastes terres allait être l'Église Romaine, en construisant sa gestion de ces propriétés à partir du statut juridique des évêques en tant que *patres familias*, mais non *in potestate*⁵⁵.

En l'an 472, l'empereur Anthemius, en collaboration avec le pape Léon I, adopte une loi accordant aux évêques le droit d'acheter et de posséder des propriétés. Outre le fait que Justinien l'adoptera dans ses collections de lois du sixième siècle, cependant, un élément spécial y sera ajouté: chaque évêque choisi devrait devenir automatiquement *pa-*

siastiques, p. 115; Dincă, *Instituția episcopală*, p. 75).

⁴⁸ Un contrat entre deux personnes avec ou sans durée déterminée d'*ususfructus*.

⁴⁹ Un contrat établi sur une longue durée; un tel document ne peut être fait que sur les terres privées de l'empereur (*patrimonia*).

⁵⁰ Un contrat permanent sur les immeubles à grande échelle.

⁵¹ Passage de la zone terrestre privée en jachère dans le patrimoine de l'administration impériale.

⁵² Franchissement d'un domaine foncier sous la tutelle d'un bénéficiaire privé sans ce dernier payez le premier montant d'argent conformément à tout droit l'usufruitière.

⁵³ Sessa, *The Formation*, p. 38.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 42.

*terfamilias*⁵⁶. Donc, chaque homme de l'Église entre dans la sphère du droit civil, ayant la responsabilité d'administrer la communauté qu'il dirigeait. Toutefois, ce statut légalement n'implique pas de *in potestate* pour les évêques, même si sa constitution ne mentionne pas une telle privation de pouvoir; c'était une perspective du monde et de la façon dont les marchandises n'appartenaient pas, dans un sens absolu, à celui qui possédait un certaines *res*. Mais, au contraire, chaque homme n'avait que la capacité de consommer, de se servir des possessions de Dieu qui, dans la mentalité chrétienne, était le seul *pater familias in potestate*, avec le droit de *dominium*; et parmi les évêques il y avait ceux qui géraient les biens à consommer seulement par la communauté. Ces principes étaient encore ceux des Saints Pères qui insistaient davantage sur la pertinence de ces propriétés. En d'autres termes, la production de cette terre était beaucoup plus précieuse que la propriété elle-même. Un tel comportement venait du clergé comme un état normal où toutes les zones terrestres qui entraient dans l'administration des évêques étaient utilisées au bénéfice des pauvres ou des malades. Cette charité est devenue un comportement spécifique du peuple de l'Église, juste au détriment d'un État d'esprit qui offrait ce qu'elle avait, sans contester ce fait⁵⁷.

La propriété représentait l'élément essentiel du patrimoine ecclésiastique⁵⁸. Si plus haut j'ai démontré la modification de l'applicabilité

⁵⁶ La loi précise sans aucune doute la nouvelle réalité des évêques: «Palam vero est nullum esse qui nesciat prae omnibus sanctissimis episcopis ipsa ordinatione etiam suam potestatem adquiri. Qui enim omnium sunt spirituales patres, quomodo sub aliorum potestate consistant? Sed convenit etiam eos huiusmodi potiri honore et hoc ex hac nostra legislatione frui» (cfr. *Nov.* 81. 3 trouve par nous dans *Corpus Iuris Civilis*, p. 153).

⁵⁷ Une conséquence normale, d'autant plus que tous les évêques, récemment nommés *paterfamilias*, considéré qu'avait juste *ususfructus* sur leurs propriétés: «La propriété de champs, de bâtiments, de fermes, de troupeaux lui paraît peu souhaitable, même lorsque le revenu est affecté aux besoins des pauvres. S'il faut se résoudre cette charge, qui n'est pas dans la mission de l'Église, c'est que ses membres manquent à leur devoir de charité individuelle» (Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 291).

⁵⁸ Par immobilier nous nous référons principalement aux zones terrestres. Il convient de mentionner que la naissance du patrimoine ecclésiastique, dans la conception de l'historien Jean Gaudemet, est née d'une *fraternitas* entre l'évêque et la communauté qu'il garde (*ibid.*, p. 301). En outre, nous pouvons spéculer que cette *fraternitas* cache en fait un *consortium*; nous spéculons que, donc, en particulier les biens

d'un droit de principe en faveur d'une morale chrétienne à l'égard du monde, il est maintenant important de noter comment cette transformation affecte le champ terrestre des évêques: comment l'acquisition de biens et de terres a été transférée du champ laïc à celui ecclésiastique, ou comment en vertu de laquelle les lois des biens ont été adoptées dans l'héritage du peuple ecclésiastique.

Il y a cinq sources de patrimoine ecclésiastique: les oblations, les libérations données par l'administration impériale, les dons de la part de personnes fortunées, les dons de la part de personnes pauvres ou, comme elles étaient nommées, les *incerta persona*, et le droit de succession⁵⁹. La première source indique la mise en usage de biens personnels transférés à l'Église⁶⁰; ils provenaient des gens de la communauté et étaient offerts à l'évêque dans les réunions liturgiques, pour être partagés aux pauvres. La deuxième source se constitue des privilèges ou dons offerts par l'administration impériale au cours des siècles. Il est intéressant de noter que pendant cette période, les dons impériaux ont été faits soit par des transferts de propriétés des temples païens ou des terres saisies par les rois païens de l'Église, et des dates ultérieures de l'institution. La troisième source de l'héritage ecclésiastique est toujours sur le chemin des dons, cette fois ceux des riches. Les biens transférés à l'Église par des pauvres ou des *incerta persona*, sur la base d'un échange réciproque de droits et d'obligations. En raison de l'insécurité et des temps instables de cette période, les paysans abandonneront leurs petites propriétés au bénéfice de l'Église afin de bénéficier eux-mêmes de la protection de celle-ci. La législation autorisait un tel transfert seulement pour un certain temps, toujours elle n'en interdit pas le renouvellement. Cet avantage n'était utilisé que par ceux qui avaient une situation financière assez précaire⁶¹. La cinquième source, et la plus importante, implique un droit de succession dans l'Église. Plus précisément, le Code

partagés sont utilisés par tout le monde, de manière égale, et le *pater familias*, dans notre cas l'évêque, est celui qui administre ces *res* au détriment de son peuple. Tous ces éléments mènent ainsi à une seule conclusion: le caractère épiscopal est donné par les biens qui appartiennent au représentant de la communauté (Birks, *New Perspectives in the Roman Law*, pp. 112-113).

⁵⁹ Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, pp. 291-299.

⁶⁰ Ces produits étaient du pain, du vin ou, généralement, des cultures agricoles.

⁶¹ Evidemment qu'un tel comportement fait l'analogie avec le *beneficium* ou le *feu-*

Théodosien prévoyait que si un propriétaire foncier n'avait pas fait un testament ou choisi un successeur avant sa mort, automatiquement tous ses domaines étaient assignés à l'Église⁶². Non seulement les domaines, mais aussi la qualité juridique de la personne qui reçoit l'héritage de *ab intestat*. En d'autres termes, l'évêque qui avait reçu la propriété du défunt sans testament ou successeur devenait l'héritier légal de ces terrains. Ainsi, il lui revenait en plus le *dominium*, le droit de nommer des successeurs légitimes⁶³.

Bien sûr, ces avantages détenus par l'Église Chrétienne n'étaient pas souvent acceptés par la couche laïque de la société romaine. Les constitutions de la fin du IV^e siècle ont établi une distinction entre *ecclesiae publicae vel privatae* en ce qui concerne les zones terrestres. Mais elles n'ont rien fait que de compliquer la situation existante. La question jurisprudentielle entre le domaine de l'Église et un propriétaire laïc réside dans l'existence d'une institution ecclésiastique qui touche les deux domaines. En d'autres termes, la terre mentionnée appartenait-elle à l'évêque ou au propriétaire laïque qui possédait un champ dans cette région? Cette question restera non résolue – sans que la législation occidentale et orientale insistent sur cette question – parce qu'au V^e siècle l'on peut observer un début d'autonomie gouvernementale des évêques des anciennes provinces romaines, en conflit avec l'ascendant juridique – d'un fonds juridique autochtone – des rois romains-germaniques et la pression qu'ils exerceront sur la terre du diocèse. Ainsi, au début du Moyen Âge, deux formes jurisprudentielles seront confrontées à un droit: celle de l'Église Catholique – dans une ascension hiéocratique complète après le XII^e siècle – et celui de l'Empire – lorsque l'autorité du monarque barbare prévoyait un contrôle absolu sur toutes leurs possessions.

dum. Une telle analogie n'est pas exclue, mais Gaudemet attire l'attention sur le fait que le manque de sources qui décrivent spécifiquement ces contrats entre l'Église et les petits propriétaires fonciers peut aboutir à une conclusion erronée (Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 294).

⁶² C.Th. 5, 3, 1 dans *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, p. 107; cette loi sera réitérée dans C.J. 1, 3, 20 dans *The Digest of Justinian*, p. 13; Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain*, pp. 298-299.

⁶³ *Ibid.*, p. 298; Birks, *New Perspectives in the Roman Law*, p. 202.

4. Conclusion

Les discours qui incorporaient le thème du primat de Pierre dans les épîtres pontificales au cours des siècles IV-V n'a pas seulement suivi l'ecclésiologie au Moyen Âge – où nous trouvons, avec un intérêt particulier, leur applicabilité dans la période dorée de la canonistique occidentale; mais, au contraire, l'héritage, l'acquisition et l'administration des biens fonciers par l'épiscopat latin ont été fortement influencés par ce développement naturel de l'Église romaine, dans une société où les communautés étaient encore administrées par *pater familias in potestate*, un signe que la mentalité juridique romaine existait à l'époque où notre excursus a commencé son plaidoyer.

Nous avons démontré dans le premier paragraphe que le sujet de la primauté latine, par rapport aux autres pentarchies orientaux, a conduit non seulement à une indépendance institutionnelle envers la primauté politique de Constantinople, où l'empereur a eu tendance à coordonner les décisions sacrées des évêques, mais, dans diverses expressions juridiques romaines classiques et post-classiques concernant l'héritage ou la succession ou les biens, les papes jouissaient d'une pleine autonomie en ce qui concerne la fonction et les biens qu'ils détenaient.

Ces *res corporales et incorporales* ont opté pour des modes d'administration différents selon la législation impériale. Ainsi, en plus de la législation émanant de la zone laïque de l'Empire Romain, l'Église acquit par divers moyens juridiques de nombreuses et grandes propriétés foncières *ex toto orbis romane*: dons, libertés impériales, successions. Parallèlement au nouveau statut de *pater familias* que tout évêque avait acquis, l'Église avait automatiquement reçu le droit de l'acquisition, l'héritage et l'administration de tout terrain; mais ces installations n'étaient pas toujours *in potestate*. Un tel changement au niveau législatif ne changera pas la façon dont l'institution sacrée élargira ses propriétés, atteignant le début du Moyen Âge et tout au long de cette période, pour posséder un large patrimoine, connu dans l'historiographie moderne sous le nom de *patrimonium Sancti Petri*.

Acquérir un tel *dominium*, seulement avec le droit d'administration, mais pas de possession absolue, le Saint-Siège entrera dans de diverses crises de stabilité où les épiscopats qui, au début, avaient gardé un lien étroit avec Rome, allaient entrer en contradiction avec la législation coutumière des peuples romains-germaniques, récemment christianisés

et incorporés dans *Res Publica Christiana*. Les rois barbares auront un droit absolu à la possession et à l'administration de toutes leurs propriétés, étant donné que les évêchés situés sur leurs domaines n'avaient pas assez d'autorité et pouvoir juridique pour traiter d'une position d'égalité juridique avec l'autorité laïque. À ce conflit se juxtaposeront les réformes grégoriennes qui, à la surface, réaffirment l'autorité de la primauté pontificale et donc de toutes ses zones terrestres placées sous le patronage direct du Saint-Siège; en fait, elles chercheront à extraire de la puissance des rois et de l'Empereur tous les évêchés soumis à la juridiction de Rome. D'autres poussées du culte, sous la *potestas regalia*, seront affiliées à la puissance laïque.

Par conséquent, nous pouvons affirmer que les évêques de Rome, en faisant appel à la loi du Droit Romain classique et post-classique, ont inséré dans le cadre de l'argumentation concernant la primauté pontificale des mots ou des expressions juridiques visant à prouver que la succession de Pierre, d'une part, et le champ terrestre du Saint-Siège, de l'autre, représenteraient deux actes d'assertion, destinés à être reconnus par les autres évêques occidentaux ainsi que par l'institution impériale orientale.

Bibliographie

Sources

Corpus Iuris Civilis = *Corpus iuris civilis*, editio stereotypa tertia, recognovit R. Sholl, O.K. Wilhelm, 3. *Novellae*, Berlin 1904.

The Digest of Justinian = Iustinianus, *The Digest of Justinian*, translation ed. by A. Watson, voll. I-III, Philadelphia 1998.

Leo the Great. Sermons = Leo I pope, *Leo the Great. Sermons*, translated by J. Patricia Freeland – A.J. Conway, Washington 1996 (The Fathers of the Church, 93).

PL, XIII = *Patrologia Latina*, accurante J. P. Migne, XIII, Lutetia Parisiorum 1845.

PL, XX = *Patrologia Latina*, accurante J. P. Migne, XX, Lutetia Parisiorum 1845.

PL, LVIII = *Patrologia Latina*, accurante J. P. Migne, LVIII, Lutetia Parisiorum 1862.

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions = *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, a translation with commentary, glossary, and bibliography by C. Pharr in collaboration with Th. Sherrer Davidson – M. Brown Pharr, with an introduction by C. Dickerman Williams, Princeton 1952.

Essais

Albanese, *La successione ereditaria* = B. Albanese, *La successione ereditaria in diritto romano antico*, Palermo 1949.

Batiffol, *Le Siège* = P. Batiffol, *Le Siège Apostolique (359-451)*, Paris 1924.

Birks, *New Perspectives in the Roman Law* = P. Birks, *New Perspectives in the Roman Law of Propriety. Essays for Barry Nicholas*, Oxford 1989.

Buckland – McNair, *Roman Law and Common Law* = W.W. Buckland – A.D. McNair, *Roman Law and Common Law*, second ed. rev. by F.H. Lawson, Cambridge 1974.

Buckland, *A Text-Book of Roman Law* = W.W. Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1921.

Calasso, *Medio Evo del Diritto* = F. Calasso, *Medio Evo del Diritto*, I. *Le Fonti*, Milano 1954.

Cebins, *Formation Intellectuelle et Culture du Clerge* = M.-M. de Cebins et alii, *Formation Intellectuelle et Culture du Clerge dans les Territoires Angevins (milieu du XIII^e -fin du XV^e siècle)*, Rome 2005.

Congar, *L'Église* = Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

Dincă, *Instituția episcopală* = A.C. Dincă, *Instituția episcopală latină în Transilvania medievală (sec. XI/XII – XIV)*, Cluj-Napoca 2017.

Gallagher, *Canon Law and the Christian Community* = C.S.J. Gallagher, *Canon Law and the Christian Community. The Role of Law in the Church according to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis*, Roma 1978.

Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain* = J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989.

Gaudemet, *Étude sur le régime juridique de l'indivision* = J. Gaudemet, *Étude sur le régime juridique de l'indivision en Droit Romain*, Paris 1934.

Gaudemet, *La transmission des constitutions relatives* = J. Gaudemet, *La transmission des constitutions relatives au droit successoral au Bas-Empire et dans les royaumes barbares*, dans «RIDA. Revue internationale des droits de l'antiquité», 3 ser., VII (1960), pp. 399-435.

Girard, *Manuel Elementaire de Droit Romain* = P.F. Girard, *Manuel Elementaire de Droit Romain*, quatrième ed., Paris 1906.

Girard – Senn, *Textes de droit romain* = P.F. Girard – F. Senn, *Textes de droit romain*, Vol. I, Paris 1967.

Halleux (de), *Le Concile de Chalcedoine* = A. de Halleux, *Le Concile de Chalcedoine*, dans «Revue des Sciences Religieuses», LXVII, 2 (1993), pp. 3-18.

Hefele, *Histoire des Conciles* = J.C. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome I, P. 1, Paris 1907.

Honoré, *Law in the crisis of Empire* = T. Honoré, *Law in the crisis 379-455 AD; The Theodosian dynasty and its quaestors; with a Palingenesia of laws of the dynasty*, Oxford 1998.

Istituzioni di Diritto Romano = *Istituzioni di Diritto Romano*, a cura di G. Pugliese, 3. ed., Torino 2012.

Jasper – Fuhrmann, *Papal Letters* = D. Jasper – H. Fuhrmann, *Papal Letters in the early Middle Ages*, Washington D.C. 2001.

Ladner, *Aspects of medieval thought* = G.B. Ladner, *Aspects of medieval thought on Church and State*, dans «The Review of Politics», IX, 4 (1947), pp. 403-422.

La Pira, *La successione ereditaria* = G. La Pira, *La successione ereditaria intestata e contro il testamento in diritto romano*, Firenze 1930 (Publicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Giurisprudenza, 3).

Le Bras, *Institutions ecclésiastiques* = G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, Paris 1950.

Legendre, *La pénétration du droit romain* = P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique de Gratien a Innocent IV (1140-1254)*, Paris 1964.

Lemesle, *La charge pastorale* = B. Lemesle, *La charge pastorale au milieu du Moyen Âge*, Rennes 2015.

Levy, *West Roman Vulgar Law* = E. Levy, *West Roman Vulgar Law; The Law of Propriety*, Philadelphia 1951.

Lietzmann, *Histoire de l'Église Ancienne* = H. Lietzmann, *Histoire de l'Église Ancienne*, II. *Ecclesia Catholica*, Paris, 1937.

Maccarrone, *Sedes Apostolica-Vicarius Petri* = M. Maccarrone, *Sedes apostolica-vicarius Petri. La perpetuità del primato di Pietro nella Sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, dans *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989)*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, pp. 275-362.

Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions* = J. Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood, NY 1989.

Peri, *La Chiesa di Roma* = V. Peri, *La Chiesa di Roma e le missioni "ad gentes"*

(sec. VIII-IX), dans *Il Primato del Vescovo di Roma nel Primo Millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium Storico-Teologico (Roma, 9-13 ottobre 1989), a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, pp. 567-642.

Price – Withby, *Chalcedon in Context* = R. Price – M. Withby, *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool 2009 (Translated texts, 1).

S. Randazzo, *The Nature of Partnership in Roman Law* = S. Randazzo, *The Nature of Partnership in Roman Law*, dans «Australian Journal of Legal History», IX, 1 (2005), pp. 119-129.

Religione e Diritto Romano = Religione e Diritto Romano. La cogenza del rito, a cura di S. Randazzo, Tricase (LE) 2015.

Richards, *The Pope* = J. Richards, *The Pope and the Papacy in the Early Middle Ages 476-752*, London 1979.

Schulz, *Classical Roman Law* = F. Schulz, *Classical Roman Law*, Oxford 1951.

Schulz, *History of Roman Legal Science* = F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1953.

Schulz, *The Principles of Roman Law* = F. Schulz, *The Principles of Roman Law*, Oxford 1936.

Sessa, *The formation* = K. Sessa, *The formation of papal authority in Late Antique Italy*, Cambridge 2011.

Stephens, *Canon Law and episcopal authority* = Ch.W.B Stephens, *Canon Law and episcopal authority. The Canons of Antioch and Serdica*, Oxford 2015.

Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies* = J. Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies. Documents illustrative of the history of the Church A.D. 337-461*, London 1972.

Storia del Cristianesimo = Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura, a cura di G. Alberigo – M. Mayeur, III. *Le chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Roma 2002.

Ullmann, *The Church and the Law* = W. Ullmann, *The Church and the Law in the earlier Middle Ages. Selected essays*, London 1975.

Ullmann, *The Growth of Papal* = W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1962.

Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy* = W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, dans «The Journal of Theological Studies», n.s. XI, 1 (1960), pp. 25-51.

Watt, *The use of the term* = J.A. Watt, *The Use of the Term plenitudo potestatis by Hostiensis*, dans *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, ed. by S. Kuttner – J.J. Ryan, Città del Vaticano 1965, pp. 161-187.

Fabio Forte, Giampiero Galasso, Alfredo Maria Santoro*

*Abellinum medievale: lo scavo archeologico dell'area dell'ex seminario.
Dati preliminari*

As part of a project for the redevelopment of the areas adjacent to the cathedral of Avellino, several exploratory essays have been carried out together with operations to recover the occupation of the area for cognitive purposes, which coincides, according to historiography, with the places populated during the centuries of the Middle Ages. Therefore, ceramic and metal materials from the area known today as the former seminar of the municipality of Avellino are presented, in relation to the phases of use and abandonment highlighted during the archaeological excavation activities.

The finds presented cover a very wide chronological range and have been recovered, for the most part, from the obliteration deposits of the post-medieval and modern drainage ditches created for the leveling of the spaces of the former Episcopal Seminary. In particular, the absence of some ceramic classes highlights a possible lack of attendance during the thirteenth and fourteenth centuries, a period during which the site was used only as a cemetery area, confirmed by the presence of earthen burials. Probably a more exhaustive excavation in areas more overlooking the cathedral would provide new essential and interesting data, not yet emerged, for the history of the city itself.

1. *Premessa*

Nel presentare alcuni dati archeologici preliminari appare doveroso tentare di inquadrare, seppur molto brevemente, la cornice storico-archeologica nella quale si colloca il lavoro sinergico operato fra l'Università degli Studi di Salerno e la Soprintendenza¹ che si auspica possa continuare ai fini di una ricostruzione complessiva dell'insediamento di

* Le sezioni 1-2, 6 si devono ad Alfredo Maria Santoro, le sezioni 3 e 4 a Giampiero Galasso, la sezione 5 a Fabio Forte; disegni di scavo di Francesca Guida.

¹ Gli autori ringraziano vivamente la dott.ssa Silvia Pacifico, responsabile del settore archeologico, e la soprintendente arch. Francesca Casule della Soprintendenza

Abellinum. Gli ultimi studi complessivi sulla città di Avellino sono di Gerardo Sangermano, Errico Cuzzo, Alfonso Leone² che elaborano il loro contributo menzionando inevitabilmente i caposaldi storiografici di Francesco Scandone³ e gli studi eruditi di Giuseppe Zigarelli⁴, Serafino Pionati⁵, Francesco De Franchi⁶ e Scipione Bella Bona⁷. Ma le informazioni riportate dalla storiografia meritano di essere integrate con il dato archeologico che, corroborando o smentendo certe interpretazioni, certamente aggiunge indicazioni basilari soprattutto per i periodi cronologici per i quali i documenti scritti sono pochi o inesistenti; i risultati delle attività stratigrafiche consentono di inserire alcuni nuovi tasselli nella ricostruzione delle vicende storiche inerenti la città medievale di *Abellinum*, in particolare sulla frequentazione delle aree che insistono intorno ad un preciso luogo dell'insediamento urbano medievale: la cattedrale di San Modestino.

L'odierna città di Avellino si trova lì dove sorgeva l'insediamento medievale che la storiografia fa nascere nell'alto Medioevo, tra VI e VII secolo. L'ipotesi che viene riportata, *in primis* dallo Scandone, è che l'arrivo dei Longobardi abbia portato alla distruzione della città romana di *Abellinum* posta al di sotto dell'attuale Atripalda. Il quesito che resta sul tappeto delle ipotesi è legato alla ragione per la quale i Longobardi avrebbero dovuto distruggere la città di *Abellinum*⁸. Difatti i Longobardi non apportarono distruzioni a Benevento mentre a Salerno, nell'VIII secolo, si assistette alla rifondazione cittadina operata dal longobardo Arechi II, duca di Benevento: nemmeno qui tracce di devastazioni. A Capua la situazione è stata diversa; l'attuale centro è il risultato di un verosimile spostamento dall'insediamento romano di Capua, odierna

ABAP per le province di Salerno e Avellino per aver autorizzato lo studio e la pubblicazione dei materiali, Maria Fariello, direttore scientifico dello scavo 2011.

² Si veda in particolare Cuzzo, *Storia illustrata*.

³ In particolare, Scandone, *Storia di Avellino*.

⁴ Zigarelli, *Storia civile*.

⁵ Pionati, *Ricerche sull'istoria*.

⁶ De Franchi, *Avellino illustrato*.

⁷ Bella Bona, *Ragguagli della città*; Id., *Avellino sacro*, il cui manoscritto, mai dato alle stampe e ad oggi deperdito, è costantemente citato dagli studiosi locali.

⁸ Sull'arrivo dei Longobardi dalla Pannonia in Italia, Pohl, *Le origini etniche*, pp. 137-148 e la bibliografia ivi presente. In merito alla formazione del ducato di Benevento si legga invece Gasparri, *Il ducato*, pp. 85-112.

Santa Maria Capua Vetere, nel corso del IX secolo quando la città viene danneggiata, ma dalle incursioni saracene.

Altri storici rimandano piuttosto lo spostamento dell'insediamento abellinate agli anni della guerra greco-gotica (metà del VI secolo)⁹ ma purtroppo le fonti scritte non possono dirimere i dubbi.

Fra le ipotesi da tenere in considerazione e certamente da appurare, andrebbe verificata anche l'eventualità di un evento naturale catastrofico, violento poiché resta difficile, a meno che non vi siano stati gravi contrasti politici con le popolazioni locali e le loro classi dirigenti, spiegare le ragioni che avrebbero dovuto portare alla distruzione di *Abellinum* per poi ricostruirla, con materiali probabilmente recuperati e reimpiegati, a pochi passi, 3 km circa in realtà, dal vecchio insediamento. Ad ogni modo che siano fattori politici, bellici e di conquista o problemi naturali (idrogeologici, pestilenze, terremoti) appare evidente che ci siano stati impedimenti tali da spingere all'abbandono dell'antico insediamento. Del nuovo stanziamento di *Abellinum*, durante i primi secoli del medioevo, si conosce assai poco: non sappiamo né il motivo né l'anno dello spostamento. Nessun documento scritto racconta tale passaggio storico, pertanto l'archeologia diventa l'unica disciplina a poter fornire ulteriori ipotesi, laddove non si ha materiale documentario scritto con il quale confrontarsi.

Un insediamento urbano per poter vivere e prosperare abbisogna di alcuni presupposti, di alcuni elementi tutt'altro che trascurabili. Primo elemento imprescindibile è un sistema difensivo efficiente che possa essere il risultato dell'integrazione di fortificazioni, torri e cinte murarie poiché all'interno di stanziamenti che ne siano privi difficilmente si riuscirebbe a sviluppare una vita sociale ed istituzionale insieme ad un tessuto economico e commerciale, attività produttive artigianali o proto-industriali, aree di mercato, scambi e investimenti monetari. Ad Avellino è possibile constatare la dotazione di un castello nel corso del medioevo, emblema monumentale che manifesta l'avvenuto assetto difensivo.

Il secondo elemento che connota una città è dato dalla presenza ecclesiastica sul territorio che stia a rappresentare la fitta e capillare rete diocesana che, travalicando i domini signorili di conti, re e imperatori, raggiunga città e villaggi a far da guida spirituale e a svolgere un ruolo

⁹ Sangermano, *Avellino longobarda*, pp. 289-304.

sociale aggregante essenziale, dal battesimo alla sepoltura degli individui. Sorse così la cattedrale nella *Abellinum* medievale del XII secolo, dedicata a San Modestino, e probabilmente voluta dal vescovo Roberto, sulla collinetta dal banco tufaceo detta “terra”, toponimo che richiama evidentemente la messa a coltura.

Le infrastrutture e il tessuto urbano non potevano esistere senza tali presupposti che meritano senza dubbio ulteriori sforzi conoscitivi; a tal proposito si presentano i primi fondamentali risultati utili alla comprensione dell’evoluzione e della frequentazione delle aree intorno alla cattedrale, costruita fra il 1132 e il 1166.

2. Indagini archeologiche nel centro storico di Avellino: un progetto di riqualificazione urbana dell’area del duomo

Nell’ambito del progetto di “Riqualificazione urbana area Ex Seminario, via Seminario, piazza Maggiore, via Duomo, piazza Duomo e zone limitrofe” del comune di Avellino approvato con Delibera n.597 del 16/10/09 per l’importanza storico-archeologica dell’area (Fig. I), l’Amministrazione comunale di Avellino, prima di predisporre il programma di riqualificazione del sito ha avviato una serie di indagini geofisiche cognitive e non invasive atte a individuare la presenza di cavità o strutture sepolte seguite da indagini di archeologia preventiva. L’area oggetto dell’intervento al momento si presenta in evidenti condizioni di abbandono e di degrado urbano, anche se vi sono collocati alcuni dei monumenti più importanti della città quali il Duomo, i palazzi Festa, Greco e Moretti, nonché la chiesa di San Biagio (Fig. II). La finalità complessiva del progetto è di apportare migliorie all’assetto urbanistico di un’area di interesse storico-monumentale posta al centro della città; nel contempo ampliare Piazza Duomo al fine di conferire una nuova qualità ambientale e percettiva attraverso interventi di pavimentazione, arredo urbano e zone verdi, servizi, strutture di contenimento e la realizzazione, lungo via Seminario, di un piccolo edificio adibito a *Info-Point*, nell’area dell’ex Palazzo Falivene.

L’area oggetto di indagine è ubicata nel centro storico di Avellino e si sviluppa ad una quota assoluta di 347 metri s.l.m. L’attuale assetto del territorio comunale è il risultato della complessa evoluzione morfologica svolta dal tardo Pleistocene, con differenziazione della sagoma

dei rilievi in funzione degli assetti neotettonici e della sovrapposizione delle coltri vulcanoclastiche, legate all'intensa attività eruttiva dei campi Flegrei e del Somma-Vesuvio.

Il territorio comunale è parte integrante dell'ampia fascia pedemontana che costeggia il versante orientale della dorsale costituita dai limitrofi rilievi montuosi del gruppo del Partenio. In tale zona il versante è sistemato a gradinata con terrazzi antropici scolpiti nei materiali piroclastici.

L'area oggetto dell'intervento è caratterizzata da una superficie sub-pianeggiante che si raccorda con la pianura alluvionale del torrente Fenestrelle e del suo maggiore tributario, in sinistra idraulica, torrente San Francesco mediante ripide scarpate che in alcuni tratti si presentano anche subverticali. L'originario aspetto morfologico è stato sostanzialmente alterato per i numerosi interventi antropici che hanno contribuito al rimodellamento dell'area.

2.1. *L'area dell'ex seminario vescovile*

Sulla base delle informazioni provenienti dai dati di un vecchio scavo¹⁰, tenendo conto dei condizionamenti dovuti alla particolare situazione del sito, è stata impiantata una quadrettatura dell'area che ha previsto l'ampliamento dello scavo a partire dalle trincee eseguite nel 1990/91 (fig. III) per un'estensione complessiva di ca 300 mq., alla quale vanno aggiunti 3 saggi (*Centro Servizi, Info-Point, piazza Maggiore*) che coprono una superficie di ulteriori 150 mq. Tutta l'area di sedime dell'ex Seminario Vescovile, escludendo le ampie trincee di scavo del

¹⁰ La campagna di scavo, condotta dalla soprintendenza tra il 1990 e il 1991, aveva rilevato che la frequentazione dell'area dell'ex Seminario risaliva ad età sannitica per il rinvenimento di due tombe con corredo canonico (ceramica a vernice nera, cuspidi di giavellotto). Alla necropoli preromana doveva essere pertinente una strada in terra battuta con orientamento est-ovest. La collina, dopo secoli di abbandono, venne riutilizzata nel periodo tardo-antico come dimostrano i rinvenimenti di materiali ceramici. A questo momento cronologico si riferisce una seconda strada in acciottolato e la traccia di un fossato parallelo alla strada che doveva collegarsi probabilmente ad un *castrum*, punto di difesa di epoca bizantina, proprio di questo periodo, a cui si riconnette anche il toponimo "terra" dato alla località. Addossata al Duomo è una necropoli risalente ad età normanna, quando ormai i luoghi vengono essenzialmente occupati da edifici di culto, con annesso aree cimiteriali.

1990, era ricoperta da uno spesso strato di terreno misto a sabbia, breccia stabilizzante e scarti di materiali utilizzati nell'edilizia.

Per l'indagine archeologica si è proceduto in maniera sistematica adottando il metodo "per grandi aree", vista l'estensione del settore da esplorare, per meglio evidenziare la dimensione orizzontale delle evidenze archeologiche e cercare di cogliere immediatamente le relazioni spaziali tra le unità stratigrafiche. Va ricordato che l'utilizzo e la frequentazione dell'area oggetto di indagine si è perpetuato dall'età medievale fino ai nostri giorni senza soluzione di continuità.

3. *Gli scavi del 2011*

3.1. *Area 1*

L'area 1 di scavo (Figg. IV, V, VI, VII, VIII), ubicata a ridosso del fianco meridionale del sagrato del Duomo di Avellino e definita sui lati est, sud e nord dalle poderose strutture murarie di fondazione in cemento e pietre dell'ex Seminario Vescovile costruito negli anni Cinquanta del secolo scorso e demolito dopo il sisma del 1980, ha restituito, allo stato attuale delle ricerche e dell'interpretazione dei dati, 6 fasi di frequentazione nettamente distinte: l'area a est (QQ.H11, 12, I12) comprende due fosse-*silos* e tre sepolture in fossa semplice; l'area ovest, invece, è caratterizzata da numerose strutture murarie che definiscono una serie di vani un tempo criptati (Ambienti 01, 02, 03, 04): questa prima distinzione topografica è chiaramente il frutto di una diversa scansione cronologica. Viene dunque proposto uno schema di periodizzazione utile per un primo inquadramento dei dati di scavo. In sintesi si delinea un primo periodo d'uso dell'area come *cellarium* (fase 1) cui segue un momento di frequentazione come area cimiteriale difficilmente inquadrabile cronologicamente (fase 2). Ad un certo punto viene realizzata una struttura muraria di fondazione (fase 3) di cui non è possibile stabilire la funzione. Successivamente l'area viene in parte contenuta e sbancata per la realizzazione in epoca tarda, forse tra XVII-XVIII secolo, di una serie di murature irregolari pertinenti a vani sotterranei utilizzati come sepolture murate (fase 4) cui segue una fase di trasformazione, di riuso e abbandono dell'area (fase 5), forse di età settecentesca, in conseguenza del sisma del 1732 che distrusse

l'edificio, probabilmente di culto, che vi era impiantato (oratorio o episcopio), portando ad un livellamento dell'area in occasione dei lavori del primo Seminario Vescovile nel 1739.

L'ultima fase d'uso dell'area 1 (fase 6) è riferibile alla demolizione dei fabbricati in seguito ai bombardamenti che il sito subì nel 1943 e del post-sisma del 1980.

Fase 1 (X-XI secolo)

A questa fase appartengono due fosse-*silos* (UUSS 13, 18) che – in relazione ad altre simili evidenziate nello scavo del 1990/91 – potevano far parte di un *cellarium*: forse vi erano custoditi dei contenitori o proprio il grano liberato dalla pula. Le fosse dovevano essere in qualche modo foderate, anche se sulle pareti non si è rintracciata alcuna impronta che potesse indicare il rivestimento adoperato; può darsi fossero realizzate con stuoie tessute. La forma delle fosse è quasi cilindrica per la loro altezza e mostrano una particolarità: sono ricavate all'interno di una fossa più ampia sulla quale si interseca quella circolare, creando un sistema a doppio gradino. Nella fossa dovevano calarsi due persone, una sul livello più profondo, l'altra al piano superiore, in modo che chi stava più in basso porgeva a quello più in alto le derrate o viceversa, a seconda che le si dovessero togliere o introdurre nel deposito. Le due fosse furono colmate di terreno misto a detriti di demolizione, resti ossei faunistici, tra cui ossa pertinenti a microfauna (roditori), sia ad animali di dimensioni più grosse e frammenti fittili con l'abbandono del loro utilizzo. Dai riempimenti (UUSS 5, 15, 17) delle due fosse-*silos* (UUSS 13, 18) e di un'altra fossa sempre in fase (US 16) si sono recuperati numerosi frammenti di ceramica comune e da fuoco e ben 25 frammenti di ceramica dipinta a bande larghe la cui datazione si pone tra X e XII secolo d.C. Proprio tale classe ceramica è quella maggiormente rappresentata. Si tratta di forme chiuse e aperte. Proprio il reperimento di questi reperti, ritrovati nel terreno di colmatura delle fosse dovuto ad una sola azione antropica, confermerebbe come la fase d'uso delle fosse sia da contenere in un periodo compreso tra tardo X e XII secolo.

Fase 2 (XIII-XIV secolo)

A questa fase risale l'utilizzo dell'area come luogo cimiteriale (già rilevato nello scavo del 1990/91): tre i resti delle sepolture ad inuma-

zione primaria rinvenute in questo settore dell'Area 01 (TT. 66, 67, 68). Realizzate entro semplici fosse terragne, di forma rettangolare e in parte distrutte dalla realizzazione di strutture murarie post-medievali, le tombe contenevano i resti di tre individui adulti deposti in posizione supina a decubito dorsale lungo l'asse E-W (capo ad ovest) con gli arti inferiori distesi paralleli ed erano prive di elementi di corredo. Le sepolture T. 66 e T. 67 hanno il piano di deposizione costituito dall'interfaccia superiore dell'US 12, lo strato di pomici dell'eruzione di Pollena del 472 d.C., mentre il piano della T. 68, probabilmente anteriore, è formato dall'interfaccia superiore dello strato semi sterile US 14.

Gli elementi per fornire una datazione delle sepolture sono molto scarsi: il suolo nel quale erano contenute non ha restituito ceramiche. L'uso poi di orientare il corpo del defunto da ovest a est è una posizione canonica che si mantiene a lungo nell'ambito delle aree cimiteriali soprattutto monastiche. Non avendo elementi stratigrafici e della cultura materiale contestualizzanti e datanti, ed essendo la tipologia delle tombe a fossa quella più diffusa in tutta la Penisola, l'arco cronologico delle tre sepolture rinvenute risulta pertanto assai ampio (epoca medievale o post-medievale) anche se può comunque essere ristretto ai secoli XIII-XIV in base ai dati raccolti nella precedente esplorazione archeologica (Scavo Pescatori 1990/91).

Fase 3 (fine XVII-XVIII secolo)

L'intenso sfruttamento come area cimiteriale della zona a ridosso dell'attuale sagrato del duomo di Avellino, in assenza di oggetti con funzione di segnacoli e quindi conseguente perdita della memoria sulla collocazione topografica delle sepolture all'interno dello spazio, non sembra essere stato rispettato in una fase di frequentazione successiva. Infatti, in un periodo non definibile l'area subì delle modifiche rilevanti, determinate chiaramente dalla realizzazione di un edificio di culto cristiano o con funzioni connesse al culto. Le attività di scavo non hanno consentito di fornire una precisa collocazione cronologica sul momento in cui tale sistemazione venne realizzata. Tuttavia, possiamo affermare, grazie ad una preliminare osservazione dei reperti recuperati, anche se in modo erratico e in giacitura secondaria, che la prima fase di utilizzo dell'area come spazio di sepolture murate si deve porre intorno alla metà del XVII secolo.

La rimozione dello strato di detriti dall'area ha rilevato nel settore centrale la presenza di una serie di vani interrati con funzione sepolcrale, anche se non è possibile in base ai dati archeologici e di archivio risalire al tipo di costruzione cui appartenevano la serie di strutture murarie rilevate che non presentano rapporti stratigrafici complessi. Globalmente sono stati rilevati tre vani affiancati, denominati da E a O *Ambiente 1*, *Ambiente 2*, *Ambiente 3*, oltre all'*Ambiente 4* che appare come un pianerottolo di raccordo ai tre. Gli ambienti interrati 1, 2 e 3, disposti in direzione N-S e accessibili sul lato sud, sono approssimativamente di forma rettangolare con i muri realizzati da maestranze autoctone e costruiti in una tecnica muraria molto grossolana (in bozze a filari irregolari con corsi d'orizzontamento), con materiale eterogeneo per natura e pezzatura cementati con abbondante malta di scarsa qualità, che ne rivestiva, in parte, le pareti divisorie, mentre la copertura era verosimilmente realizzata da piccole travi lignee che sostenevano tavolato provvisorio che potevano essere realizzati per facilitare eventuali deposizioni. È comunque impossibile stabilire, solo sulla base dei rapporti stratigrafici tra le strutture murarie, una cronologia delle stesse: solo integrando i dati desunti dai reperti recuperati in modo sporadico dal terreno di riporto asportato durante lo scavo dello spazio interno ai vani si può stabilire una base per la cronologia relativa della frequentazione del settore indagato. Tutti gli ambienti individuati, infatti, erano vani interrati e con la fine della loro continuità d'uso sono stati riempiti, interamente, da terra friabile di riporto proveniente dall'area circostante, mista a materiale di demolizione, pietre di calcare, frammenti di tufo, resti di malta sbriciolata. Nello stesso riempimento, con maggiore concentrazione nella parte inferiore, erano state gettate anche diverse ossa umane, certamente provenienti da esumazioni, fortemente alterate, se non ridotte in frammenti. L'ultimo uso dei vani interrati fu di ossari e per gli Ambienti 01 e 03 sembra essere stata questa l'unica funzione.

- Ambiente 01

Il vano è delimitato a E dall'USM 19 (muro lineare NS in filari irregolari di scapoli di tufo), a W dall'USM 22 (muro lineare NS in filari irregolare di scapoli di tufo rivestito da un intonaco di malta di calce bianca di scarsa qualità) e chiuso a S dall'USM 47 (lacerto murario EW in filari irregolari di scapoli di tufo). Il vano aveva in origine una pa-

vimentazione costituita da un battuto di malta (US 48), di cui si conservano esigue tracce, gettato su un piano di frequentazione di terreno (US 49) che costituisce l'interfaccia superiore dell'US 14. Le due strutture murarie (UUSMM 19 e 22) per il loro limitato spessore sicuramente non avevano un ruolo portante per la statica dell'edificio che doveva svilupparsi in questo settore dell'area oggetto di indagine: entrambi i muri, caratterizzati da una tecnica muraria irregolare con la presenza di un legante di scarsa qualità non è tale da poter assicurare un sostegno all'innesto di volte o strutture murarie superiori. Anche per questo motivo si avvalora l'ipotesi che l'ambiente (non indagato del tutto in quanto si sviluppa ulteriormente sotto la sponda N del perimetro di scavo) aveva la funzione di una sepoltura murata ricavata in un ambiente ipogeo di un edificio seicentesco di modeste dimensioni.

Il deposito di riempimento (US 20) di questo vano 1, rinvenuto subito sotto l'US 1, copriva uno strato compatto di ossa umane in giacitura secondaria (US 21), certamente provenienti da esumazioni: ormai prive di connessione anatomica (riconosciuta solo in un caso), risultavano già fortemente alterate e disgregate, se non ridotte in frammenti nella maggior parte dei casi. Dallo scavo di questo vero e proprio ossario sono venuti alla luce, insieme ai resti scheletrici pertinenti almeno a 15 individui adulti o subadulti, alcuni elementi d'abbigliamento ad essi appartenenti. Gli oggetti metallici sono estremamente poveri (vedi *infra* Santoro).

Un simile deposito-ossario rappresenta un archivio bioarcheologico dalle enormi potenzialità. La grande quantità di reperti ossei a disposizione e il discreto stato di conservazione di alcuni reperti rappresentano l'occasione per raccogliere osservazioni, descrizioni e anche diagnosi di tipo paleopatologico. Un ossario di cui non v'era traccia alcuna, neppure nelle fonti archivistiche; ovvero un compatto strato di ossa disarticolate dello spessore di circa 40 cm con un arco temporale che abbraccia almeno un secolo di storia, indicativamente dal XVII agli inizi del XVIII sec. come attestano, appunto, le testimonianze di cultura materiale legate a stralci di "vita" ritrovati tra i reperti ossei. Giunto alla saturazione (XVIII secolo) il deposito venne obliterato con assi di legno direttamente appoggiati sulle ossa a guisa di pavimento e, successivamente, colmato da terra e detriti di demolizione.

- Ambiente 02

L'Ambiente 02, delimitato a est dall'USM 22 (muro divisorio tra gli Ambienti 01 e 02) e ad W dall'USM30 (muro lineare N-S in filari irregolari di scapoli di tufo divisorio tra gli Ambienti 02 e 03) costituisce un vano di passaggio da un livello superiore al piano interrato delle sepolture murate: un gradino di accesso (US 29) immetteva nello spazioso Ambiente 4, da cui si poteva accedere ai vani-ossari (Ambiente 01 e 03). Il gradino, con zoccolo in muratura in scampoli di tufo su cui è appoggiata una lastra in conglomerato di malta cementizia mista a lapillo, costituisce un indizio superstite di un impianto di una rampa rettilinea di una scala con gradini in muratura che collegava gli ambienti 01, 03, 04 ad un livello superiore di un edificio forse di culto.

- Ambiente 03

L'Ambiente 3 è delimitato ad E dall'USM 30 (muro lineare N-S in filari irregolari di scapoli di tufo divisorio tra gli Ambienti 02 e 03), ad ovest dall'USM 44 (muro lineare N-S in filari irregolari di scapoli di tufo), a N dall'USM 33 (muro lineare E-W che si lega ad angolo retto all'USM 30) e a S dall'USM 37 (muro lineare E-W in filari irregolari di scapoli di tufo che si lega ad angolo all'USM 44). L'USM 44 non viene messa in luce interamente in quanto cade sotto la sponda W dell'area oggetto di indagine. Il vano, come per l'Ambiente 01, era utilizzato originariamente come ossario, anche se al momento della sistemazione dell'area in fase post-settecentesca viene svuotato e obliterato con terra e detriti di demolizione: resti ossei pertinenti diversi scheletri umani sono stati recuperati dal suo deposito di riempimento (US 28), così come alcuni oggetti della cultura materiale (chiodi di ferro, medagliette devozionali di bronzo), o intercettato *in situ* tra il piano di calpestio, costituito da un battuto di terra (interfaccia superiore US 14), e la risega di fondazione dei muri perimetrali. In una fase successiva, quando viene interrotta la continuità d'uso come ossario dell'ambiente, all'interno del vano viene realizzato l'USM 36 (muro di fondazione N-S in filari irregolari di tufo e pietre calcaree), di cui non è possibile stabilire la funzione d'uso.

- Ambiente 04

In quest'ultimo ambiente, delimitato a E dall'USM 34 (muro N-S in filari irregolari di tufo sullo stesso asse lineare dell'USM 19), a W dall'USM 45 (muro in filari irregolari di tufo con andamento N-S sullo stesso asse lineare dell'USM 44), a N dagli accessi agli ambienti 01, 02, 03, a S dal moderno muro di fondazione dell'ex Seminario Vescovile (USM 4). L'ambiente, di vaste dimensioni, aveva il piano di calpestio costituito in origine da un battuto di malta (US 38) che copre l'US 46 (battuto di terra, interfaccia superiore US 14). Alla fase di abbandono della frequentazione dei vani interrati come luogo cimiteriale risale la costruzione di un muro lineare, l'USM 39 (sullo stesso asse lineare dell'USM 36), realizzato con la tecnica a bozze a filari irregolari di tufo e pietre di calcare con andamento N-S e che chiaramente offre indicativi su un nuovo utilizzo dell'area (fase 5). Nell'ambiente, nella fase di abbandono, vengono anche ricavate due fosse di scarico (UJSS 42, 43), tagliate nel suolo semi sterile di base (US 14), colmate quasi esclusivamente da frammenti di varie dimensioni di un conglomerato cementizio pertinenti a una pavimentazione o meglio riferibili alle lastre della pedata della rampa di gradini impiantata nell'Ambiente 02 e di cui resta unico superstite il gradino US 29. Un'altra fossa terragna orientata E-W (US 51) riempita da grossi blocchi di tufo giallo e malta cementizia, è stata tagliata posteriormente nel suolo di base durante la realizzazione delle fondazioni del muro perimetrale in tufo, cemento armato e pietre (USM 04) del Seminario Vescovile costruito tra il 1950 e il 1960 (fase 6).

Non risulta al momento possibile stabilire, sulla base dei rapporti stratigrafici tra le strutture murarie, una cronologia assoluta delle stesse: i dati desunti dai reperti provenienti dall'ossario US 21 e dal deposito di riempimento/livellamento (US 28) degli Ambienti 03 e 04 può fornirci solo una cronologia relativa delle murature, verosimilmente realizzate nel XVII secolo avanzato.

Sempre a questa fase di frequentazione del sito si attribuisce la realizzazione di una struttura muraria (USM 23) di fondazione in bozze a filari con corsi d'orizzontamento di tufo giallo e andamento EW il cui piano di spiccato è stato rasato nella fase di livellamento dell'area. Il muro appartiene sicuramente ad una fase successiva la frequentazione del settore come *cellarium* e area cimiteriale e forse è riferibile alla

realizzazione all'edificio di culto dotato dei vani interrati con funzione sepolcrale. Ma dal punto di vista stratigrafico e di tecnica costruttiva non è possibile nella realtà determinare il rapporto intercorrente con le altre strutture murarie messe in luce nell'area.

Fase 4 alla quale segue una fase di trasformazione, di riuso e abbandono dell'area.

Fase 5 (metà XVIII secolo)

In questa fase gli ambienti e le strutture murarie vengono rasati e gli spazi frequentati obliterati e livellati per essere utilizzati ad una quota più elevata, corrispondente quasi all'attuale piano stradale di piazza Duomo. La stratigrafia relativa a questa attività di riempimento è riferibile ad una cronologia di età moderna da porsi nella prima metà del XVIII secolo, quando venne realizzato nell'area il fabbricato che ospitò il primo Seminario Vescovile nel 1739. A questa fase con molta probabilità risale anche la realizzazione delle strutture murarie N-S USM 36 e USM 39, che chiaramente testimoniano la fine della continuità d'uso dei vani interrati come sepolture murate di ossari e una nuova distribuzione di elevati pertinenti a edifici di cui però non è possibile stabilire, in base ai soli dati archeologici, funzione e cronologia.

Fase 6 (1950-1980)

È l'ultima fase di utilizzo di quest'area: con i bombardamenti che il centro storico della città subì nel 1943, durante il secondo conflitto mondiale, la fabbrica del Seminario settecentesca venne colpita ed in seguito demolita. La sua ricostruzione avvenne tra il 1950 e il 1960, periodo cui si riferiscono i poderosi muri perimetrali USM 3, USM 4 in cemento armato, conci di tufo e pietre di calcare, e i consistenti livellamenti delle quote del terreno effettuati per sistemare definitivamente tutta l'area. Dopo il sisma del 1980 il Seminario ricostruito negli anni Cinquanta del secolo scorso veniva completamente demolito e tutte le murature perimetrali venivano rasate, salvando solo quelle di fondazione rinvenute durante questa indagine.

3.2. Area 2

Lo scavo sistematico di quest'area, parallela all'odierna via Seminario, è caratterizzata dalla presenza massiccia delle poderose strutture murarie di fondazione in cemento pertinenti l'ex Seminario Vescovile demolito dopo il sisma del 1980. L'indagine ha rilevato almeno 8 fasi di frequentazione nettamente distinte e per lo più composte da muri differenti per epoche e tecniche di realizzazione (Figg. IX, X, XI).

In sintesi, si delinea un primo periodo d'uso dell'area (fase 1) testimoniato dal ritrovamento nel riempimento (US 151) di una fossa dal taglio quasi rettangolare (US 152) di un coltello di ferro di età sannitica, cui segue la fase caratterizzata dalla presenza di un piano stradale acciottolato (X-XII sec. ca.) con andamento E-W in ottimo stato di conservazione (fase 2). A seguire si rilevano una struttura muraria di fondazione con andamento N-S realizzata in blocchi irregolari di tufo grigio campano di taglio irregolare messi in opera a secco (fase 3) intercettata in due settori dello scavo. Ad un periodo successivo risale la T. 69 a fossa semplice (fase 4), unica testimonianza in quest'area della necropoli post-medievale localizzata in tutto il settore nord dell'area di sedime del Seminario (a ridosso dell'attuale sagrato del duomo). Ad una fase successiva (fase 5) si riferiscono una serie di murature in scampoli di tufo giallo e grigio di reimpiego, legati da abbondante malta di calce, localizzati in diversi settori dell'Area 02 di difficile interpretazione. A una fase di trasformazione, di riuso e abbandono dell'area (fase 6), forse di età settecentesca, si riferisce la realizzazione di due fosse di scarico di taglio regolare superiormente delimitate da due muretti ad angolo con tufelli di colore giallo disposti orizzontalmente. Allo stesso periodo cronologico sembrano appartenere due poderose strutture murarie in conci di tufo giallo disposti a filari regolari con andamento E-W forse pertinenti al Seminario settecentesco. Ad una fase successiva al crollo di quest'ultimo (fase 7), in seguito ai bombardamenti che la fabbrica subì nel 1943, sono riferibili tre grandi fosse di scarico obliterate con materiali di demolizione e le murature perimetrali in cemento armato, pietre e conci regolari di tufo che delimitano quasi interamente l'area oggetto di indagine e riferibili alla ricostruzione del Seminario (1950-1960).

Attualmente non è facile fornire interpretazioni esaustive circa la funzione delle strutture murarie più antiche rilevate. La scarsità di elementi di cronologia relativa e assoluta in nostro possesso allo stato attuale degli studi e delle indagini archeologiche non permette di avanzare comunque ipotesi fondanti sulla datazione delle strutture rinvenute nell'Area 2 né di leggere relazioni con i resti murari (se non quelli del Seminario moderno) messi in luce nel 1990/91. Rimane ancora da capire quale possa essere il periodo cronologico della realizzazione del tracciato stradale in acciottolato rinvenuto nel 1991 (di cui con il nuovo scavo si è messo in luce un altro breve tratto, US 102) in assenza di dati scientifici del vecchio scavo, la datazione delle murature già allora messe in luce e la loro connessione eventuale con quelle di recente scoperta.

Fase 1 (IV-III secolo a. C.)

Un primo periodo d'uso dell'area oggetto di indagine sembra essere confermato (come dai dati raccolti nell'indagine archeologica del 1990/91) dal ritrovamento in uno strato di riempimento (US 151) di una fossa dal taglio quasi rettangolare (US 152) di un coltello di ferro di età sannitica.

La fossa è stata localizzata nel Q. P10 alla quota di - 2,00 m e quasi allo stesso livello del piano stradale in acciottolato (fase 2).

Fase 2 (IV-V secolo/X secolo)

A questo periodo di frequentazione dell'area risale la realizzazione di un piano stradale in acciottolato (US 102) la cui scoperta è di straordinario interesse per la topografia antica della zona. Il piano stradale in acciottolato (*via glareata*) con direzione E-W (rilevato nei QQ. ON10-11 e tagliato dai muri USM 105 e l'USM 107), si connette all'asse viario messo in luce nell'indagine del 1991. L'acciottolato nella lunghezza esposta da nuovo scavo mostra una buona solidità nell'impianto e una conformazione quasi orizzontale. La pavimentazione è costituita da ciottoli decimetrici di pietre calcaree di colore bianco, irregolari sia per la forma sia per le dimensioni. La carreggiata è larga nel complesso 4,80 m (16 piedi) ed è provvista di *crepidines* conservate su entrambi i lati con funzioni di contenimento dell'acciottolato. Le *crepidines* (US 103, US 122) sono costituite da due cordoni di pietre di calcare bianco di medie dimensioni sporgenti e infisse di taglio per segnare anche i limiti della carreggiata.

Dopo la fine della sua continuità d'uso, l'area subisce numerosi rimaneggiamenti e il manto stradale viene tagliato longitudinalmente e trasversalmente in occasione di diversi lavori edilizi, in ultimo quello della costruzione tra il 1950 e il 1960 dell'ex Seminario Vescovile. La strada, senza dubbio, era molto frequentata, come testimoniano le tracce lasciate dal passaggio dei carri in entrambi i sensi di marcia, ed è rimasta in uso con molta probabilità per qualche secolo. Arduo risulta giungere comunque ad una determinazione cronologica di questo tracciato, per il quale non si sono acquisite indicazioni utili alla sua datazione: non si sono rinvenuti reperti o elementi datanti nella trama dell'acciottolato né la nuova indagine ha riscontrato un livello sigillato della pavimentazione stradale, non potendo così avere un termine *ante quem* o *post quem* che potesse offrire indicazioni cronologiche anche relative. Studi bibliografici e tipologici suggeriscono che a livello indiziario la tipologia stradale rinvenuta era solitamente situata in corrispondenza di aree urbane o dove si veniva sviluppando il maggiore addensamento di insediamenti residenziali suburbano. In queste aree i tracciati viari venivano basolati o acciottolati per ragioni di ordine funzionale secondo una precisa pianificazione urbanistica. La stessa tecnica di edificazione stradale si attuò solo dopo il Mille, in concomitanza con la ripresa e il rinnovamento urbano che si attuò a partire dall'XI secolo. Dopo lo scadimento, infatti, delle tipologie costruttive viarie protrattosi per secoli si tornò per i percorsi principali ad impianti solidi e duraturi, gli acciottolati appunto, fino all'età basso medievale. Pertanto l'asse viario, in assenza di elementi datanti, può risalire o all'età tardo-antica (ma l'unico insediamento urbano allora era quello *Abellinum*-Atripalda, ubicato a 3 km lineari dall'area indagata, e un asse viario che attraversava una collina tufacea con sbalzi di quota a est che non potevano permettere la sua continuazione), o più probabile in età medievale, tra X e XI secolo, quando inizia lo sviluppo urbano ed economico del centro sulla collina detta la "terra" durante la dominazione normanno-sveva di Avellino: il piano stradale, nella logica interpretativa, doveva pertanto collegarsi ad un percorso viario proveniente da ovest e si chiudeva proprio all'interno del nucleo urbano medievale.

L'ultimo elemento appartenente a tale fase è relativo ad un piano di frequentazione in battuto di terreno riconosciuto nel Q. P10 (US 153) e tra i QQ. M e N10-11 (US 123). La superficie del piano di frequen-

tazione appare comunque ondulata ed è segnata da uno strato battuto di terra di colore bruno, misto a rari granuli di lapillo, di consistenza molto compatta e dello spessore massimo di cm 9 formatosi con l'uso sull'interfaccia superiore di uno strato semi sterile di origine colluviale-alluvionale (US 101, US 124) che si estende su tutta l'area. La traccia del battuto risulta tagliata a est dalle trincee dell'indagine archeologica del 1990/91, mentre nell'area oggetto della nuova indagine risulta tagliato sia dal piano stradale acciottolato (US 102) che dalle fosse di scarico e dalle murature dell'ex Seminario Vescovile. Lo stesso strato è tagliato anche dalla realizzazione in corrispondenza del Q.M 10,11 del cavo terragno dell'US 126 (T. 69, XIII-XIV secolo). Pertanto, il piano di frequentazione potrebbe essere immediatamente precedente la realizzazione della strada o si è conformato in una fase immediatamente successiva, in quanto il tracciato stradale risultava nell'area oggi indagata ricoperto solo da un spesso strato di colmatura di detriti di demolizione (US 100, US 110) e non da unità stratigrafiche naturali. Non avendo intercettato ulteriori elementi datanti né stratigrafici né della cultura materiale, si potrebbe ipotizzare per il battuto una frequentazione di epoca medievale, presumibilmente tra X e XIII secolo.

Fase 3 (X-XI secolo)

A seguire si rileva una struttura muraria di fondazione (USM 115) con andamento N-S realizzata in blocchi irregolari di tufo grigio campano messi in opera a secco all'interno del suolo di base semi sterile (US 109) intercettata in due settori dello scavo. Si tratta di un muro di fondazione a secco con conci di tufo sommariamente sbozzati e non legati da malta, in fase e sullo stesso asse lineare con la struttura muraria USM 154, ma di cui non si hanno elementi contestualizzanti e stratigrafici per stabilirne cronologia e funzione di utilizzo. A differenza dell'USM 115, però, l'USM 154 mostra degli interventi di restauro in una fase successiva: il muro viene infatti integrato da zeppe in scapoli di tufo giallo legati da malta. La tecnica muraria dell'USM 115 conferma la realizzazione della struttura in epoca altomedievale: il muro potrebbe fare ipotizzare un primo intervento di delimitazione di questo settore della collina detta "terra", in una sorta di recinto che poteva racchiudere all'interno un insediamento coevo.

Fase 4

Ad un periodo sicuramente successivo risale la deposizione ad inumazione della T. 69 (US 126) a fossa semplice, unica testimonianza in quest'area della necropoli post-medievale localizzata in tutto il settore nord dell'area di sedime del Seminario (a ridosso dell'attuale sagrato del duomo). La sepoltura si caratterizza per la presenza di un inumato subadulto di sesso femminile deposto supino in giacitura primari sull'asse est-ovest con il capo a ovest: unica particolarità della deposizione si rileva nella posizione degli arti superiori, disposti obliqui dietro la schiena e ravvicinati all'altezza dei polsi all'altezza della cavità pelvica: questo dato potrebbe far pensare che il defunto fosse stato sepolto legato all'interno della fossa dotata anche di controfossa sempre terragna. Non si sono recuperati elementi di corredo e pertanto solo un'analisi paleoantropologica potrebbe con certezza datare il momento dell'inumazione, che può comunque riferirsi alla fase d'uso cimiteriale dell'area, tra XIII e XIV secolo.

Fase 5 (XVII secolo)

A questa fase si riferiscono una serie di murature in fase rinvenute in tutta l'Area 02 di difficile attribuzione/interpretazione (UUSSMM 108, 145, 149, 144, 140). Si tratta di struttura murarie di fondazione in bozze a filari con corsi sub-orizzontali, con andamento N-S o E-W, di medie dimensioni, formate da 2 filari di scapoli e conci di tufo giallo e grigio di reimpiego di varia pezzatura e forma disposti in opera in modo non uniforme, a corsi diversi in altezza con variazioni dimensionali dei pezzi, legati da abbondante malta grigio scura, compatta, ricca di inclusi di calce bianca, rifluente nei letti di posa e con discreta adesione alle superfici. In sezione le strutture murarie presentano un'incamiciatura esterna scarsamente differenziata rispetto al nucleo, formato anch'esso da bozze e scapoli di tufo di piccole e medie dimensioni. Tutti questi muri, modesti nell'alzato e con piano di spiccato poco livellato e irregolare, sono gettati direttamente sulla superficie superiore piana dell'US 114 e dell'US 135. Si tratta senza dubbio di un muro di fondazione di uno o più edifici che però non è possibile identificare. Tra tutti, i muri USM 140 e USM 144 che si legano ad angolo retto all'angolo S-E, ma tagliati entrambi dai muri perimetrali del Seminario moderno, delimitavano un ambiente di forma rettangolare di discrete dimensioni: non si

rilevano ulteriori connessioni stratigrafiche. La datazione di queste unità stratigrafiche murarie, vista la tecnica costruttiva e l'uso di materiali di reimpiego, potrebbe porsi verosimilmente nel corso del XVII secolo.

Fase 6 (XVIII secolo)

A una fase di trasformazione, di riuso e abbandono dell'area, con molta probabilità riferibile ad un periodo cronologico compreso tra metà e fine XVIII secolo, si riferisce la realizzazione di due fosse di scarico (US 132, US 142) di forma rettangolare e taglio regolare delimitate superiormente da due muretti legati ad angolo retto di tufelli di colore giallo disposti orizzontalmente e legati da malta scadente, dai cui riempimenti (US 131, 141) si sono recuperati numerosi frammenti di ceramica del XVIII secolo, tra cui numerosi frammenti di maiolica monocroma bianca e maiolica decorata. Allo stesso periodo cronologico sembrano appartenere tre strutture murarie in conci di tufo giallo (USM 106, 107, 163) disposti a filari regolari forse ultime testimonianze pertinenti alle strutture di fondazione connesse al Seminario Vescovile settecentesco demolito in seguito ai bombardamenti del 1943.

Fase 7 (XX secolo)

È l'ultima fase di frequentazione del sito. L'edificio monumentale del Seminario Vescovile viene demolito in seguito ai bombardamenti del 1943. Dopo la fine del II conflitto mondiale i ruderi della fabbrica vengono demoliti per la ricostruzione totale dell'edificio. A questo periodo si riferiscono tutte le considerevoli murature perimetrali di fondazione in filari orizzontali di conci di tufo giallo, con superiormente un cordolo di cemento armato, rinvenute durante l'indagine archeologica (UUSMM 104, 121, 128, 129, 105, 116, 148, 04, 164, 165, 166, 167) e le tre grandi fosse di scarico (US 120, 137, 147) obliterate con materiali di demolizione misti a terreno, malta e frammenti di ceramica (maiolica da mensa monocroma bianca e decorata del XVIII-XIX secolo). Dopo il sisma del 1980, il Seminario settecentesco viene nuovamente raso al suolo: l'area di sedime del vecchio fabbricato viene livellata con l'uso di mezzi meccanici e tutte le strutture sepolte sotto uno strato di terreno misto a detriti di demolizione ricoperti da breccia stabilizzante.

4. *Saggi esplorativi*

4.1. *Saggio 01* (Figg. XII, XIII)

Il Saggio 01 (m 12x4 in senso E-W) è stato seguito nell'ingombro perimetrale del fabbricato da realizzare denominato *Info-Point* fino allo strato di terreno sterile. I risultati di indagine risultano negativi, in quanto è stato messo in luce solo quello che era l'ingresso al fabbricato in cui era ospitata la scuola elementare gestita dalla diocesi. Il fabbricato è stato demolito dopo il sisma del 1980. I dati tecnici e planimetrici dell'edificio sono registrati presso l'Agenzia del Territorio-Ufficio Catasto di Avellino. Si segnala solo il ritrovamento di un muro di fondazione a secco (USM 16) con conci di tufo grigio sommariamente sbozzati e non legati da malta, di cui non si hanno elementi contestualizzanti e stratigrafici per stabilirne cronologia e funzione di utilizzo. Dalla tecnica muraria si può attribuire, comunque, per riferimenti tipologici, la realizzazione della struttura in epoca medievale: il muro potrebbe fare ipotizzare un primo intervento di delimitazione di questo settore della collina detta la "terra", una sorta di recinto che poteva racchiudere all'interno un insediamento coevo.

4.2. *Saggio 02* (Figg. XIV, XV)

Il Saggio 02 (m 12x4 in senso E-W) è stato seguito nel settore centrale dell'area denominata piazza Maggiore, dove era ubicato un edificio in muratura e cemento armato costruito tra il 1950 e il 1960 e demolito in seguito al sisma del 1980. L'indagine preventiva, spinta fino allo strato sterile qui costituito dal sottostante banco tufaceo (US 03), è risultata negativa, in quanto è apparso subito chiaramente che tutta l'area del vecchio fabbricato è stata utilizzata quale scarico di detriti di vario genere e materiali di demolizione. I dati planimetrici del vecchio edificio sono registrati presso l'Agenzia del Territorio-Ufficio Catasto di Avellino.

4.3. *Saggio 03* (Figg. XVI, XVII)

Il Saggio 03 (m 12x4 in senso E-W) è stato seguito nel settore centrale dell'area occupata da *Palazzo Falivene*, demolito in seguito al sisma del 1980, come indagine preventiva prima della realizzazione di un fabbricato in c.a. denominato *Centro Servizi*. I risultati dell'indagine, fino allo strato sterile, sono stati negativi, in quanto è apparso immediatamente chiaro che tutta l'area del vecchio fabbricato è stata oblitterata e livellata fino all'attuale piano di calpestio con terra mista a detriti vari e materiali di demolizione.

4.4. *Saggio 04* (Fig. XVIII)

Il Saggio 04 (m 12x4 in senso N-S) è stato seguito nel settore centrale di Piazza Duomo, come indagine preventiva prima della realizzazione dei lavori di sistemazione definitiva dell'area come da progetto. I risultati dell'indagine, fino allo strato sterile, intercettato in un paleosuolo (US 177) ricoperto nella prima metà del XVIII secolo a.C. dalle ceneri vulcaniche dell'eruzione delle "pomice di Avellino" (US 175), sono stati negativi, in quanto è apparso subito chiaramente che tutta l'area è stata utilizzata quale scarico di materiali di demolizione (US 173) in diverse fasi storiche per il livellamento della piazza. Si rileva solo un modesto muro lineare con in sezione un attacco di volta (USM 176) con andamento E-W di epoca sei-settecentesca poggiante direttamente sul bancone tufaceo (US 180) sottostante intercettato a m 2,40 dal piano di calpestio attuale, che non offre spunti di contestualizzazione stratigrafica e cronologica d'uso dello spazio indagato.

5. *I materiali ceramici*

Il materiale ceramico proviene dallo scavo dell'area, ubicata a ridosso del fianco meridionale del sagrato del duomo di Avellino e definita sui lati E, S e N dalle possenti strutture murarie di fondazione in cemento e pietre dell'ex Seminario Vescovile costruito negli anni Cinquanta del secolo scorso.

Per lo studio della ceramica, il principio utilizzato è quello proposto da Tiziano Mannoni¹¹ che individuò nell'aspetto tecnologico il parametro distintivo che può consentire di classificare il materiale anche quando è frammentario e/o anomalo.

La ceramica così individuata è stata suddivisa in categorie, quella a bande, quella invetriata e la smaltata, che si accostano a quella acroma di uso comune, all'interno delle quali sono presenti manufatti con diversa destinazione funzionale – quelli non destinati al contatto con la fiamma, o quelli realizzati per una prolungata esposizione al calore – le successive seriazioni procedono attraverso l'analisi di tutte le componenti intrinseche: forma e tipo; corpi ceramici distinti sulla base della tecniche di lavorazione e del trattamento delle superfici; motivi decorativi. Per la datazione ed i confronti ci si è affidati a lavori anteriormente eseguiti con cronologie ben attestate¹².

I materiali ceramici rinvenuti durante l'indagine coprono un *range* cronologico molto ampio e sono stati recuperati tutti in giacitura secondaria – decontestualizzati – dai depositi di obliterazione delle fosse di scarico post-medievali e moderne realizzate per il livellamento degli spazi dell'ex Seminario Vescovile.

AREA 01¹³. In questo settore sono stati recuperati nel complesso n. 56 frammenti di ceramica comune acroma; n. 28 frammenti di ceramica da cucina; n. 16 frammenti di ceramica a bande, per un totale di 100 frammenti, tutti reperti in gran parte caratterizzati da una certa omogeneità cronologica: sia i frammenti di ceramica a bande rosse larghe che i frammenti di ceramica da cucina possono essere datati in un periodo compreso tra X e XIII secolo.

¹¹ Mannoni, *Alcuni problemi*, pp. 11-22.

¹² Per l'Irpinia si rimanda agli studi di Rotili, *Dalle ricerche*; Ebanista, *La ceramica acroma*; Busino, *Aspetti innovativi*; Calabria, *Sant'Angelo*; Dell'Abate, *Smaltata monocroma*. Per Salerno il punto di riferimento è stato lo studio di Fiorillo, *La ceramica*. Per la maiolica si rinvia a: Vannini, *La maiolica*; Valenzano, *La ceramica rivestita*; Ventrone Vassallo, *La maiolica*.

¹³ Fig. XXXI.

AREA 02¹⁴. In questo settore sono stati recuperati sempre decontestualizzati erratici tra gli strati di colmataura di fosse discarico: n. 202 frammenti di ceramica comune acroma; n. 94 frammenti di ceramica da cucina; n. 250 frammenti di maiolica da mensa monocroma bianca di cui ho potuto riconoscere le parti di 13 boccali e 70 piatti, il restante appartiene a pareti molto frammentarie; n. 163 frammenti in maiolica decorata, per i quali utilizzando il calcolo degli individui, si riconoscono 23 piatti; n. 23 frammenti di ceramica invetriata, per un totale di 750 frammenti in gran parte caratterizzati da una certa omogeneità cronologica in quanto prevalgono le maioliche da mensa datate con una certa affidabilità cronologica tra fine XVII-XVIII secolo.

Poiché i reperti ceramici non provengono da giacitura primaria, la loro analisi è stata condotta seguendo un criterio di carattere tipologico. Gli scavi hanno restituito buone quantità di fittili impiegati per la mensa, per la dispensa e per la cucina.

La selezione presentata in questa sede, che include materiale proveniente dall'ultima campagna di scavo (2011), è stata effettuata tenendo conto delle principali caratteristiche dei manufatti di età post-medievale e moderna.

5.1. *La ceramica comune e da fuoco* (Fig. XIX)

La ceramica priva di rivestimento veniva utilizzata per espletare molteplici attività quotidiane in ambito domestico, tra cui la cottura e la preparazione dei cibi, il trasporto, la conservazione e per la mensa. Inoltre, i contenitori utilizzati subiscono un'evoluzione minima e spesso di ambito territoriale per cui risulta difficile una loro precisa collocazione temporale in assenza di dati di contesto precisi.

Dai riempimenti (UUSS 5, 15, 17) delle due fosse-*silos* (UUSS 13, 18) e di un'altra fossa sempre in fase (US 16) si sono recuperati rispettivamente dalla US 5, quattordici frammenti di ceramica comune, quattro frammenti di ceramica da fuoco; dalla US 15 sedici frammenti di ceramica comune e cinque frammenti da fuoco; dalla US 17 tre frammenti di ceramica comune e diciassette frammenti di ceramica da fuoco. I frammenti non hanno permesso di ricostruire forme poiché assenti fondi o orli, per questo motivo ci si è limitati a fornire il numero degli

¹⁴ Fig. XXXI.

stessi senza ipotizzare quello dei singoli individui per non incorrere in un dato errato.

Dallo studio del butto (US 119), che ha restituito un numero di individui poco lacunosi, provengono i dati presi in esame.

La forma maggiormente riscontrata durante l'analisi dei materiali è la brocca, generalmente monoansata, bocca trilobata o circolare, con ansa a nastro impostata al di sotto dell'orlo, corpo ovoide e fondo piano, utilizzata per contenere liquidi come acqua, olio e vino.

Altra forma presente è il boccale (n. 16), un recipiente chiuso del servizio da tavola, in genere con bocca trilobata e ansa verticale. Veniva impiegato perlopiù per la miscita dei liquidi, ma poteva anche essere utilizzato come unità di misura in quanto ossequiava determinate capacità.

Il numero degli individui è pressoché minimo e non consente uno studio approfondito in merito a questa classe ceramica.

5.2. *La banda* (Figg. XX, XXI, XXII)

Dai riempimenti (UUSS 5, 15, 17) delle due fosse-*silos* (UUSS 13, 18) e di un'altra fossa sempre in fase (US 16), si sono recuperati rispettivamente dalla US 5, 14 frammenti di ceramica a bande, un boccale a bande rosse larghe, dalla US 15, 6 frammenti di ceramica a bande; dalla US 17, 4 di ceramica a bande rosse larghe.

Le due fosse granarie, sulla base della documentazione fotografica e di scavo esaminata, sono del tipo 1 (*silos* interrati senza rivestimento) variante 1a (invaso di forma cilindrica) sulla base dello studio condotto da Carlo Ebanista¹⁵ e possono essere confrontate con quelle rinvenute ad Altavilla Silentina, per le quali è stata ipotizzata una fodera in materiale deperibile¹⁶, come nel caso avellinese. In entrambi i casi si riscontra l'esistenza di una fossa più ampia intersecata da una più piccola, da interpretare come uno stratagemma per l'immagazzinamento ed il prelievo del materiale in esse contenuto¹⁷. La realizzazione delle fosse ad Altavilla Silentina, tra l'XI e il XII sec., potrebbe essere coeva a quelle presso il sito indagato poiché conforme alla datazione dei materiali in esse rinvenuti.

¹⁵ Ebanista, *La conservazione*, pp. 469-521.

¹⁶ Peduto, *Lo scavo*, pp. 38-43, figg. 2-3, 19-24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 42, fig. 25.

Per lo studio della ceramica medievale dipinta a bande, ci si è riferiti allo studio risalente agli anni Sessanta del secolo scorso, quando David Whitehouse propose una distinzione crono-tipologica in ceramica *broad line* – bande larghe – per il periodo altomedievale e *narrow line* – bande strette – per il periodo bassomedievale, determinato dallo spessore del tratto di colore¹⁸.

Tale suddivisione può essere opinabile e presentare ulteriori parametri distintivi; ciò nonostante, è tutt'oggi ampiamente utilizzata e confermata dall'incremento dei dati acquisiti nel corso delle ricerche in ambito pugliese¹⁹.

I contenitori a bande strette a differenza dei prodotti a bande larghe presentano, a partire dal XIII secolo, una varietà di forme con conseguente trasformazione degli elementi tipologici. Una delle novità più rilevanti è la comparsa delle forme aperte, prima realizzate in materiale deperibile.

Dai numerosi reperti salernitani²⁰ ci è noto, che la produzione di ceramica a bande sembra rispettare la generale distinzione cronologica tra le più antiche bande larghe, con una decorazione a motivi semplici, e le successive bande strette, più articolate, dove in alcuni casi troviamo associato al decoro dipinto un motivo inciso. L'esecuzione di quest'ulteriore elemento decorativo poteva avvenire anche mediante l'utilizzo di un di pettine o di una stecca a punta, creando un effetto graffito diverso dal segno dipinto, che veniva realizzato successivamente all'incisione. Purtroppo, il numero degli elementi a nostra disposizione è esiguo e frammentario, per cui non è stato possibile realizzare una classificazione esauriente di questi reperti. L'inquadramento cronologico è dato dall'osservazione del decoro dipinto, che ha consentito l'individuazione di una produzione collocabile nel corso del X-XII secolo²¹.

La totalità dei reperti recuperati, frammentari, indica una prevalenza delle forme chiuse rispetto a quelle aperte.

La decorazione in rosso è data da bande larghe, a margini spesso irregolari con frequenti tracce di sgocciolatura descrittive generalmente

¹⁸ Whitehouse, *Medieval painted*, pp. 30-44.

¹⁹ Tinelli, *Evoluzioni e trasformazioni*, p. 485.

²⁰ Fiorillo, *La ceramica*, pp. 127-134.

²¹ Rotili, *Dalle ricerche*, pp. 9-17.

motivi ad arco o ad U sulle pareti o a bande verticali sulle anse. Queste ultime databili ad epoca alto medievale per confronti con materiale beneventano²² ed avellinese²³.

La maggior parte dei frammenti è ascrivibile a pareti (n. 37, 38, 39, 42, 43, 44, 59, 60, 63); ad anse (n. 40, 41, 61, 62); e a parte di una brocca (n. 78).

Si tratta di pareti di brocchette decorate con ampi archi, di brocche coperte da larghe fasce di ingobbio rosso e di anse a sezione ovale - ovvero ad anello schiacciato - dipinte con bande verticali. L'ansa presente nell'US17 (n. 40) è ascrivibile ad un'anfora di forma ovoidale provvista di anse verticali a nastro più o meno largo, con sezione ellittica. Contenitori anforacei a base piatta o appena convessa, corredati da due anse nastriformi e costolone, presumibilmente dovevano essere dotati di coperchio ad incastro con presa ad ansa orizzontale, attestati a Salerno e nella piana pestana²⁴ da pochi esemplari.

L'unico esemplare in parte conservato attribuibile al fondo di una brocca, proveniente dalla US5 (n. 78), presenta una decorazione che interessa principalmente la parte più espansa del vaso con incroci di linee ad arco e fasce parallele. Puntuali confronti con vasi provenienti da contesti campani di XI-XII secolo, da Altavilla Silentina, Capaccio vecchia e dall'area pestana²⁵ denotano una produzione abbastanza standardizzata, con un livello qualitativo non molto elevato che comprende una gamma ristretta di forme ed una decorazione non particolarmente curata che circolava in questi siti campani.

La presenza di questi reperti rinvenuti nel terreno di colmataura dei silos - dovuto probabilmente ad una sola azione antropica - in associazione al dato fornito dallo studio sulle fosse granarie, confermerebbe come la fase d'uso sia da contenere in un periodo compreso tra il tardo X e il XII secolo.

²² Scarpati, *Ceramica dipinta*, p. 159, fig. 89, nn. 82-83.

²³ Ebanista, *La ceramica acroma*, p. 300, fig. 2, n. 9.

²⁴ Iannelli, *Ceramiche medievali*, pp. 71-79.

²⁵ *Ibid.*, tav. XIC, C; Iannelli, *La ceramica di un insediamento medievale*, tav. XXV.

5.3. *La maiolica* (Figg. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX)

Con il termine maiolica²⁶, sin dalla metà del XVI sec., viene definita quella classe ceramica rivestita con smalto stannifero che – coprendo l'intero oggetto o parte di esso – le conferisce una base bianca, la quale, nelle varietà artistiche, serve da preparazione alla decorazione.

È la classe ceramica numericamente più attestata e lo smalto riveste, nella maggior parte dei casi, tutta la superficie. Alla prolungata giacenza sottoterra sono da attribuire alcune trasformazioni della superficie e la conseguente perdita della lucentezza. Nel complesso però lo stato di conservazione è discreto e ne fornisce una chiara lettura dell'apparato decorativo.

Dal punto di vista dell'impiego è senza dubbio la classe ceramica più utilizzata sulle mense all'interno del seminario, testimoniata in particolare da una grande quantità di piatti in smaltata monocroma bianca²⁷. Dalla US 110 della fase 2 dell'Area 2 provengono 20 frammenti di smaltata monocroma bianca, 2 di maiolica policroma, uno di ceramica comune, uno di ceramica invetriata monocroma verde e 9 frammenti di piatti in maiolica dipinta.

I manufatti interamente smaltati presentano anche repertori morfologici eterogenei rappresentati da brocche con corpo ovoidale e piatti²⁸. Inoltre, si segnala un esemplare di lucerna a stelo cavo su base a piattino, provvisto di doppia ansa²⁹ (n. 36).

Alla fase 6³⁰ dell'area 2, corrispondente a un periodo di riuso e subitaneo abbandono dell'area che con molta probabilità è riferibile alla seconda metà del XVIII secolo, si riferisce la realizzazione di due fosse di scarico (US 132, US 142) di forma rettangolare (US 131, US 141) all'interno delle quali sono stati recuperati numerosi frammenti di ceramica. Rispettivamente dalla US 131 provengono: 2 frammenti di vetro, 2 in maiolica decorata, una statuetta fittile³¹, 3 piatti in maiolica decorata, nove frammenti e un'anforetta in smaltata monocroma bianca; dalla

²⁶ Ventrone Vassallo, *La maiolica*, pp. 527-555.

²⁷ Vannini, *La maiolica*.

²⁸ Valenzano, *La ceramica rivestita*, pp. 79-90.

²⁹ Marino – Corrado, *Crotone, piazza Villaraja*, p. 257, fig. 9.

³⁰ Schema di periodizzazione proposto da Giampiero Galasso.

³¹ Probabilmente un pastore in terracotta.

US 141 provengono, una riggiola dipinta, 52 frammenti di smaltata monocroma bianca, una pipa, 30 frammenti di piatti in maiolica, 8 frammenti di ceramica da cucina. Inoltre, la parete di un boccale a corpo globulare con alto collo cilindrico rivestita esternamente con invetriata color verde oliva della prima metà del XIV secolo³².

L'edificio monumentale del Seminario Vescovile venne fortemente danneggiato in seguito ai bombardamenti del 1943. Dopo la fine del II conflitto mondiale i ruderi della fabbrica vengono demoliti per la ricostruzione totale dell'edificio. A tale periodo si riferiscono tutte le considerevoli murature perimetrali di fondazione rinvenute durante l'indagine archeologica (UUSSMM 104, 121, 128, 129, 105, 116, 148, 104, 164, 165, 166, 167) e le tre grandi fosse di scarico (UUSS 120, 137, 147) obliterate con materiali di demolizione miste a terreno, malta e frammenti di ceramica, maiolica da mensa monocroma bianca e decorata del XVIII-XIX secolo.

Fitti i manufatti interamente smaltati provenienti dal riempimento della US 120, la US 119, alcuni dei quali quasi completi: una brocca, una brocchetta, 13 anforette ed una ciotola in maiolica bianca, 5 frammenti di invetriata, 42 frammenti in maiolica monocroma bianca, 6 in maiolica decorata, una lucerna su stelo, 23 piatti in frammenti di maiolica monocroma bianca, 44 frammenti di piatti in maiolica decorata, 7 piatti non completi in maiolica decorata.

I corredi ceramici trovano larghi confronti con i rinvenimenti da aree come Montella³³, Torella³⁴ e Sant'Angelo dei Lombardi³⁵, dove il consumo di questi prodotti in smalto bianco appare consueto dalla fine del XV secolo.

Per quanto riguarda i piatti decorati (Figg. XXIX, XXX), tutti rispondono alla medesima tipologia; breve tesa con orlo rialzato internamente, smalto di tonalità avorio-giallino che risulta abbastanza coprente sulla superficie interna. La decorazione in monocromia blu diluito interessa solo la tesa, su cui è tracciata una linea ad onda tra sottili circonferenze concentriche. Il motivo, in alcuni esemplari, interrompe la linea ondulata con tratteggi inclinati³⁶. Il motivo decorato era utilizzato

³² Blake, *La ceramica medioevale*, p. 22, fig. 10.

³³ Busino, *Aspetti innovativi*, pp. 161-172.

³⁴ Dell'Abate, *Smaltata monocroma*, pp. 161-173.

³⁵ Calabria, *Sant'Angelo dei Lombardi*, pp. 214-244.

³⁶ De Crescenzo – Pastore – Romei, *Ceramiche invetriate*.

su manufatti di uso comune prodotti nell'arco del XVIII secolo, mostrando una consuetudine del decoro riproposto solo con monocromie alternative; nella maggior parte dei casi presentano il decoro in blu, già citato, ma un gruppo limitato, prevede l'uso del colore giallo e in alcuni casi quello del manganese³⁷. Il diametro varia dai 16 ai 22 cm, il cavetto è poco profondo con la tesa stretta e il fondo piatto.

Questi piatti trovano confronto con quelli rinvenuti nel complesso palaziale di San Pietro a Corte e dalla villa Rufolo a Ravello³⁸; possono essere attribuiti alla produzione di area salernitana, diffusa verso la fine del XVIII secolo³⁹, presente tra l'altro, in molti contesti della Calabria⁴⁰. Dopo il sisma del 1980, il Seminario settecentesco viene nuovamente raso al suolo, l'area di sedime del vecchio fabbricato viene livellata con l'uso di mezzi meccanici e tutte le strutture sepolte sotto uno strato di terreno misto a detriti di demolizione ricoperti da breccia stabilizzante.

6. *Materiali in ferro, medagliette e reperti monetiformi*

Gli oggetti metallici recuperati sono umili e tutti relativi alla US 21. Sono stati recuperati alcuni bottoni in bronzo (Fig. XXXII) originariamente cuciti sui vestiti dei defunti. È stato riportato alla luce un rosario con grani di legno e un crocifisso terminale di un rosario che in origine era applicato ad una crocetta in legno riconducibile a schemi tardo barocchi di fine XVII-inizi XVIII secolo (Figg. XXXIII e XXXVII). Molte medagliette devozionali, illeggibili o con tracce di legenda, ricordo di pellegrinaggi compiuti dai fedeli in diversi santuari italiani, si pongono cronologicamente in un periodo compreso fra l'avanzato XVII secolo e gli inizi del XVIII (Fig. XXXV)⁴¹. Si tratta di oggetti metallici in bronzo e rame di piccole dimensioni, di forma per lo più rotonda e ovulare, ma anche ottagonale o cuoriforme, con figure ed iscrizioni sbalzate o incise. Nel terreno di deposizione erano presenti anche resti

³⁷ Pastore, *Archeologia postmedievale*, pp. 356-357, fig. 8a.

³⁸ *Ibid.*, p. 143, fig. 13.

³⁹ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁴⁰ Agostino – Corrado, *Il sito di Martorano*, p. 321.

⁴¹ Sul rinvenimento di medagliette devozionali esiste una scarsa bibliografia. Per un quadro generale sul rapporto con l'archeologia si consiglia Pennestrì – Vendittelli, *Medaglie devozionali*, pp. 195-229.

e fibre di legno decomposti, riferibili all'utilizzo di tavole di supporto al momento delle deposizioni o di resti di bare lignee, come testimonia il ritrovamento di numerosi chiodi di ferro (63) con evidenti tracce di legno (Fig. XXXIV). Anche le tre monete recuperate (Fig. XXXVI), pur se illeggibili e irrimediabilmente consunte, potrebbero, sulla base dell'associazione con altri materiali, quali le medagliette, essere collocate entro un arco cronologico compreso tra il XVII e XVIII secolo.

7. Prospettive della ricerca

L'aspetto più interessante delle ampie aree indagate nel luogo detto "terra", toponimo che richiama evidentemente la messa a coltura, è dato dai riscontri cronologici forniti dal materiale rinvenuto.

È possibile confermare una frequentazione altomedievale nell'AREA 1 poiché dai riempimenti (UUSS 5, 15, 17) delle due fosse-silos (UUSS 13, 18) e di un'altra fossa (US 16) sono stati recuperati frammenti di ceramica a bande rosse larghe, che appartengono ad un arco cronologico compreso fra X e XI secolo. Invece l'AREA 2 non ha restituito materiale più antico della smaltata monocroma bianca: alla fase 6 dell'area corrisponde un periodo di brevissimo riuso e poi abbandono che con molta probabilità è riferibile alla seconda metà del XVIII secolo.

Va sottolineata l'assenza di ceramiche protomaioliche e graffite, comuni in altri contesti di scavo in Campania, che evidenzia una insolita assenza di frequentazione dell'area durante il XIII e il XIV secolo (probabilmente legata solo a inumazioni terragne). I ritrovamenti di epoca medievale, ad ogni modo, sono stati quantitativamente pochi e non hanno rivelato notizie sul funzionamento dei cantieri medievali operanti per la costruzione della cattedrale. Restano dubbi cronologici sulla nascita dell'insediamento tardoantico e medievale ma soprattutto sulla sua evoluzione in tale area. Probabilmente uno scavo più prossimo all'edificio ecclesiastico e nelle sue zone limitrofe potrebbe riservare ancora un potenziale conoscitivo notevole; ad oggi l'area conferma solo una limitata frequentazione per i secoli del Medioevo.

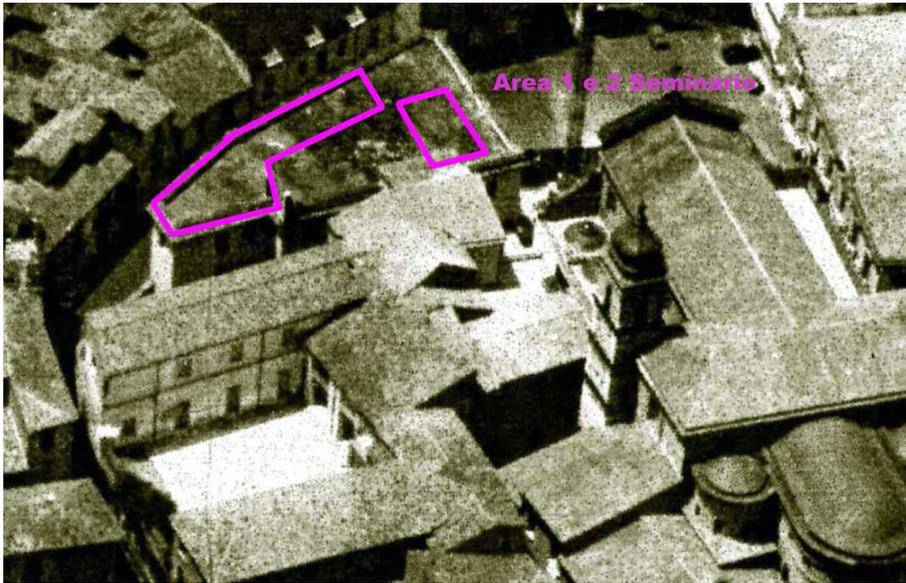


Fig. I - Ex Seminario vescovile.



Fig. II - Le aree oggetto di indagini.



Fig. III - Ex Seminario vescovile. L'area archeologica messa in luce nel 1990.

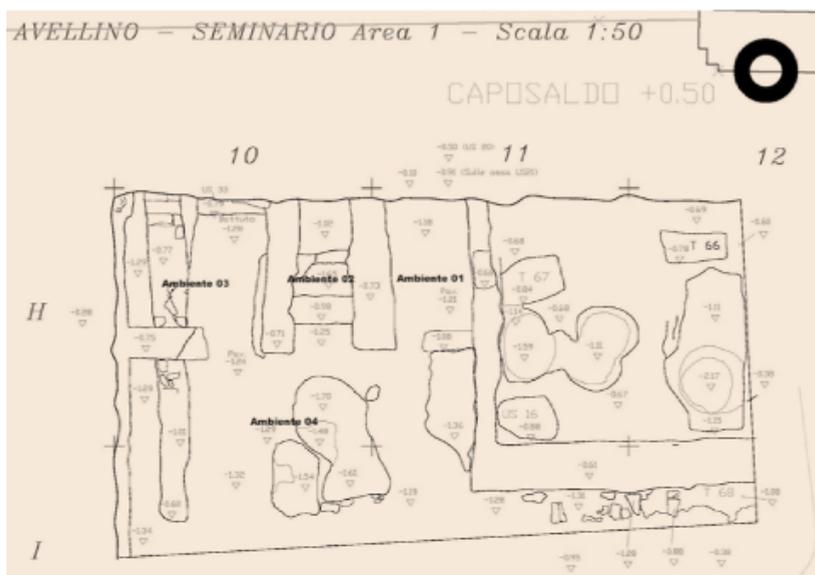


Fig. IV - Avellino, Seminario. Area 1.

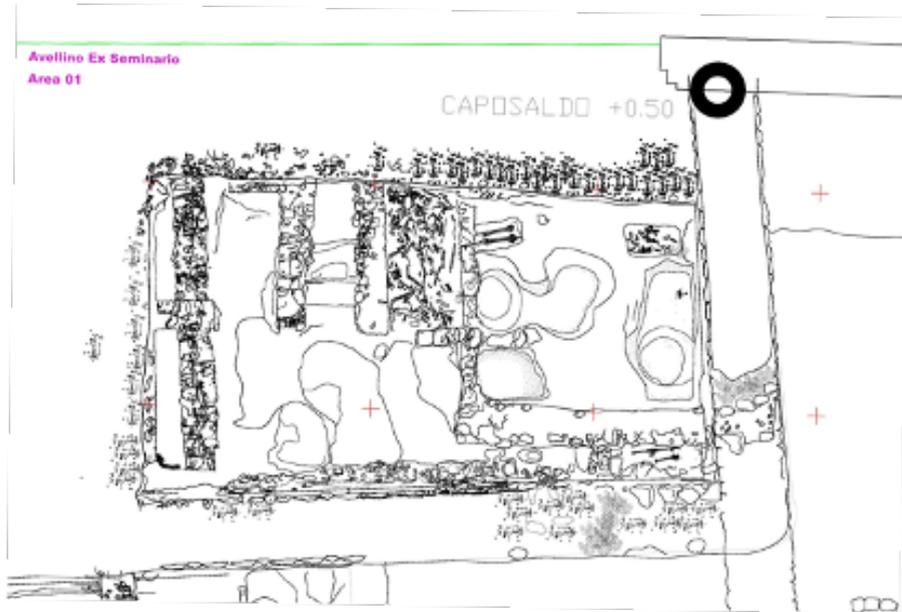


Fig. V - Avellino, Seminario. Area 1.



Fig. VI - Avellino, Seminario. Area 1 vista zenitale da ovest.



Fig. VII - Avellino, Seminario. Area 1 vista da est.



Fig. VIII - Avellino, Seminario. Area 1 vista da sud.



Fig. IX - Avellino, Seminario. Area 2.

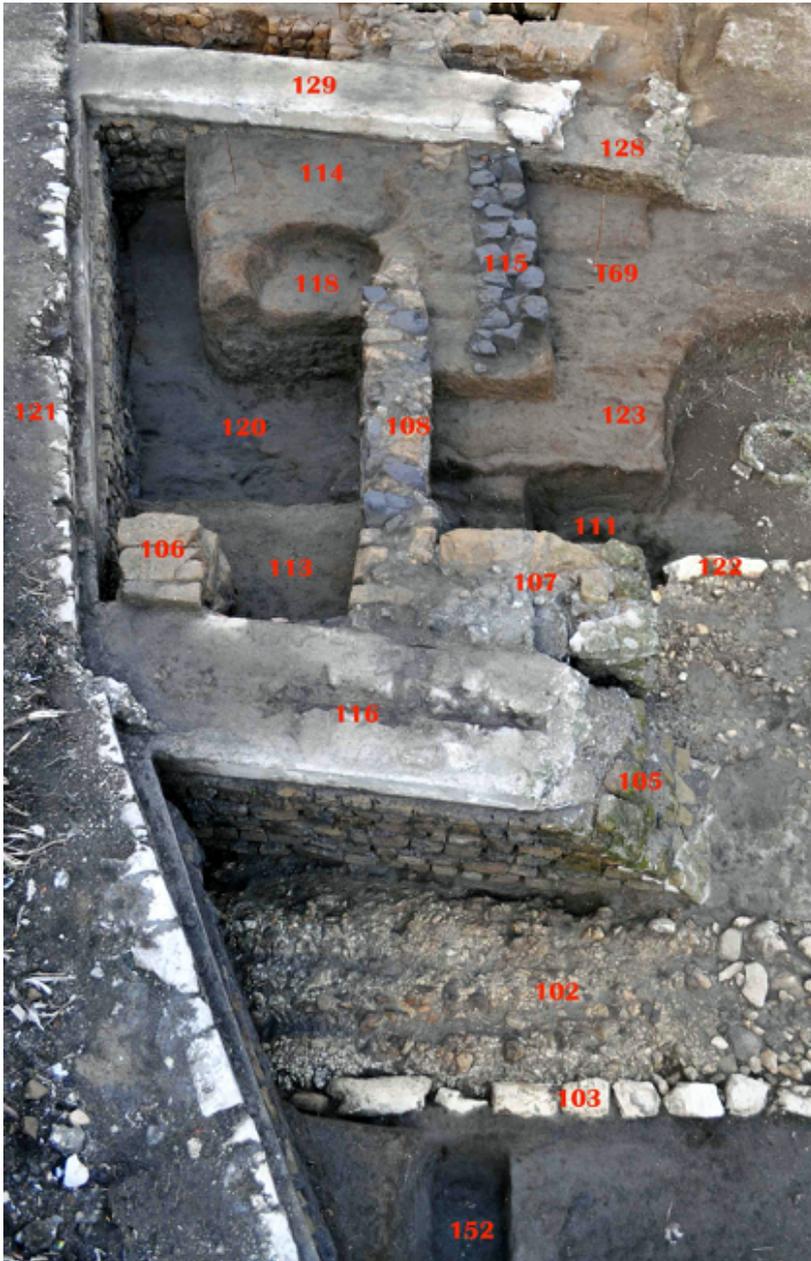


Fig. X - Avellino, Seminario. Area 2.



Fig. XI - Avellino, Seminario. Area 2. Vista zenitale.

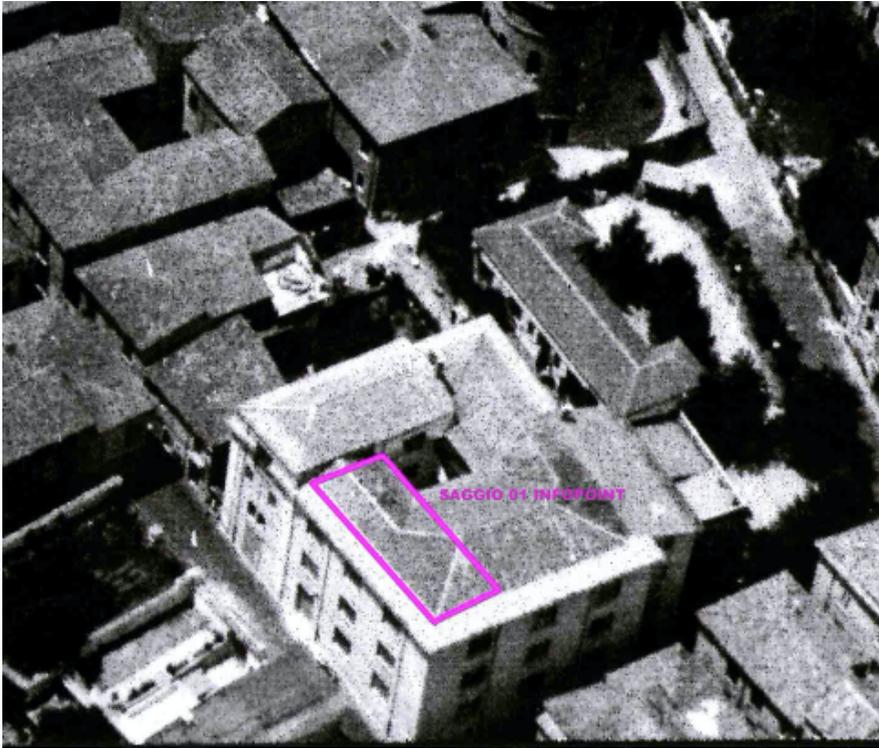


Fig. XII - Fabbricato demolito post-sisma e area Saggio 01 *Info-Point*.



Fig. XIII - Saggio 01 *Info-Point*.



Fig. XIV - Saggio 02 Piazza Maggiore.



Fig. XV - Saggio 02.

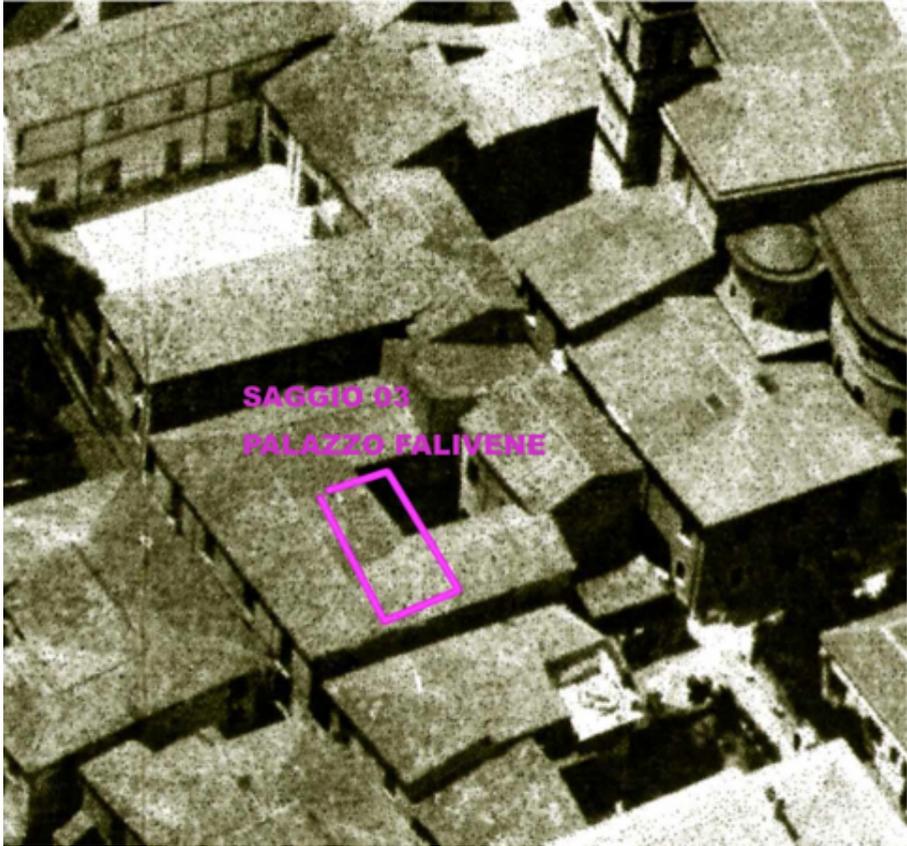


Fig. XVI - Saggio 03 Palazzo Falivene con inquadramento dell'area indagata.



Fig. XVII - Saggio 03 Palazzo Falivene.



Fig. XVIII - Saggio 04 Piazza Duomo.



US119
INV. 16



US119
INV. 76

Fig. XIX.

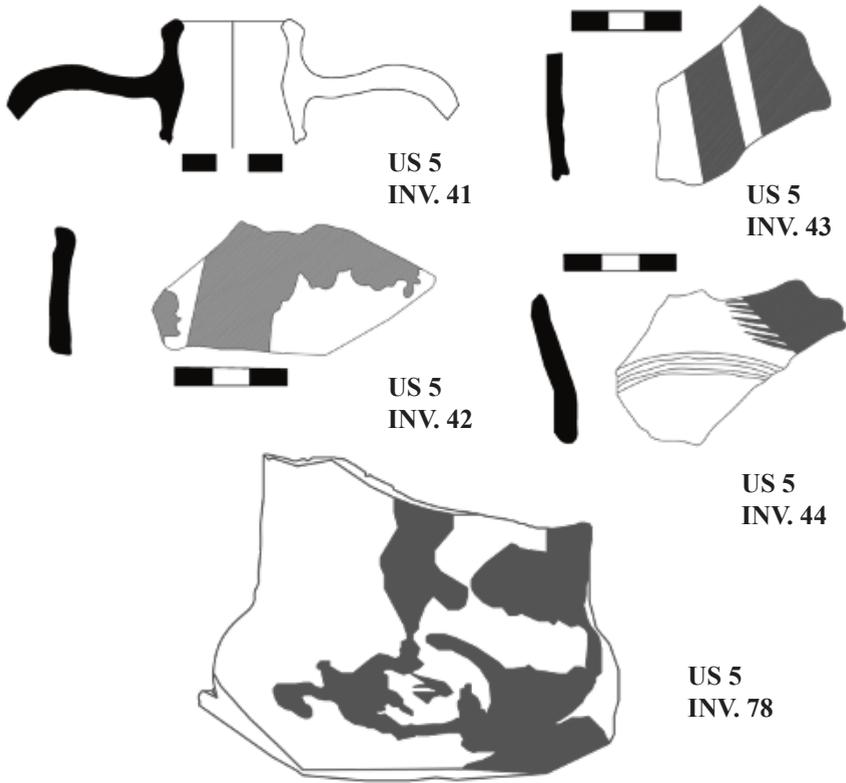


Fig. XX - Inv. 41 ansa in ceramica a bande rosse; Inv. 42 parete di forma chiusa in ceramica a bande rosse; Inv. 43 parete di forma chiusa con decorazione esterna, in ceramica a bande rosse; Inv. 44 parete di forma chiusa con decorazione ad incisione a bande rosse; Inv. 78 fondo di brocca a profilo globulare in ceramica a bande rosse.

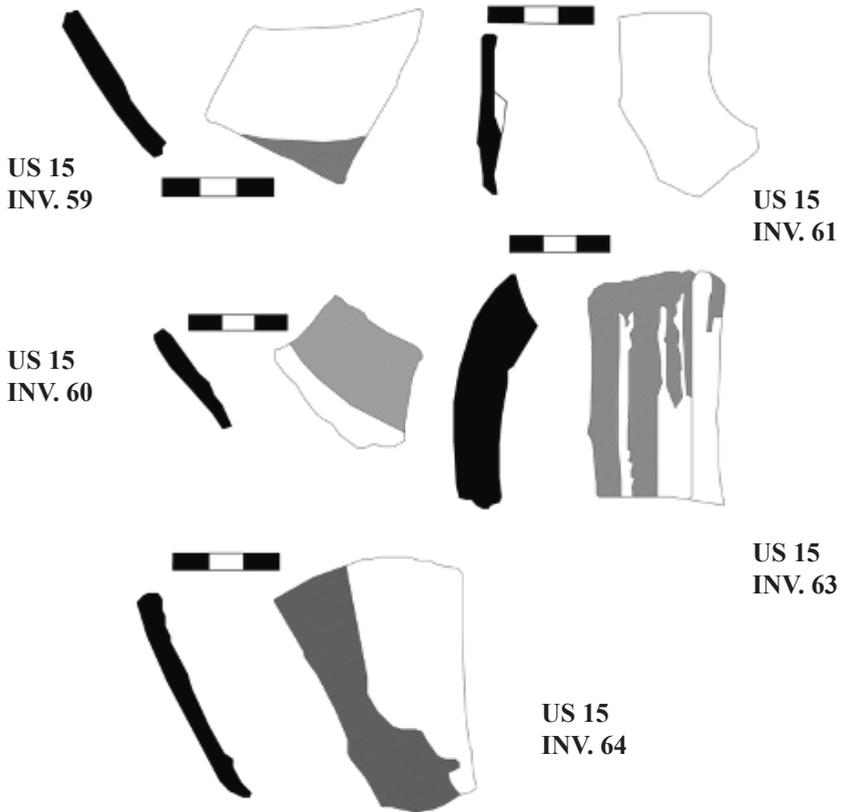


Fig. XXI - Inv. 59 parete in ceramica a bande rosse; Inv. 60 parete in ceramica a bande rosse; Inv. 61 parte di ansa in ceramica a bande rosse; Inv. 62 parte di ansa a sezione ovale in ceramica a bande rosse; Inv. 63 parete in ceramica a bande rosse.

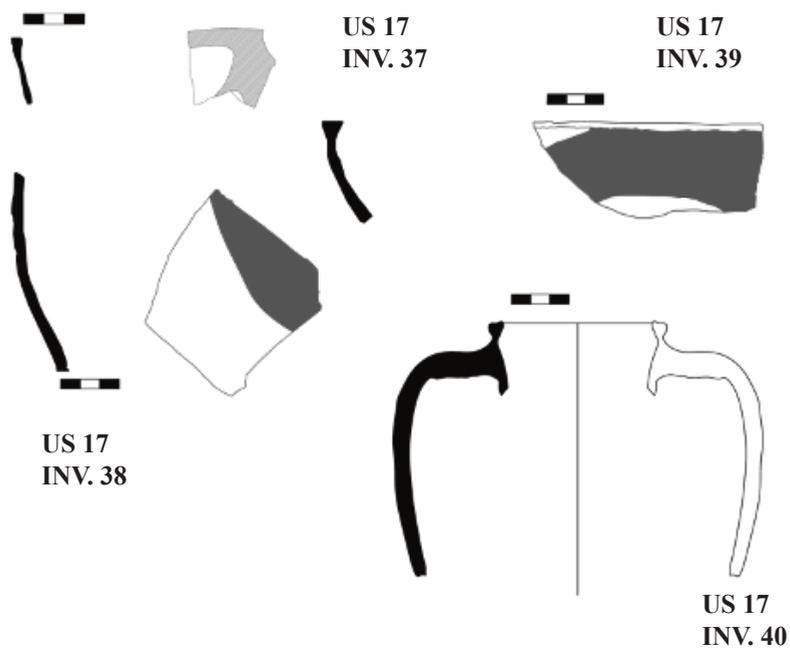
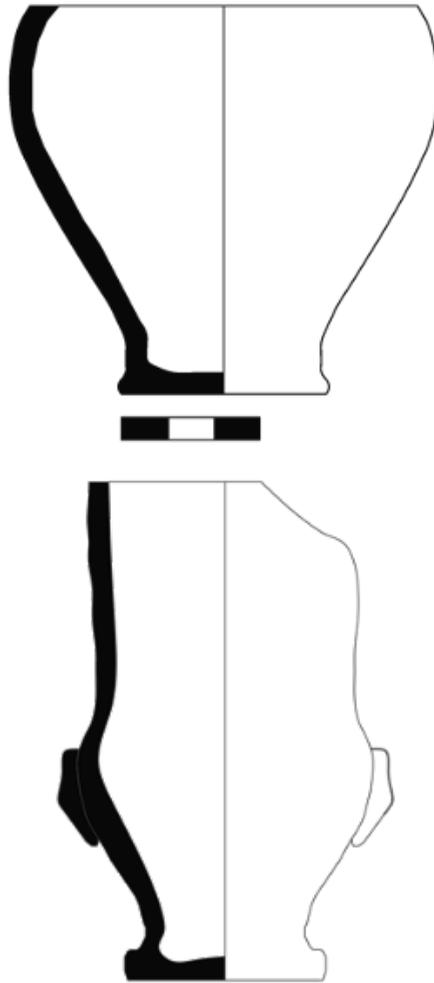


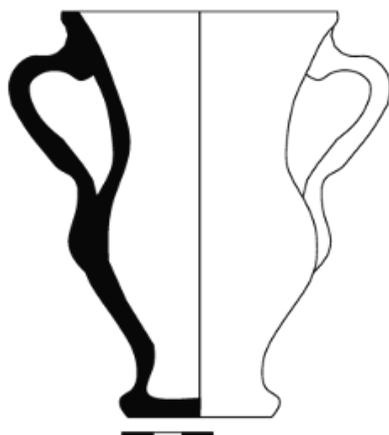
Fig. XXII - Inv. 37 parete in ceramica a bande rosse; Inv. 38 parete in ceramica a bande rosse; Inv. 39 parete in ceramica a bande rosse; Inv. 40 parte di un'ansa ascrivibile ad un'anfora di forma ovoidale provvista di anse verticali a nastro più o meno largo, con sezione ellittica in ceramica a bande rosse.



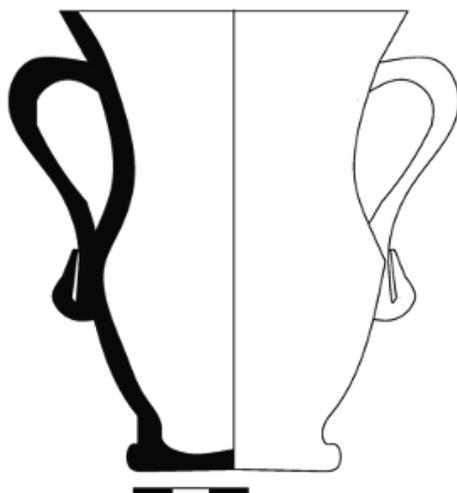
**US 119
INV. 1**

**US 119
INV. 2**

Fig. XXIII - Inv. 1 Brocca in ceramica smaltata monocroma bianca; Inv. 2 brocca in ceramica smaltata monocroma bianca.

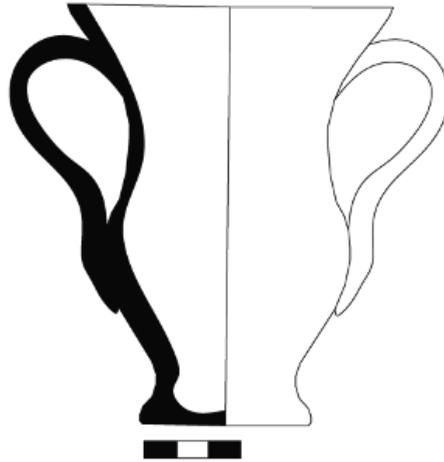


US 119
INV. 3

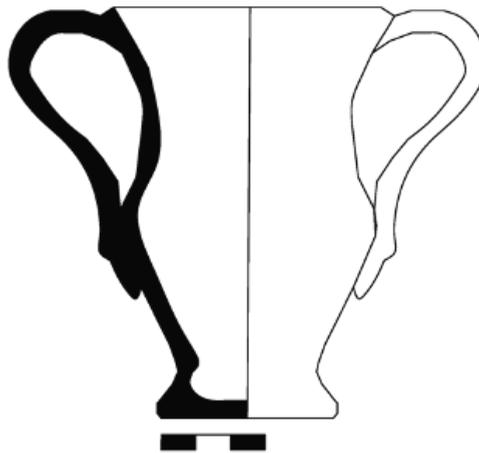


US 119
INV. 4

Fig. XXIV - Inv. 3 Brocchetta integra in smaltata monocroma bianca, profilo globulare, presenta entrambe le anse, orlo estroflesso; Inv. 4 brocca integra in smaltata monocroma bianca.



US 119
INV. 5



US 119
INV. 6

Fig. XXV - Inv. 5 Brocchetta in smaltata monocroma bianca, profilo globulare, presenta entrambe le anse, orlo estroflesso; Inv. 6 Brocca in smaltata monocroma bianca, profilo globulare schiacciato, orlo estroflesso.

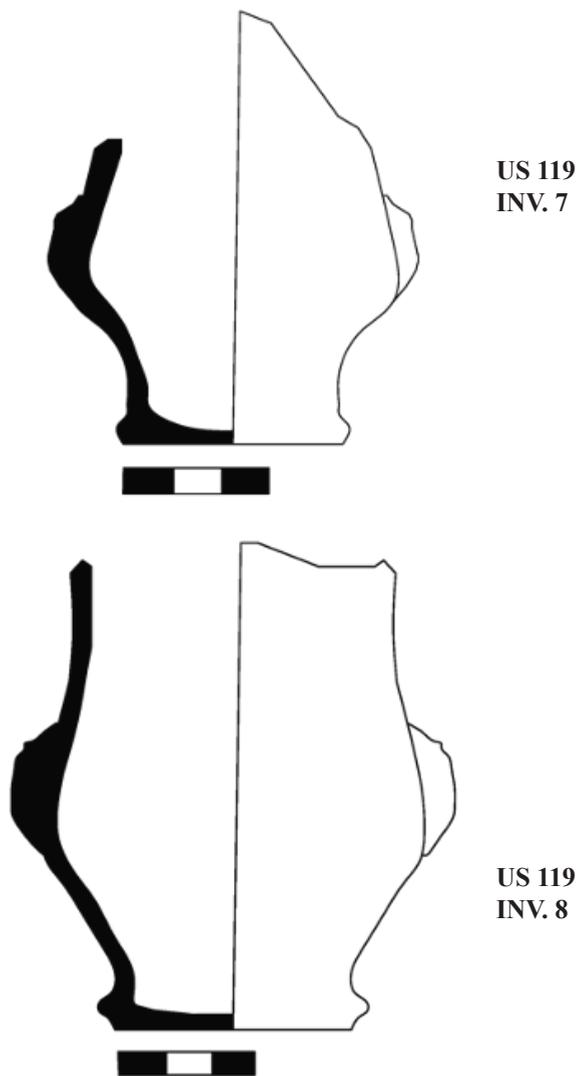
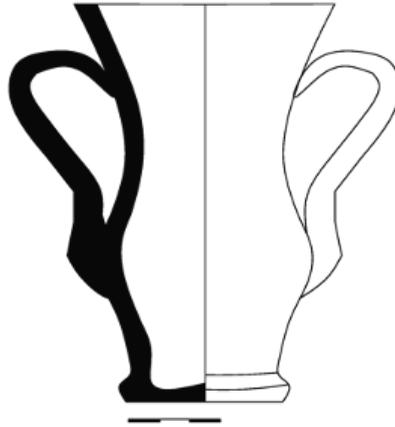
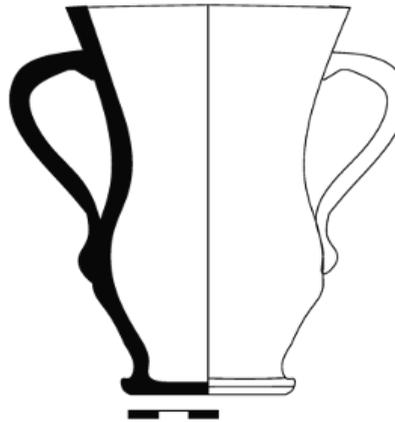


Fig. XXVI - Inv. 7 Brocchetta in smaltata monocroma bianca, profilo globulare;
Inv. 8 brocca in ceramica smaltata monocroma bianca.

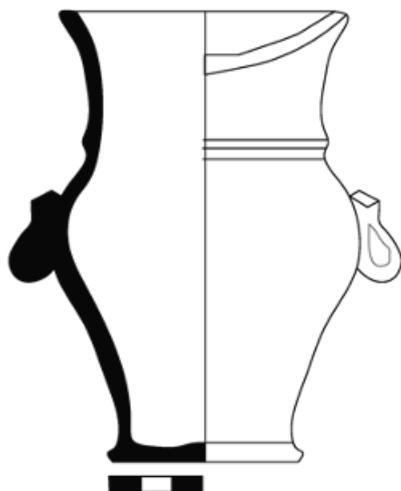


US 119
INV. 9

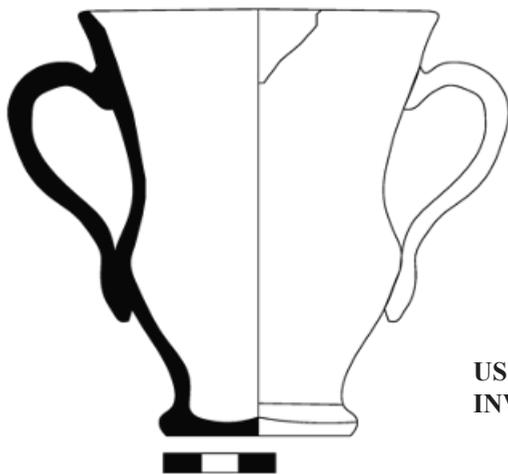


US 119
INV. 10

Fig. XXVII - Inv. 9 Brocchetta in smaltata monocroma bianca, profilo globulare, orlo estroflesso; Inv. 10 brocca in ceramica smaltata monocroma bianca.



US 119
INV. 11

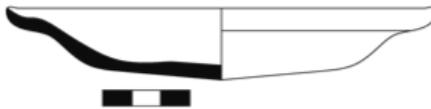


US 119
INV. 12

Fig. XXVIII - Inv. 11 Brocca in smaltata monocroma bianca, profilo globulare, all'attaccatura delle anse presenta una decorazione ottenuta con due solchi concentrici, orlo estroflesso; Inv. 12 brocca in ceramica smaltata monocroma bianca.



US 119
INV. 19



US 119
INV. 20

Fig. XXIX - Inv. 19, 20 Piatto a breve tesa con orlo rialzato internamente, smalto di tonalità avorio-giallino che risulta abbastanza coprente sia sulla superficie interna che quella esterna. La decorazione in monocromia blu alquanto diluito interessa solo la tesa, su cui è descritta una linea ad onda compresa tra sottili circonferenze concentriche. Il motivo, dove è stato possibile verificarlo, interrompe la linea ondulata con tratteggi inclinati.



US 119
INV. 21

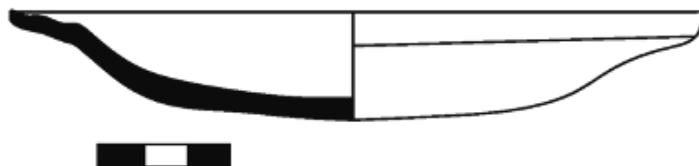


Fig. XXX - Inv. 21 Piatto a breve tesa smalto con decorazione in monocromia blu.



AREA 1

AREA 2



Fig. XXXI.



Fig. XXXII - Bottoni.

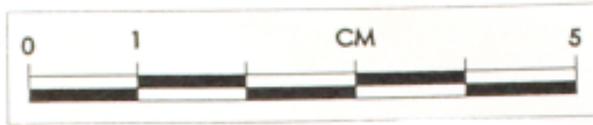


Fig. XXXIII - Crocifisso.

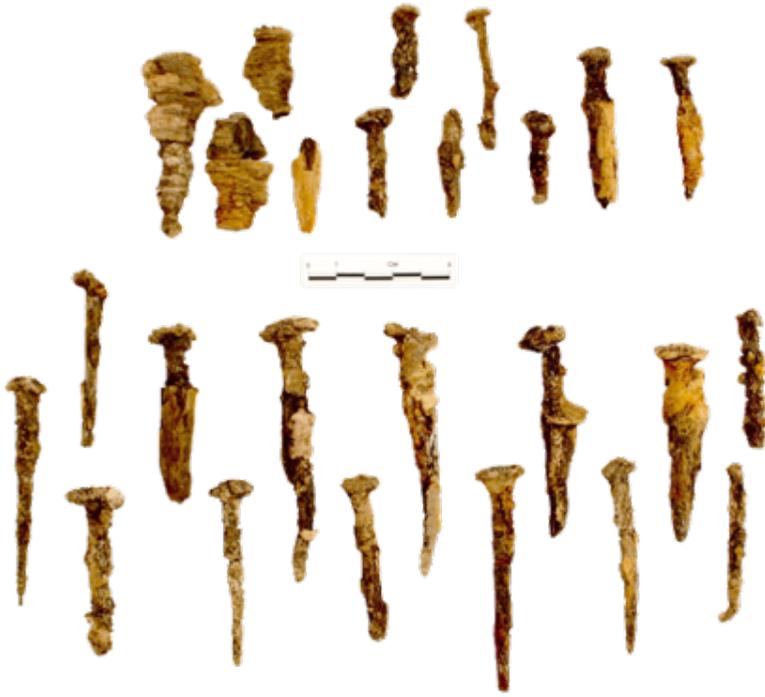


Fig. XXXIV - Chiodi.



Fig. XXXV - Medagliette votive.



Fig. XXXVI - Monete.



Fig. XXXVII - Rosario.

Bibliografia

Agostino – Corrado, *Il sito di Martorano* = R. Agostino – M. Corrado, *Il sito di Martorano di Bagnara Calabria (RC) tra l'età medievale e l'età moderna. Risultati delle campagne di scavo 2000-2004*, in «Archeologia Postmedievale», 11 (2007), pp. 305-328.

Bella Bona, *Avellino sacro* = S. Bella Bona, *Avellino sacro*, Napoli, 1642, ms. già presso l'Archivio capitolare di Avellino.

Bella Bona, *Ragguagli della città* = S. Bella Bona, *Ragguagli della città di Avellino*, Trani, per Lorenzo Valerij, 1656.

Blake, *La ceramica medioevale* = H. Blake, *La ceramica medioevale di Assisi*, in *Ceramiche medioevali dell'Umbria: Assisi Orvieto Todi*, [catalogo della mostra] Spoleto, 25 giugno-12 luglio 1981, [S.l.] 1981, pp. 15-33.

Busino, *Aspetti innovativi* = N. Busino, *Aspetti innovativi e persistenze nella ceramica da mensa dal castello di Ariano Irpino tra basso medioevo ed età moderna*, in *La ceramica nei periodi di transizione. Novità e persistenze nel mediterraneo tra XII e XVI secolo*, in *Atti del XLIII convegno internazionale della ceramica* (Savona 28-29 maggio 2010), Savona 2011, pp. 161-172.

Calabria, *Sant'Angelo* = C. Calabria, *Sant'Angelo dei Lombardi*, in *Ricerche nel castello (1987-96)*, a cura di M. Rotili, Napoli 2002, pp. 214-244.

Cuozzo, *Storia illustrata* = E. Cuozzo, *Storia illustrata di Avellino e dell'Irpinia. Il Medioevo*, Pratola Serra (AV) 1996.

De Crescenzo – Pastore – Romei, *Ceramiche invetriate* = A. De Crescenzo – I. Pastore – D. Romei, *Ceramiche invetriate e smaltate del Castello di Salerno dal XII al XV secolo*, Napoli 1992.

De Franchi, *Avellino Illustrato* = F. De Franchi, *Avellino illustrato da' Santi e da' Santuari*, Napoli, per Giacomo Raillard, 1709.

Dell'Abate, *Smaltata monocroma* = G. Dell'Abate, *Smaltata monocroma bianca*, in *Archeologia postclassica a Torella dei Lombardi. Ricerche nel castello Candriano (1993-1997)*, a cura di M. Rotili, Napoli 1997, pp. 161-173.

Ebanista, *La ceramica acroma* = C. Ebanista, *La ceramica acroma da fuoco e la dipinta a bande (IX-XI secolo) dall'ambiente P e dalla rasole 3, 4, 5, del castello di Montella (AV)*, in *La ceramica altomedievale in Italia*, a cura di S. Patitucci Uggeri, Firenze 2004, pp. 291-306.

Ebanista, *La conservazione* = C. Ebanista, *La conservazione del grano nel medioevo: testimonianze archeologiche*, in *La civiltà del pane. Storia tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico*. Atti del convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015, pp. 469-521.

Fiorillo, *La ceramica* = R. Fiorillo, *La ceramica della plebs di S. Maria di Rota a Mercato S. Severino (SA): simbolismo bizantino e tradizione longobarda nella produzione campana altomedievale*, in *Atti del III congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Salerno 2-5 ottobre), a cura di P. Peduto – R. Fiorillo, Firenze 2003, pp. 127-134.

Gasparri, *Il ducato* = S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso – R. Romeo, 2.1. *Il Medioevo*, Foggia 1994, pp. 85-146

Iannelli, *La ceramica di un insediamento medievale* = M.A. Iannelli, *La ceramica di un insediamento medievale (XI-XII secolo)*, Salerno 1984.

Iannelli, *Ceramiche medievali* = M.A. Iannelli, *Ceramiche medievali di Capaccio Vecchia: produzioni locali ed importazioni nella economia della Campania meridionale*, in «Faenza», (1983), pp. 71-79.

Mannoni, *Alcuni problemi* = T. Mannoni, *Alcuni problemi di classificazione della ceramica medievale in archeologia*, in *Atti del VI Convegno Internazionale della Ceramica*, Albisola, 1970, pp. 11-22.

Marino – Corrado, *Crotone* = D. Marino – M. Corrado, *Crotone, piazza Villaroja*, in «Archeologia Medievale», 36 (2010), pp. 250-257.

Pastore, *Archeologia postmedievale* = I. Pastore, *Archeologia postmedievale in Campania: l'esperienza salernitana*, in *Archeologia postmedievale: l'esperienza europea e l'Italia*. Atti del convegno Internazionale di Studi (Sassari, 17-20 ottobre 1994), a cura di M. Milanese, Firenze 1997 = «Archeologia postmedievale», I (1997), pp. 356-357.

Peduto, *Lo scavo* = P. Peduto, *Lo scavo della plebs baptesimalis di S. Lorenzo: dati e proposte di lettura*, in *Villaggi fluviali nella pianura pestana del sec. VII. La chiesa e la necropoli di S. Lorenzo di Altavilla Silentina*, a cura di P. Peduto, Salerno 1984, pp. 29-78.

Pennestrì – Vendittelli, *Medaglie devozionali* = S. Pennestrì – L. Vendittelli, *Medaglie devozionali e contesti archeologici. I rinvenimenti del Conservatorio di Santa Caterina della Rosa e del Mausoleo di Sant'Elena a Roma*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», 55 (2009), pp. 195-229.

Pionati, *Ricerche sull'istoria* = S. Pionati, *Ricerche sull'istoria di Avellino*, 4 voll., Napoli 1828-1829 (Ristampa anastatica Bologna 1986).

Pohl, *Le origini etniche* = W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra Antichità e Medioevo*, Roma 2000 (Altomedioevo, 2).

Rotili, *Dalle ricerche* = M. Rotili, *Dalle ricerche di campo alla conoscenza delle produzioni ceramiche*, in *Insedimenti e cultura materiale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del convegno di studi *Insedimenti tardoantichi e medievali lungo l'Appia e la Traiana. Nuovi dati sulle produzioni ceramiche* (Santa Maria Capua Vetere, 23-24 marzo 2011); Atti del I Seminario *Esperienza di archeologia postclassica in Campania* (Santa Maria Capua Vetere, 18 maggio 2011), Napoli 2015, pp. 9-17.

Sangermano, *Avellino longobarda* = G. Sangermano, *Avellino longobarda*, in *Storia illustrata di Avellino e dell'Irpinia. Il Medioevo*, a cura di E. Cuozzo, Pratola Serra (AV) 1996, pp. 289-304.

Scandone, *Storia di Avellino* = F. Scandone, *Storia di Avellino dalle origini alla fine della dominazione longobarda*, Napoli 1904.

Scarpati, *Ceramica dipinta* = C. Scarpati, *Ceramica dipinta a bande strette*, in *Testimonianze di epoca altomedievale a Benevento. Lo scavo del Museo del Sannio*, a cura di A. Lupia, Napoli 1998, pp. 136-164.

Tinelli, *Evoluzioni e trasformazioni* = M. Tinelli, *Evoluzioni e trasformazioni dell'anfora dipinta dal medioevo al rinascimento, osservazioni dal Salento*, in *Atti del V Congresso di Archeologia Medievale* (Chiusino-Siena, 26-30 settembre 2006), a cura di R. Francovich – M. Valenti, Firenze 2006, pp. 485-489.

Valenzano, *La ceramica rivestita* = V. Valenzano, *La ceramica rivestita dai siti di*

San Lorenzo in Carmignano e Masseria Pantano, in 35° Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia (San Severo 15-16 novembre 2014), a cura di A. Gravina, San Severo (FG) 2015, pp. 79-90.

Vannini, *La maiolica* = G. Vannini, *La maiolica di Montelupo. Scavo di uno scarico di fornace*, Montelupo Fiorentino 1977.

Ventrone Vassallo, *La maiolica* = G. Ventrone Vassallo, *La maiolica di San Lorenzo Maggiore*, in *La ceramica medievale di San Lorenzo Maggiore in Napoli*. Atti del convegno *La ceramica medievale di San Lorenzo Maggiore in Napoli nel quadro della produzione dell'Italia centro-meridionale e i suoi rapporti con la ceramica islamica* (Napoli, Basilica di San Lorenzo Maggiore, 25-27 giugno 1980), a cura di M.V. Fontana – G. Ventrone Vassallo, Napoli 1984, pp. 527-555.

Whitehouse, *Medieval painted* = D. Whitehouse, *Medieval painted pottery in south and central Italy*, in «*Medieval Archaeology*», X (1966), pp. 30-44.

Zigarelli, *Storia civile* = G. Zigarelli, *Storia civile della città di Avellino*, Napoli 1889.

Davide Monaco

Leo Strauss e il “ritorno” alla filosofia ebraica medievale

The article is devoted to frame the intellectual profile of Leo Strauss, placing it within the historical, philosophical and religious setting that forms the background of his research work. The “Jewish question”, meant as the dilemma of the modern Jew, divided between his belonging to the modern liberal society and his religious identity, represents the problem which the Young Strauss is measured with in Weimar’s Germany, where he grows up and he is educated. From the comparison with the major currents of Jewish thought of the early twentieth century, the identification of his original path of study will take place, aimed at rethinking Jewish identity through the historical study and interpretation of Jewish medieval philosophy and its links with the Islamic one. Dissatisfaction about the responses offered by contemporaneity to the theological-political problem will lead Strauss to deepen the entire medieval Jewish philosophical tradition. In the Straussian path emerges the need for a more accurate understanding of medieval Jewish and Islamic thought, far from the distortions of the historiography of his time, which lost its specificity compared to that of the Christian and European Middle Ages.

Considerato uno dei maggiori filosofi della politica del Novecento e una delle figure di primo piano del pensiero ebraico del XX secolo, Leo Strauss in realtà andrebbe ricordato anche per essere stato un fine e attento studioso del pensiero medievale islamico ed ebraico. Nel campo della filosofia ebraica medievale, Strauss ha dedicato studi a Saadia Gaon (Saadia ben Yoseph, 882-942), Giuda Levita (Yehudah ha-Lewi, 1075-1140), Lewi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344), Isaac Abravanel (Isaac Abrabanel, 1437-1509), Baruch Spinoza (1632-1677) – considerato come l’ultimo dei pensatori medievali – e in quello della filosofia islamica ad al-Fārābī (870-950), Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) e Averroè (Ibn Rušd, 1126-1198), sebbene l’unico autore di cui si sia occupato lungo tutta la vita, dagli anni Venti agli anni Settanta – acquisendo anche un cospicuo debito intellettuale nei suoi confronti – sia

Mosè Maimonide (Moshè ben Maymon, 1138-1204)¹.

Ma cosa spinse un pensatore interessato ai problemi della democrazia moderna, alla crisi del liberalismo e del diritto naturale, alla fondazione della filosofia e ad una rinascita della filosofia politica all'interno del quadro contemporaneo sempre più dominato dalle scienze sociali avalutative a dedicare tante energie alla storia della filosofia medievale ebraica e islamica?² Per rispondere a questa domanda gli anni trascorsi in Germania, tra formazione e prime ricerche, sono fondamentali, in quanto è in questo periodo che si strutturano i nuclei tematici fondamentali del pensiero straussiano ed emergono le questioni principali che animeranno la sua articolata biografia intellettuale.

Nato in una famiglia di ebrei conservatori e ortodossi nel 1899 a Kirchhain (Hessen), Strauss visse in Germania fino al 1932, anno in cui, per sfuggire al nazismo, abbandonò la terra natale prima per la Francia, poi per l'Inghilterra e infine nel 1938 per gli Stati Uniti, dove nel 1949 riuscì ad ottenere una cattedra all'Università di Chicago, raggiungendo in pochi anni successo e notorietà all'interno del mondo accademico statunitense³.

Il clima culturale in cui si svolse la formazione straussiana è quello dell'Europa postbellica e del fragile affermarsi in Germania della Repubblica di Weimar (1919-1933), costituito da un ambiente intellettuale

¹ Per una bibliografia delle opere di Strauss, cfr. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, pp. 175-198.

² Sul ritorno alla filosofia politica classica come ripresa della filosofia politica platonica cfr. Pangle, *Introduction*; Pangle – Tarcov, *An Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*; Pangle, *Editor's Introduction*; Id., *Leo Strauss*; Tarkov, *On a Certain Critique of "Straussianism"*; Fussi, *La città nell'anima*. Più in generale sull'interpretazione straussiana di Platone, cfr. Vegetti, *"Un paradigma in cielo"*. Nella lettura del pensiero politico platonico di Strauss gioca un ruolo fondamentale Al-Farabi. Tuttavia, come ha mostrato Tamer, l'influenza del pensiero farabiano nella genesi di quello straussiano è stata a lungo scarsamente considerata dagli studiosi, probabilmente a causa del fatto che biograficamente Strauss sembra abbia letto i testi del filosofo islamico solo dopo aver conosciuto quelli di Maimonide. Questo dato ha portato gli interpreti a disconoscere il grande influsso esercitato dal filosofo arabo, interpretandolo come un prolungamento di quello di Maimonide. Sul tema e per una rivalutazione dell'importanza della meditazione straussiana dell'opera farabiana cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*; Tanguay, *Leo Strauss*.

³ Sugli anni trascorsi all'Università di Chicago cfr. Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*.

le in cui proliferano le teorie sulla “crisi della modernità”⁴. Sotto tale espressione vanno annoverate le diagnosi sul nichilismo di Friedrich Nietzsche (1844-1900), sulla razionalizzazione e il disincantamento del mondo di Max Weber (1864-1920), sul tramonto dell’Occidente di Oswald Spengler (1880-1936), sulla crisi della scienza europea di Edmund Husserl, sulla secolarizzazione e la crisi del liberalismo di Carl Schmitt (1888-1985) e sul destino della metafisica di Martin Heidegger (1889-1976)⁵.

Il percorso universitario di Strauss iniziò presso l’Università di Marburgo, famosa per annoverare tra i suoi docenti Hermann Cohen, il quale non solo era uno dei più importanti maestri del neokantismo, ma anche il maggiore esponente della filosofia ebraica dell’epoca. Strauss, che certamente non mancò di ammirazione nei suoi riguardi, seppe ben coglierne le due anime definendolo «un appassionato filosofo e un ebreo devotamente appassionato al giudaismo»⁶. Cohen rappresentava il centro di attrazione per tutti gli ebrei filosoficamente disposti alla filosofia e allo stesso tempo devoti alle proprie radici, i quali lo riverivano come il loro maestro⁷.

Dopo i primi anni universitari a Marburgo, Strauss proseguì i suoi studi ad Amburgo, dove, nel 1921, si addottorò con una tesi sulla teoria della conoscenza in Jacobi, scritta sotto la guida di uno degli allievi più brillanti di Cohen, Ernst Cassirer (1874-1935)⁸. La sua adesione

⁴ Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 1. Secondo Roberto Esposito, il cliché di uno Strauss chiuso su una posizione rigidamente contrapposta alla grande filosofia novecentesca andrebbe completamente rivisto proprio in ragione del suo confronto con i pensatori della crisi. Contrariamente a quanto comunemente si pensa, non si tratterebbe di un pensatore isolato nel suo tempo, ma influenzato dai grandi pensatori del secolo scorso nella sua critica della modernità. Cfr. Esposito, *Introduzione*.

⁵ Sugli anni giovanili di Strauss cfr. Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 9-16. Per gli anni universitari cfr. Altini, *Leo Strauss*, pp. 25-32; Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, pp. 13-18; Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 16-53; Steiner, *Weimar in Amerika*.

⁶ Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy*, p. 460. Sui rapporti con la speculazione di Cohen cfr. Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 41-111; Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen*; Piccinini, *Una guida fedele*.

⁷ Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 267.

⁸ Cfr. Id., *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*. Sulla dissertazione e il suo contesto cfr. Steiner, *Weimar in Amerika*, pp. 19-36.

al neokantismo fu breve e tiepida⁹ e già nel 1922 si trasferì a Friburgo per seguire i corsi di Edmond Husserl (1859-1938), sebbene anche la frequentazione dei suoi corsi non destò in lui entusiasmi né gli procurò grandi benefici; mentre rimase fortemente impressionato dalla precisione, della competenza e della profondità delle letture dei testi filosofici di un giovane assistente di Husserl, Martin Heidegger¹⁰.

Nonostante qualche entusiasmo giovanile, Strauss, a differenza di molti suoi contemporanei, non si chiuse mai in un orizzonte neokantiano, fenomenologico o heideggeriano, evitando di cedere alla tentazione di porsi sotto il segno dei maestri frequentati; a preservarlo, gli stimoli che riceveva dalla tradizione ebraica a cui era stato educato e a cui dedicherà gran parte dei suoi studi¹¹.

Tutto il percorso straussiano è mosso da un profondo e sincero atteggiamento di *pietas* verso la propria tradizione, a cui lui rimarrà legato “costi quel che costi”¹². Come ha scritto nel testo, pubblicato nel 1967, ma risalente a una conferenza del 1962, intitolata *Perché rimaniamo ebrei: possono parlarci ancora la fede e la storia ebraica?*: «È impossibile non rimanere un ebreo. È impossibile fuggire dalle proprie origini»¹³.

In questo senso, oltre che al nome di Cohen, le esperienze formative che maggiormente segneranno tutto il suo itinerario intellettuale sono legate a Berlino e a Francoforte. Tra il 1922 e il 1925, a Berlino, Strauss segue i corsi di Julius Guttmann su Maimonide presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Negli stessi anni, a Francoforte, frequenta i seminari del *Freieres Jüdisches Lehrhaus* organizzati da Franz

⁹ Strauss scrive, retrospettivamente, che del neokantismo fu un seguace incerto e dubbioso; cfr. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*.

¹⁰ Id., Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461. Su Heidegger si veda anche Strauss, *Existentialism*.

¹¹ Ricordiamo che è Strauss stesso a dichiarare di essere cresciuto in una famiglia ebrea ortodossa conservatrice; cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 459-460: «Sono cresciuto in una famiglia ebraica conservatrice, persino ortodossa [...] le leggi cerimoniali erano osservate piuttosto strettamente». Cfr. Pelluchon, *Leo Strauss*, p. 157.

¹² Cfr. Lettera 76 del 19.03.1973 a Scholem, in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, p. 769.

¹³ *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 317.

Rosenzweig, entrando in contatto tra l'altro con Gershom Scholem. Nel medesimo istituto tiene le prime lezioni sul *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, sulla religione della ragione di Cohen e sulla teoria del sionismo politico. Negli anni berlinesi, Strauss inizia a studiare i classici della filosofia ebraica e islamica del Medioevo, confrontandosi con i testi di Maimonide, Saadia Gaon, Gersonide, al-Fārābī, Averroè, Rashi (Shelomoh ben Isaac, 1040-1105), Abravanel e Avicenna¹⁴.

Un suo lungo articolo critico, *L'analisi di Cohen della scienza biblica spinoziana*¹⁵, pubblicato nel 1924 e dedicato alle accuse mosse da Cohen a Spinoza, cattura l'attenzione di Julius Guttmann, che lo aiuta, insieme a Rosenzweig, ad ottenere una borsa di studio presso l'*Akademie für die Wissenschaften des Judentums* di Berlino, dove Strauss porta avanti le sue ricerche tra il 1925 e il 1932. In questi anni Strauss condurrà le indagini che poi porteranno alla pubblicazione di alcune delle sue opere principali: *La critica della religione in Spinoza e Filosofia e Legge*; cura, inoltre, insieme con Alexander Altmann e altri, la *Jubiläumsausgabe* di Moses Mendelssohn, l'edizione dell'opera completa progettata per celebrare i duecento anni della nascita del filosofo ebreo tedesco¹⁶.

L'*Akademie* – all'epoca diretta da Guttmann – era un'istituzione finalizzata allo studio del giudaismo, dal punto di vista storico, letterario, religioso e filosofico, sulla base dell'attenzione alle fonti e alla loro tradizione. Si trattava di un centro di ricerca che, nato nel 1919 grazie a Rosenzweig e con l'appoggio di Cohen, finanziava con borse di studio le ricerche di giovani studiosi su progetti specifici. Sviluppando l'ideale di un'indagine sui testi della tradizione condotta con i moderni metodi critici e scientifici risalente alla *Wissenschaft des Judentums*, fondata

¹⁴ Cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*, p. 44, nota 17, pp. 59-60; Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, pp. 15-16. Strauss era in grado di leggere i manoscritti dei testi filosofici medievali arabi; cfr. la lettera a Scholem del 7 dicembre 1933 in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, pp. 436-437. Per un elenco delle opere di Avicenna, al-Fārābī, Averroè conosciute da Strauss cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*, pp. 287-289.

¹⁵ Cfr. Strauss, *Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*.

¹⁶ Questa edizione sarà interrotta nel 1938 e poi ripresa negli anni Sessanta. Strauss è autore di diverse introduzioni a vari scritti mendelssohniani ed è l'editore, tra l'altro, del *Commento al “Trattato di Logica” di Maimonide* di Mendelssohn; cfr. Id., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, pp. 465-606.

nella prima metà dell'Ottocento da Leopold Zunz¹⁷ e sviluppata da Zacharias Frankel, Moritz Steinschneider e Abraham Geiger, l'*Akademie* si prometteva di tenere insieme la libera ricerca con il recupero delle radici ebraiche, intese come qualcosa di vivo e non come reperti archeologici di un passato ormai alle spalle¹⁸.

Nel testo *Perché rimaniamo ebrei?* Strauss identificherà il tema centrale delle sue riflessioni, sin dagli anni della sua giovinezza e formazione, con la “questione ebraica” (*Jewish question*), intendendo con tale espressione il dilemma teologico-politico dell'ebreo, che nella società moderna ha smarrito la propria identità religiosa¹⁹. Sebbene possa sembrare legata alla specifica situazione degli ebrei tedeschi, per Strauss la “questione ebraica” assume un significato filosofico-politico molto più ampio, che ne fa non un problema meramente particolare, ma simbolico-universale²⁰, venendo a coincidere con quello dell'uomo moderno occidentale²¹. Essa rappresenta un'incarnazione storica del “problema teologico-politico” che investe l'intera civiltà occidentale²²: il dilemma dell'ebreo moderno, diviso tra appartenenza al popolo ebraico e alla democrazia liberale, diventa un banco di prova per l'intero progetto liberale, in quanto fa emergere la contraddittorietà, la debolezza e l'inadeguatezza del suo tentativo di neutralizzare le tensioni tra religione, razionalità e politica emerse nella modernità.

¹⁷ Sulla figura e il progetto di Zunz cfr. Veltri, *A Jewish Luther?*

¹⁸ Cfr. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme*, pp. 15-18; Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*”, p. 572. Sull'*Akademie* berlinese cfr. Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism*; Altini, *Oltre il nichilismo*, pp. 15-37. Sulla *Wissenschaft des Judentums* si veda il recente Veltri, *Sapienza alienata*, pp. 149-212.

¹⁹ Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 312.

²⁰ Id., *Preface to the English Translation*, p. 6.

²¹ Cfr. Taboni, *La città tirannica*, p. 56; Giorgini, *Leo Strauss: Un profilo tematico*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, p. XLVII; Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 25-40. Carlo Altini ha insistito sulla identità tra problema teologico-politico e *Judenfrage*; cfr. Altini, *Ebraismo e modernità in Leo Strauss*, p. 111. Secondo Mauro Farnesi Camellone tra il 1928-1932 all'interno del pensiero di Strauss si assisterebbe alla radicalizzazione dell'indagine sino ad allora relativa all'orientamento storico del popolo ebraico nel contesto specifico della Germania di Weimer. Infatti tale questione si trasformerebbe nella domanda sulla vita giusta in generale. Cfr. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia*, pp. 103-104.

²² In un altro testo, fonte imprescindibile per ricostruire questo periodo della vita

Nella questione ebraica troviamo anticipati tutti gli aspetti che, nel corso del suo itinerario intellettuale, formeranno l'articolata e complessa trama dell'opera straussiana: il problematico rapporto tra religione e politica; la crisi della modernità e del liberalismo moderno; la *querelle* tra antichi e moderni, tra pensiero premoderno e pensiero moderno; la duplice radice della cultura occidentale, costituita dall'incontro, e talvolta scontro, tra le due sue città simbolo, Gerusalemme e Atene, o fuor di metafora Bibbia e filosofia.

Strauss inizia a confrontarsi con essa sin da giovanissimo, aderendo al sionismo politico²³: a diciassette anni entra a far parte dei *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss*, un movimento ebraico, a cui contribuirà anche il giovane Gershom Scholem, di tendenza politica sionista che propugnava il “ritorno” in Palestina²⁴. Successivamente egli partecipa attivamente ai dibattiti in seno al *Kartell Jüdischer Verbindung*; tali dispute, che lo portano a interrogarsi criticamente sui presupposti della soluzione sionista, possono essere considerati i suoi primi approcci alla *Jewish question*²⁵. Gli articoli degli anni Venti, dedicati per lo più a

di Strauss, ossia la lunga prefazione all'edizione inglese del suo volume giovanile su Spinoza, scritta nell'ottobre del 1964 e pubblicata nel 1965, Strauss indica quale punto di partenza del suo cammino intellettuale il “dilemma teologico-politico” in cui l'ebraismo moderno era prigioniero; Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 1. Un amico molto stretto e di lunga data di Strauss, Jacob Klein, in *A Giving of Account* – una sorta di dialogo-intervista con lo stesso Strauss – con riferimento agli anni in questione, ossia gli anni venti, afferma che «il suo interesse primario era costituito da due questioni: la prima era la questione di Dio; la seconda la questione della politica» (Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 458). A conferma del rilievo che la questione assume lungo tutto l'itinerario straussiano, la nuova introduzione all'edizione tedesca datata 1952 del suo scritto su Hobbes, uscito originariamente nel 1936 in versione inglese, nella quale si ribadisce che il “problema teologico-politico” è rimasto il tema delle ricerche di Strauss. Cfr. Strauss, *Vorwort*. Su Strauss e il problema teologico-politico cfr. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*; Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. Per la distinzione tra dilemma (*predicament*) e problema (*problem*) teologico-politico cfr. Batnitzky, *Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”*, pp. 41-62.

²³ Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 2.

²⁴ Sui complessi rapporti col sionismo e gli scritti sul tema cfr. Zanc, *Introduction*; Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, pp. 10-48; Janssens, *Between Athens and Jerusalem*, pp. 7-30; Piccinini, *Una guida fedele*, pp. 29-88; Steiner, *Weimar in Amerika*.

²⁵ Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 460: «Quando

questioni legate al sionismo, con i loro intenti polemici e propagandistici oppure anche critici, vanno pertanto letti all'interno di un contesto biografico segnato dalla militanza nel movimento²⁶. Già in questi scritti la posizione di Strauss nei confronti del movimento appare sempre interlocutoria e critica, senza conformarsi a posizioni predeterminate. Dopo questa giovanile adesione, inizia a riflettere filosoficamente e criticamente sulle soluzioni che all'epoca erano al centro del dibattito – assimilazionismo, sionismo, e ritorno all'ebraismo o all'ortodossia – ritenendole tutte insoddisfacenti²⁷.

La via illuminista e liberale, che contava tra i suoi esponenti Cohen e Guttmann, scioglieva il problema ebraico nei meccanismi dello Stato moderno, indicando come soluzione la piena integrazione degli ebrei alla società²⁸. Secondo Strauss, l'assimilazionismo liberale emancipava gli ebrei solo da un punto di vista formale e a condizione di rinunciare alla loro identità religiosa, pertanto, più che a risolvere, tendeva a negare il problema, trasformando i fedeli di ciascuna religione in cittadini formalmente tutti uguali, relegandone l'appartenenza religiosa alla mera dimensione privata e intima della coscienza²⁹.

avevo diciassette anni mi convertii al sionismo – al semplice e chiaro sionismo politico».

²⁶ Molti dei testi dedicati al sionismo vennero pubblicati nella rivista, diretta da Martin Buber, *Der Jude*, che tra il 1916 e il 1924 costituiva un polo di attrazione per molti giovani ebrei tedeschi, che si occupavano dei più diversi campi disciplinari. La sua impostazione, voluta da Buber, era fortemente nazionalista. Per un inquadramento degli scritti straussiani di argomento sionista e un loro puntuale commento si rimanda all'introduzione e alle note di Michael Zanc; cfr. Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*. Per una lettura che reinterpreta il confronto straussiano con il sionismo come camera d'incubazione del problema teologico-politico cfr. Tanguay, *Leo Strauss*, pp. 28-43.

²⁷ L'iniziale interesse di Strauss per il pensiero di Spinoza non era puramente storiografico. Per un giovane studioso ebreo della Germania di Weimar si trattava di una questione dalle implicazioni più vaste: Spinoza era al centro dell'attenzione della comunità ebraico-tedesca poiché il suo insegnamento era il presupposto di tutte le risposte che alla *Judenfrage* erano state elaborate tra l'Ottocento e i primi del Novecento; cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 1-31.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 4-6.

²⁹ *Ibid.*, p. 4: «Prima che Hitler salisse al potere, la maggior parte degli ebrei tedeschi credevano che i loro problemi sarebbero stati risolti dai principi del liberalismo: gli ebrei tedeschi erano tedeschi di fede ebraica, cioè, non erano meno tedeschi dei

La seconda via, il sionismo³⁰, in accesa polemica con la soluzione assimilazionista, sosteneva l’idea della creazione di uno Stato ebraico, liberale, moderno e secolare. Tuttavia, secondo Strauss, il sionismo era una risposta tutta politica e mondana al problema, che rimaneva all’interno dell’orizzonte della modernità, rappresentando nient’altro che l’altra faccia della soluzione illuminista³¹. Il progetto sionista, come quello liberale, implicava una rottura con la tradizione ebraica³²: entrambi trattavano la questione come un “problema semplicemente umano” e politico, tralasciandone l’essenziale, ossia la fede. Anche quando il sionismo non era semplicemente politico ma era sionismo culturale, ossia anche quando di mira non aveva solo la fondazione di uno Stato di ebrei, ma di uno Stato frutto specifico della identità ebraica, rimaneva imprigionata nelle maglie della modernità, rompendo i ponti con la tradizione religiosa: l’ebraismo, infatti, non è una cultura, un prodotto dell’attività dell’uomo, ma dono e rivelazione di Dio³³. Strauss elabora

tedeschi di fede cristiana. Presumevano che lo stato tedesco (per tacere della società o cultura tedesca) fosse o dovesse restare neutrale di fronte alla differenza tra cristiani ed ebrei o tra ebrei e non ebrei».

³⁰ Cfr. *Preface to the English Translation*, pp. 4-6.

³¹ *Ibid.*, pp. 4-5: «La particolarità del sionismo come movimento moderno appare più chiaramente nel sionismo strettamente politico rappresentato in primo luogo da Leon Pinscher nella sua *Autoemancipazione* e poi da Teodoro Herzl nello *Stato degli Ebrei*: Pinscher ed Herzl partirono dal fallimento della soluzione liberale ma continuarono a vedere il problema come aveva iniziato a vederlo il liberalismo, cioè come problema puramente umano. Radicalizzarono questa interpretazione puramente umana. Il terribile destino degli ebrei non poteva essere inteso in rapporto alla punizione divina per i peccati dei loro padri od alla missione del popolo eletto e quindi sopportato con la mite forza d’animo dei martiri. Doveva essere inteso in termini puramente umani: come un problema puramente politico che, in quanto tale, non poteva essere risolto facendo appello alla giustizia o generosità di altre nazioni».

³² *Ibid.*, pp. 5-6: «La vera soluzione del problema ebraico richiede che gli ebrei divengano “come tutte le nazioni” (I Sam. 8, 5), che la nazione ebraica si assimili alle nazioni del mondo o che fondi uno stato moderno, liberale, secolare (ma non necessariamente democratico). [...] Questo progetto implicava una profonda modificazione delle tradizionali speranze – una modifica realizzata attraverso una rottura con quelle speranze».

³³ *Ibid.*, p. 6: «Eppure i fondamenti, le basi autorevoli dell’eredità ebraica si presentano non come un prodotto della mente umana, ma come dono e rivelazione divina».

ben presto uno sguardo fortemente critico verso ogni tentativo di individuare una soluzione secolare e modernistica alla questione ebraica.

La difficoltà di individuare una soluzione alla questione dal punto di vista sociale e politico, testimoniata dallo scacco a cui vanno incontro sionismo e liberalismo, porta all'emergere di una terza risposta che potremmo definire come "ritorno all'ebraismo". La terza via annoverava tra i suoi sostenitori pensatori come l'ultimo Cohen, Martin Buber, il secondo Guttmann e Rosenzweig, dal confronto con i quali emergono alcuni tratti originali della prospettiva straussiana. Secondo questi autori, per l'ebreo che vive nella moderna società liberale l'unico modo per preservare la propria identità religiosa e culturale, evitando di smarrirla nei meccanismi della secolarizzazione, è il ripensamento della fede dei padri. Tuttavia le soluzioni delineate dai pensatori contemporanei, sebbene diversissime tra loro, erano per Strauss affette da un grosso limite: non riuscivano a uscire dalle maglie della filosofia moderna.

Un punto di riferimento privilegiato per Strauss è Hermann Cohen, che può essere considerato il padre intellettuale di quella generazione di pensatori tedeschi del Novecento che si confronteranno con le proprie origini ebraiche. Il confronto è in particolare con l'ultimo Cohen, quello che si occupa tematicamente del problema religioso dopo aver delineato il suo sistema filosofico, ossia in maniera più ampia e approfondita nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, pubblicata postuma per la prima volta nel 1919³⁴. Il rapporto tra religione e filosofia è interpretato nel senso di una riduzione della religione, intesa come esperienza specifica, alla filosofia, con il riconoscimento di uno specifico carattere filosofico della religione accanto alla vera e propria pratica filosofica³⁵. Sebbene il filosofo di Marburg non affermi che ebraismo e religione della ragione coincidano e non faccia dell'ebraismo la religione assoluta, tuttavia egli è un sostenitore della convinzione che l'ebraismo sia la "fonte" della religione della ragione e che sia merito degli ebrei averla insegnata all'umanità; mentre le altre religioni sarebbero o inadeguate oppure derivanti dall'ebraismo³⁶.

³⁴ A quest'opera Strauss dedica uno dei suoi ultimi scritti; cfr. Strauss, *Introductory Essay*. Per il testo tedesco e la traduzione italiana di Cohen cfr. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*; Id., *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*.

³⁵ Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, p. 29.

³⁶ Cfr. Strauss, *Introductory Essay*, pp. XXIII-XXIV.

Secondo Strauss, l’idea di “religione della ragione” sarebbe solo una reinterpretazione spiritualistica o idealistica dell’ebraismo, che toglie modernisticamente ogni spazio alla obbedienza assoluta o a ciò che la religione tradizionale considerava il nucleo della fede. Alla base vi sarebbe una presupposta identità tra i contenuti della Rivelazione e quelli della ragione, frutto della tradizione filosofica classica tedesca. Nell’impostazione coheniana sarebbe la ragione scientifica a offrire alla religione il suo alveo e la sua istanza di controllo, secondo la via indicata dalla filosofia idealista, mentre l’eccedenza della Rivelazione verrebbe completamente neutralizzata, trasformando quest’ultima essenzialmente in una mera creazione della ragione e riducendo l’esperienza religiosa a un’esperienza privata³⁷.

Tra le varie forme di ritorno all’ebraismo, secondo Strauss, la posizione più significativa era quella di Franz Rosenzweig³⁸. La Grande Guerra era stata anche filosoficamente uno spartiacque tanto importante da permettere di distinguere nettamente tra la filosofia tedesca prebellica, a cui apparteneva ad esempio il neokantismo di Cohen, e quella postbellica, caratterizzata dalla rinascita della teologia o dell’ortodossia, di cui l’artefice in campo ebraico fu l’autore della *Stella della Redenzione*³⁹. L’istanza di rinnovamento irruppe in una Germania segnata dalla filosofia della religione di matrice neokantiana, rappresentando un’alternativa critica rispetto ad essa: se Cohen incarnava il tentativo più alto dell’epoca di produrre la conciliazione tra filosofia e giudaismo, tra liberalismo ed ebraismo, al contrario il nuovo pensiero di Rosenzweig rappresentava un attacco alla teologia liberale e una critica radicale a ogni sintesi moderna tra religione e mondo fondata su una neutralizzazione del problema teologico-politico.

Sebbene attribuisse alla *Stella della Redenzione* il merito di aver reso evidenti i limiti di ogni sistema filosofico in generale e di aver ridato dignità a Dio e alla fede, che erano stati destituiti del loro valore dalla filosofia razionalistica moderna, Strauss era insoddisfatto dal “nuovo pensiero” rosenzweigiano⁴⁰. Rosenzweig muoveva dall’esperienza

³⁷ Cfr. *Ibidem*. Sul tema cfr. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, pp. 43-44.

³⁸ Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 8-10.

³⁹ *Id.*, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 460-461.

⁴⁰ Sul confronto di Strauss con Rosenzweig, cfr. Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 112-253. Per l’opera di Rosenzweig, pubblicata originariamente nel 1921, cfr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

della Rivelazione descrivendola dialogicamente come l'esperienza di una presenza, di una alterità assoluta e inaspettata che si impone alla coscienza libera dell'uomo. Secondo gli intenti del suo autore, tale concezione doveva rappresentare una critica radicale del vecchio pensiero che non prendeva le mosse dall'esperienza di Dio, astraendo da essa, o addirittura escludendola, per formulare teorie.

L'accusa a Rosenzweig era di aver pensato il ritorno alla fede ebraica attraverso lenti moderne, perdendone un aspetto fondamentale: mentre secondo la tradizione il primato spetta alla *Torah*, che è presupposta alla coscienza ebraica e alla cui sola luce è possibile parlare di essa, il filosofo di Kassel aveva invertito i termini, ponendo quale condizione dell'esperienza ebraica non la Legge, ma l'esistenza naturale o concreta del popolo ebraico. Per Strauss, nella *Stella*, attribuendo precedenza e primato al popolo ebraico rispetto alla *Torah*, si sosteneva una posizione inaccettabile dal punto di vista dell'ortodossia e della tradizione a cui essa stessa affermava di ritornare, come mostrava uno dei classici del pensiero ebraico, *La Guida dei perplessi*⁴¹. Per Strauss, la filosofia medievale ebraica e il vecchio pensiero di Aristotele, di cui la prima si serviva, erano più empirici del cosiddetto "empirismo assoluto" del "nuovo pensiero" rosenzweigiano, nato in opposizione al costruzionismo della filosofia moderna e dall'empirismo scientifico, ma in realtà da essi contaminato⁴². Rosenzweig, con una deriva moderna, sembrava fare della religione un fatto strettamente privato, legato alla coscienza individuale, all'interiorizzazione, e alla soggettività, escludendo la dimensione politica e comunitaria implicata nel contenuto normativo della *Torah*; atteggiamento che spiega perché Rosenzweig considerasse

⁴¹ Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 13; «Quando si parla dell'esperienza ebraica, si deve partire da ciò che è più importante per la coscienza ebraica e non da quella che è la condizione primaria per la possibilità dell'esperienza ebraica: si deve partire dalla Legge di Dio, la *Torah*, e non dalla nazione ebraica. Ma in questo caso Rosenzweig procede in maniera opposta, cioè "sociologicamente"».

⁴² Cfr. *ibidem*: «Cominciamo a domandarci se la nostra filosofia medievale, e l'antico pensiero di Aristotele di cui si serviva, non fosse più "empirica" e più in armonia con i "dati" che non l'empirismo assoluto che nacque attraverso l'opposizione alla moderna filosofia costruzionista ed al moderno empirismo scientifico: se la nazione ebrea non diede origine alla *Torah*, ma è stata palesemente costituita da essa, è anche posteriore alla *Torah*, che fu creata prima del mondo».

La religione della ragione dalle fonti del giudaismo di Hermann Cohen nettamente superiore alla *Guida dei PerpleSSI* di Maimonide⁴³.

Seppure in termini diversi, Strauss muove sostanzialmente la stessa critica alle posizioni del secondo Guttman e di Buber. Dopo la pubblicazione di alcuni lavori di rigida osservanza kantiana, Julius Guttman si era concentrato sulla filosofia della religione del Medioevo ebraico, utilizzando alcune delle categorie elaborate da Friedrich Schleiermacher, Rudolph Otto e Rosenzweig⁴⁴.

Secondo la sua lettura, il contributo principale dell'aristotelismo e del neoplatonismo ebraici medievali è stato quello di aver posto la religione come problema centrale della filosofia, dando origine alla filosofia della religione. Tuttavia, egli afferma la superiorità della filosofia ebraica moderna di autori come Mendelsohn e Cohen, capaci, grazie alla centralità attribuita alla coscienza religiosa, di recuperare lo spirito originario dell'ebraismo, che era stato smarrito dai filosofi medievali, rei, a causa della loro adesione alle concezioni della filosofia greca, di aver abbandonato con le loro astrazioni le originarie concezioni bibliche intorno a Dio, mondo e uomo⁴⁵.

Secondo Strauss tale visione dimostra una duplice incomprendimento: sia dello spirito della filosofia ebraica medievale sia della stessa fede ebraica; in entrambe infatti il centro non è la coscienza religiosa, come invece vorrebbe la prospettiva interamente moderna della filosofia della religione di Guttman. A pesare in tale impostazione è il debito contratto nei confronti della prospettiva neokantiana⁴⁶; non a caso la prima edi-

⁴³ Cfr. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 101; trad. it. di G. Giorgini, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, p. 256. Sulla ricezione di Maimonide, cfr. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti*.

⁴⁴ Cfr. Guttman, *Religion und Wissenschaft*; Id., *Die Philosophie des Judentums*.

⁴⁵ Cfr. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 101; trad. it., p. 256.

⁴⁶ Strauss scrisse un approfondito saggio in cui discuteva la posizione di Guttman intitolato *Der Streit der Alten und der Neuren in der Philosophie de Judentums (Bemerkungen zu Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums)* pubblicato in Strauss, *Philosophie und Gesetz*. Cfr. Id., *Philosophie und Gesetz*, pp. 3-123; trad. it. *Filosofia e Legge*. Alle critiche di Strauss, Guttman rispose con una analisi critica delle posizioni di *Filosofia e Legge*; cfr. Guttman, *Philosophie der Religion*. Sul dibattito tra i due cfr. Meyer, *Vom Ende der Emanzipation*, pp. 61-130; Adorisio, *Philosophy of Religion*; Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion*; Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy*.

zione della sua *Philosophie des Judentums* si conclude con la disamina del “rinnovamento della filosofia ebraica” operato da Cohen⁴⁷.

Trai fautori del ritorno all’ebraismo, anche Martin Buber era ritenuto vittima della mentalità modernista, in quanto interpretava interamente attraverso la categoria di “esperienza religiosa” l’ebraismo, definendolo in termini puramente umani⁴⁸. Il chassidismo buberiano rifiutava il formalismo dell’ortodossia a favore dell’appello mistico di Dio nel profondo dell’anima, per cui ciò che si legge nella Bibbia, anche quando è detto che è Dio a parlare, non sarebbe altro che l’espressione umana del muto appello di Dio, una risposta umana ad esso oppure un’immagine o un’interpretazione creata dall’uomo di ciò che Dio “disse”⁴⁹.

Nella prospettiva straussiana, sia che si trattasse dell’approccio liberale di Cohen, sia di quello sociologico di Rosenzweig, sia di quello della filosofia della religione di Guttman, sia di quello misticheggiante di Buber, tutte queste proposte teoriche non riuscivano ad andare oltre le maglie della filosofia e dell’illuminismo moderni.

Forse nei tempi moderni, è sempre stato presente un movimento di opposizione al pensiero moderno, ma esso non è mai riuscito a uscire dall’orizzonte moderno, anche quando vi si opponeva⁵⁰.

Le varie soluzioni prospettate alla “questione ebraica”, dall’assimilazionismo al sionismo, erano accomunate dal tentativo, a partire da Mendelssohn, di conciliare illuminismo e ortodossia, ma nei fatti violavano l’originario spirito ebraico. I pensatori consapevoli della problematicità di una armonizzazione, come Cohen e Rosenzweig, avevano cercato di ristabilire la tradizione attraverso un compromesso: allegorizzando e interiorizzando i fondamenti della fede ebraica, la creazione, i miracoli e la Rivelazione. Tuttavia si trattava anche in questo caso di un tradimento in quanto si trasformavano quelle che erano considera-

⁴⁷ Cfr. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, pp. 354-369.

⁴⁸ Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 10-13. Per il confronto con Buber si veda Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 28-34.

⁴⁹ Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 12.

⁵⁰ Lettera di Strauss a Eric Voegelin del 13.02.1943, contenuta in Strauss – Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964)*, p. 12. Sul dibattito epistolare tra i due cfr. Pangle, *On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin*.

te dalla tradizione verità di fede oggettive, da concepire anche teoreticamente come “realtà”, in elementi soggettivi ed esperienze interiori, privando di fatto i fondamenti dell’ebraismo del loro senso originario e pieno.

«Ora, non è difficile riconoscere che l’*interiorizzazione* di concetti come creazione, miracolo e Rivelazione sottrae a questi stessi concetti il loro pieno significato. L’*interiorizzazione* di questi concetti si distingue dalla negazione del loro significato solo attraverso l’intenzione, se non buona, almeno piena di buona volontà, da parte di coloro che effettuarono tale operazione. Se Dio non ha creato il mondo in un senso “esteriore”, se Dio non lo ha creato effettivamente, e dunque se non è possibile affermare la creazione anche da un punto di vista teoretico – come qualcosa di puramente e semplicemente vero, come il “fatto” della creazione – allora è più corretto negare la creazione, o almeno evitare il discorso sulla creazione»⁵¹.

Dal confronto con le principali prospettive che animano la filosofia e la cultura ebraica di inizio Novecento, emergono alcuni tratti che contraddistinguono la prospettiva straussiana, orientata in una direzione fortemente critica nei confronti del pensiero e dello spirito moderni⁵².

1) Le varie forme di ritorno all’ebraismo non rappresentavano un vero ritorno alla fede e alla tradizione ebraica, così come era intesa prima di Moses Mendelssohn, ossia prima dell’ebraismo liberale, poiché in esse si teorizzava che nella modernità si fosse raggiunto un livello superiore di comprensione della Bibbia rispetto a quello del passato⁵³. In tutte queste posizioni filosofiche agiva il pregiudizio – che invece sarà messo seriamente in questione da Strauss – della superiorità del pensiero moderno su quello premoderno e del presente sul passato.

2) Strauss riteneva che le categorie soggettivistiche della moderna filosofia della religione come interiorizzazione, coscienza religiosa, esperienza vissuta o a-priori religioso fossero del tutto inadeguate per

⁵¹ Strauss, *Philosophie und Gesetz*, p. 11; trad. it., p. 134.

⁵² Un’interessante testimonianza di come tali temi siano presenti sin dai primi anni della formazione è rappresentata dalla recensione dello scritto di Rudolf Otto, *Das Heilige*. Cfr. Strauss, *Das Heilige*, pp. 240-242 (ora Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 307-310). Il testo di Otto era uscito in prima edizione nel 1917, mentre la recensione riguarda la seconda edizione del 1923.

⁵³ Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 13.

accostarsi alla fede della tradizione ebraica poiché deformavano strutturalmente l'oggetto a cui vorrebbero applicarsi⁵⁴. Per la teologia e la filosofia premoderna, elaborate in un contesto religiosamente determinato, erano Dio e la Rivelazione a costituire datità originarie e non, come invece era per la teologia moderna, l'uomo o l'esperienza religiosa⁵⁵. In altri termini si trattava di recuperare l'aspetto trascendente e oggettivo del dato religioso, al di fuori di quegli schemi riduzionistici della teologia liberale e della filosofia della religione moderna, che erano volti a soggettivizzarlo, comprendendolo a partire dalla costituzione dell'idea di coscienza religiosa.

3) Strauss critica e cerca di superare la tendenza moderno-liberale a pensare la religione come relegata alla sfera del privato e politicamente neutrale: per lui religione e politica sono fatti o realtà originarie dell'esistenza umana, presupposti dati all'esercizio della stessa filosofia, e non semplicemente due fenomeni culturali creati o posti dallo spirito dell'uomo, come tendeva a pensare la filosofia moderna⁵⁶.

4) In opposizione alla deriva modernistica, di cui Cohen e Rosenzweig erano forse i massimi esponenti, Strauss rivendica fortemente il ruolo sociale che, sulla base del suo carattere normativo, ricopre la religione; e contro la concezione moderna della religione come "opinione" privata ne sottolinea il ruolo politico: essa non impronta semplicemente l'agire privato dell'individuo, ma anche quello pubblico dei popoli, essendo l'espressione di quanto più radicato vi sia nelle comunità umane relativamente al relazionarsi dell'uomo col mondo e con la società⁵⁷.

Nel novembre del 1952, Strauss tenne una serie di conferenze alla Hillel House dell'Università di Chicago dal titolo complessivo *Progresso o ritorno? La crisi contemporanea della civiltà occidentale* che può chiarire la specificità della proposta straussiana all'interno del panorama filosofico ebraico contemporaneo⁵⁸. La prima conferenza prende le mosse dal senso che nella lingua ebraica possiede la parola *teshuvah*,

⁵⁴ Cfr. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 341-349, in partic. 343. Sul tema cfr. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia*, p. 52.

⁵⁵ Strauss, *Das Heilige*, pp. 241-242.

⁵⁶ Cfr. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, pp. 30-31 nota 2; trad. it., p. 157 nota 2.

⁵⁷ Sul tema cfr. Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, pp. 95-96.

⁵⁸ Il testo delle tre conferenze, che è stato pubblicato originariamente diviso in due parti, è ora disponibile per intero con il titolo *Progress or Return?*, pp. 87-136; trad. it., pp. 37-83.

tradotta generalmente con “ritorno”⁵⁹.

«“Ritorno” è la traduzione della parola ebraica *teshuvah*. *Teshuvah* possiede un significato normale e uno enfatico. Il significato enfatico è reso in inglese da “pentimento”. Il pentimento è un ritorno, nel senso del ritorno da una strada sbagliata a quella giusta. Questo implica che si era sulla strada giusta prima di prendere quella sbagliata»⁶⁰.

Secondo l’analisi straussiana il termine non indica il semplice e mero ritornare, ma possiede anche il significato di “pentimento”, del “pentirsi”, donando all’espressione il senso assiologico del ritornare sulla retta via da cui si era deviato, imboccando una via sbagliata.

La categoria di *teshuvah* presuppone la concezione tipica dell’ebreo secondo cui la perfezione risiede nell’inizio, nell’origine, nel tempo più antico e va ricercata risalendo al passato. Il tempo di riferimento dell’ebraismo è il tempo dei patriarchi, il tempo di Mosè, visto indubbiamente come dotato di un valore superiore al presente⁶¹. La speranza nel futuro è rivolta a una redenzione intesa come ripristino della condizione di perfezione originaria e la stessa attesa messianica consiste in realtà nell’attesa fiduciosa della restaurazione di tale perfezione⁶². L’esistenza ebraica pertanto, si configura come la partecipazione a un ritorno, attraverso una vita intessuta sul ricordo carico di speranza e di attesa per il futuro⁶³.

«Oggi, la parola *teshuvah* ha acquisito un significato ancora più forte. Oggi, *teshuvah* significa talvolta non un ritorno che ha luogo all’interno dell’ebraismo, bensì un ritorno all’ebraismo da parte di molti Ebrei che hanno rotto i legami, o i cui padri hanno rotto i legami con l’ebraismo,

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 87-91; trad. it., pp. 37-40.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 87; trad. it. p. 37.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 87-88; trad. it. pp. 37-38. Per Strauss, nell’ebraismo il senso di superiorità del passato sul presente è talmente radicato che, almeno nella visione dominante, il Messia è visto come inferiore a Mosè. Cfr. *ibid.*, p. 88; trad. it. p. 38: «Secondo l’opinione più largamente accettata, il Messia è inferiore a Mosè. L’età messianica testimonierà del ripristino della pratica perfetta della *Torah*, che in parte venne interrotta in seguito alla distruzione del Tempio. La fede nella *Torah* fu la via di condotta costante dell’ebraismo, mentre il messianismo si è spesso assopito».

⁶² Cfr. *Progress or Return?*, pp. 87-88; trad. it., pp. 37-38.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 88; trad. it., p. 38.

inteso nella sua pienezza. Quell'abbandono dell'ebraismo, quella rottura con l'ebraismo non si è ovviamente intesa come un'infedeltà o una defezione, come un abbandono della giusta via; né si è intesa come un ritorno a una verità che, a sua volta, la tradizione ebraica avrebbe abbandonato; e neppure si è intesa come un rivolgersi a qualcosa di superiore. Si è intesa come progresso»⁶⁴.

La visione dei teorici contemporanei del ritorno all'ebraismo era affatto diversa: essi non vedevano nell'abbandono dell'ebraismo consumatosi nella modernità né un'infedeltà, né una defezione, né un abbandono della retta via, né essi attribuivano al pensiero del passato un valore vincolante per il presente⁶⁵. Ad essere messo in dubbio era il presupposto su cui si basava la tradizione, ossia l'idea della perfezione dell'inizio e dei tempi antichi⁶⁶. Il ritorno era dunque inteso come la conseguenza di una rottura con la tradizione e col passato, concepita non come un fenomeno negativo, nel senso dell'errore o della perdita, ma come un "progresso", concetto che in ebraico non era nemmeno facilmente esprimibile dal punto di vista linguistico⁶⁷. Il loro non era un tentativo di riabbracciare la tradizione, piuttosto essi credevano di essere giunti finalmente a un livello di comprensione superiore dell'ebraismo rispetto a quello del passato. Il movimento verso la perfezione non era concepito come un movimento di riconduzione all'origine, ma di progresso verso il fine. Il loro non poteva essere considerato un autentico ritorno, ma implicava una modifica consapevole della tradizione ebraica sulla base delle acquisizioni avutesi grazie al razionalismo moderno⁶⁸.

Strauss cerca di restare fedele al senso originario del termine, tenen-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 88; trad. it., p. 39.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., pp. 44-45: «Studiano il pensiero del passato in quanto pensiero del passato e perciò non necessariamente vincolante per la generazione attuale».

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 89; trad. it., p. 39: «Alla tradizione ebraica ha riconosciuto, invero, il fatto che l'ebraismo è antico, antichissimo, mentre, quanto a sé, non aveva alcun passato di cui gloriarsi. Ma ha considerato questo fatto, l'antichità dell'ebraismo, come una prova della propria superiorità e dell'insufficienza dell'ebraismo: perché ha messo in questione la premessa soggiacente alla nozione di ritorno, cioè il presupposto della perfezione dell'inizio e dei tempi antichi».

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 87-88; trad. it., p. 38: «L'ebraismo è un partecipare al ritorno, non è un partecipare al progresso. Il senso di "ritorno" si può esprimere facilmente nell'ebraico biblico; quello di "progresso" no».

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., p. 44: «Parlando in generale, coloro che oggi ritornano

do insieme il senso del “ritornare” e della “penitenza”. Ebraicamente *teshuvah* è il ritornare sulla retta via, sulla strada tracciata da Dio: alla fedeltà nei confronti della *Torah* e alla tradizione. Naturalmente Strauss è consapevole che fedeltà alla tradizione non significa il puro e semplice preservarla, poiché ad essa è connaturata una storia, che la conserva e la trasmette⁶⁹.

La prospettiva di ricerca di Strauss maturerà in una direzione molto diversa rispetto ai suoi contemporanei: l’identità ebraica, che loro davano per presupposta, era per lui ciò che nella modernità era divenuto problematico e che sarebbe stato al centro delle sue ricerche. La sua risposta alla *Jewish question* si configura pertanto come il tentativo di ripensare l’identità ebraica attraverso il ritorno alla tradizione, ossia recuperando un corretto accesso alle fonti di tale tradizione⁷⁰.

Nella visione straussiana tutta la storia del pensiero è raccolta attorno a una profonda frattura: tra Medioevo e modernità si è creata una radicale forma di discontinuità, che è da intendersi non come un decreto del destino, necessario o ineludibile, bensì come un evento storicamente accaduto. Tale frattura è imputabile alla rottura, operata dai pensatori moderni, del delicato equilibrio tra filosofia e Rivelazione su cui si reggeva la filosofia medievale.

«Una filosofia che crede di poter confutare la possibilità della Rivelazione – e una filosofia che non lo crede: questo è il significato antico della *querelle des anciens et des modernes*»⁷¹.

La nota *querelle des anciens et des modernes* assume in Strauss il senso – diverso da quello che gli era originariamente attribuito⁷² – di un’opposizione radicale tra una forma di razionalità aperta alla Rivelazione

all’ebraismo ammettono che il razionalismo moderno, per usare un termine vago, era in possesso di un certo numero di nozioni importanti che non si possono rigettare e che erano aliene dalla tradizione ebraica. Perciò, modificano consapevolmente la tradizione ebraica».

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., p. 44: «È assolutamente vero che in passato la vita ebraica fu pressoché sempre qualcosa di più che il perseverare in una tradizione. Nel corso dei secoli, entro quella tradizione, hanno avuto luogo mutamenti enormi».

⁷⁰ Cfr. Piccinini, *Una guida fedele*, p. 238.

⁷¹ Cfr. Strauss, *Reason and Revelation*, pp. 141-180; trad. it. in Id., *Scritti su filosofia e religione*, p. 190.

⁷² La *querelle des anciens et des modernes* nella sua forma originaria riguardava il

zione e un'altra che, assolutizzando l'indagine filosofica e assumendo il modello gnoseologico della scienza fisica moderna, esclude dall'ambito della conoscenza tutto quello che non abbia un fondamento empirico o non sia conforme ai criteri del proprio modello di ragione⁷³.

Il pensiero moderno crede non solo possibile, ma necessario rifiutare la Rivelazione, tanto da considerare la negazione del valore speculativo della religione il primo passo indispensabile per poter filosofare. Senza confutare la Rivelazione non sarebbe possibile quella ricerca libera dai presupposti che per la mentalità moderna costituisce l'attività filosofico-scientifica.

La filosofia medievale rivela l'esistenza di una forma diversa di razionalità rispetto a quella oggi dominante. A differenza di quello moderno, il pensiero medievale giustificava l'attività filosofica proprio sulla base della Rivelazione, fondandola su di essa. Recuperare il pensiero medievale significa ritornare al significato originario della pratica filosofica e ad una forma più equilibrata del suo modo di procedere, mostrando come l'esercizio filosofico non implichi affatto un rifiuto della Rivelazione o la sua confutazione, presunta o reale che sia.

«Lo studio della filosofia medievale è una necessità filosofica e non meramente storica»⁷⁴.

dramma francese del XVII e la sua paragonabilità al dramma classico. Cfr. *Progress or Return?*, p. 101; trad. it., p. 54.

⁷³ Cfr. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, pp. 40-42. Come è stato opportunamente notato dallo stesso Cubeddu, la disamina di Strauss disconosce la polisemia della ragione moderna, omologandola ad un unico modello. Lo studioso tedesco sembra interpretare tutta la modernità sulla base della propria lettura dell'illuminismo radicale di Spinoza, del liberalismo di Hobbes, dell'umanesimo ateo di Machiavelli, dello storicismo e del nichilismo, senza cogliere i momenti di discontinuità interni alla stessa filosofia moderna, rappresentati ad esempio dall'opera di Pascal, di Vico, dell'ultimo Schelling o di Kierkegaard. Tener conto di questi momenti della storia della filosofia avrebbe certamente apportato maggiore complessità alla sua lettura, che si rivela troppo riduzionistica. Cfr. *ibid.*, 124-127. Tuttavia, in alcuni passaggi, Strauss sembra accennare alla problematicità della sua ricostruzione della modernità, riconoscendo che accanto a un pensiero costruito in antitesi al pensiero premoderno, il moderno ha conosciuto anche un movimento di tendenza opposta e contraria, rivolto a riatingere le forme del passato e della tradizione religiosa. Cfr. Strauss, *Progress or Return?*, p. 101; trad. it., p. 54.

⁷⁴ Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 104; trad. it., p. 259.

L'affermazione straussiana relativa all'attualità o meglio alla necessità odierna dello studio della filosofia medievale deriva dalla convinzione che la filosofia di quel tempo si contraddistingua per un "radicalismo filosofico" sconosciuto alla filosofia moderna⁷⁵. Ai nostri tempi la discussione sul problema fondamentale, quello della giustificazione della filosofia e del rapporto filosofia-Rivelazione, si svolge a un livello inferiore rispetto a quello delle epoche precedenti⁷⁶ e in particolare rispetto al Medioevo, che rappresenta il primo momento di autentico confronto tra le due più importanti forze del mondo occidentale: le religioni bibliche, da un lato, e la scienza e la filosofia, dall'altro.

«Il Medioevo fu testimone del primo (adeguato) dibattito tra le due forze più importanti del mondo occidentale: la religione della Bibbia e la scienza o la filosofia dei Greci. Fu un dibattito non tra monoteismo etico e paganesimo, vale a dire tra due religioni, bensì tra la religione in quanto tale e la scienza o la filosofia in quanto tale: tra la condotta di vita basata sulla fede e sull'obbedienza e una condotta di vita basata solamente sul libero discernimento, sulla saggezza umana»⁷⁷.

I filosofi medievali – così come quelli antichi – non davano per scontato di possedere la risposta relativa alla domanda al perché della filosofia e della scienza. Come i dialoghi platonici cercavano di giustificare la filosofia e l'indagine razionale dinanzi al tribunale della città, alla comunità politica, i filosofi medievali erano costretti a farlo dinanzi al tribunale della Rivelazione. I moderni invece non si ponevano più la questione di legittimare l'attività filosofica, per loro il problema era rimpiazzare la filosofia e la scienza ormai appartenenti al passato con le nuove; mentre la necessità della nuova filosofia e della nuova scienza veniva ritenuta indiscutibile. Secondo Strauss, il compito della filoso-

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 104-105, trad. it., p. 260. Per comprendere la visione straussiana della filosofia classica, antica e medievale, nella sua differenza da quella moderna, è fondamentale tener presente l'elaborazione di quel metodo di lettura dei testi filosofici che lui avrebbe elaborato sulla base di un'ermeneutica della forma di scrittura esoterica o reticente che i filosofi premoderni avrebbero messo in atto; cfr. Gatti, *Esegesi ed ermeneutica in Leo Strauss*; Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*.

⁷⁶ Cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 142-143; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, p. 138.

⁷⁷ Cfr. Id., *How to Study Medieval Philosophy*, p. 102; trad. it., p. 257.

fia oggi, al contrario di quanto invece sembra pensare gran parte della cultura contemporanea, che l'ha ridotta a mera archeologia del passato o ad erudizione, è rivolgersi ai testi filosofici medievali non solamente per poter apprendere qualcosa in merito ad essi, ma acquisire da loro insegnamenti che non possiamo ottenere dai nostri contemporanei⁷⁸. Si spiega così l'attenzione di Strauss per il pensiero medievale (e successivamente nel suo itinerario di pensiero anche per quello antico): riascoltare i classici della filosofia medievale è necessario al fine di poter comprendere quelle domande che alla mentalità moderna rimangono celate a causa della sua fiducia abbagliante nella scienza e nella tecnica.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 97-105; trad. it., 253-260; Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, p. 585.

Bibliografia

Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen* = C. Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Firenze 2007.

Adorisio, *Philosophy of Religion* = C. Adorisio, *Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate between Leo Strauss and Julius Guttmann*, in «European Journal of Jewish Studies», I (2007), pp. 135-155.

Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme* = C. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in G. Scholem – L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, Firenze 2008, pp. 9-111.

Altini, *Ebraismo e modernità* = C. Altini, *Ebraismo e modernità in Leo Strauss. La critica della religione di Spinoza e il problema teologico-politico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX (1993), pp. 109-159.

Altini, *Introduzione a Leo Strauss* = C. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Roma-Bari 2009.

Altini, *Oltre il nichilismo* = C. Altini, *Oltre il nichilismo. “Ritorno” all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Firenze 2003, pp. 7-125.

Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago* = G. Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*, in *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, eds. K.L. Deutsch – J.A. Murley, Lanham 1999, pp. 3-30.

Batnitzky, *Leo Strauss* = L. Batnitzky, *Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009, pp. 41-62.

The Cambridge Companion to Leo Strauss, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009.

Cohen, *Religion der Vernunft* = H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ed. B. Strauss, Wiesbaden 2008; Id., *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, ed. A. Poma, trad. it. di P. Fiorato, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno* = R. Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, Milano 2014.

Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna* = R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli 1983.

Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*” = B. Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*”, in *Encyclopedia Judaica*, eds. C. Roth – G. Wigoder, vol. 16, Jerusalem 1971, pp. 570-584.

Esposito, *Introduzione* = R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. VII-XLIV.

Farnesi Camellone, *Giustizia e storia* = M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano 2007.

Fussi, *La città nell'anima* = A. Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa 2011.

Gatti, *Esegesi ed ermeneutica* = R. Gatti, *Esegesi ed ermeneutica in Leo Strauss*, in «Nuova Corrente», L, 132 (2003), pp. 367-404.

Giorgini, *Leo Strauss: Un profilo tematico* = G. Giorgini, *Leo Strauss: Profilo tematico*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. XLV-LIX.

Guttman, *Philosophie der Religion* = J. Guttman, *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», V, 6 (1974), pp. 146-173.

Guttman, *Die Philosophie des Judentums* = J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 2000 (ed. orig. München 1933).

Guttman, *Religion und Wissenschaft* = J. Guttman, *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken*, Berlin 1922.

Janssens, *Between Athens and Jerusalem* = D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, Albany, NY 2008.

Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen* = I. Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Padova 1989.

Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento* = I. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Milano 2002.

Kartheininger, *Heterogenität* = M. Kartheininger, *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München 2006.

Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy* = G.Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in the 19th Century Germany*, Dordrecht 2012.

Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism* = L. Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, pp. 63-92.

Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* = H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge 2006.

Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion* = P. Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion or the Philosophy of Law?*, in «Archivio di Filosofia», LXXV, 1-2 (2007), pp. 145-156.

Meyer, *Vom Ende der Emanzipation* = T. Meyer, *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, Göttingen 2008.

Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism* = D.N. Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism. The Evolution of the "Akademie für die Wissenschaften des Judentums" (1919-1934)*, in «Hebrew Union College Annual», LXIII (1992), pp. 107-144.

Pangle, *Editor's Introduction* = T.L. Pangle, *Editor's Introduction*, in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. T.L. Pangle, Chicago, IL 1989, pp. VII-XXVII.

Pangle, *Introduction* = T.L. Pangle, *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, pp. 1-26.

Pangle, *Leo Strauss* = T.L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore 2006.

Pangle, *On the Epistolary Dialogue* = T.L. Pangle, *On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K. Deutsch – W. Nicgorsky, Lanham, MD 1994, pp. 231-257.

Pangle – Tarcov, *An Epilogue* = T.L. Pangle – N. Tarcov, *An Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, in *History of the Political Philosophy*, eds.

L. Strauss – J. Cropsey, Chicago 1987, pp. 907-938.

Pelluchon, *Leo Strauss = C. Pelluchon, Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières*, Paris 2005.

Piccinini, *Una guida fedele = I.A. Piccinini, Una guida fedele. L'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Torino 2007.

Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung = F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung*, ed. R. Meyer, Dordrecht 1976.

Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti = C. Scordari, Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Brescia 2019.

Sheppard, *Politics of Exile = E.R. Sheppard, Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Lebanon 2006.

Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life = S.B. Smith, Leo Strauss. The Outlines of a Life*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009, pp. 13-40.

Steiner, *Weimar in Amerika = S. Steiner, Weimar in Amerika. Leo Strauss politische Philosophie*, Tübingen 2013.

Strauss, *Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas = L. Strauss, Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 5-6 (1924), pp. 295-314 (ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. H. Meier, Stuttgart 1996, pp. 363-386); trad. it. di E. Zoffoli, in L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, Milano 2016, pp. 35-56.

Strauss, *The Early Writings = L. Strauss, The Early Writings (1921-1932)*, ed. M. Zanc, Albany, NY 2002.

Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen = L. Strauss, Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis [Dissertation]*, Hamburg 1921; ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 237-298.

Strauss, *Existentialism = L. Strauss, Existentialism*, in «Interpretation», XXII, 3 (1995), pp. 301-320.

Strauss, *Gerusalemme e Atene = L. Strauss, Gerusalemme e Atene. Studi del pensiero politico dell'Occidente*, con Introduzione di R. Esposito e Profilo tematico di G. Giorgini, Torino 1998.

Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften = L. Strauss, Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, ed. H. Meier, Stuttgart 1997.

Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe = L. Strauss, Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, ed. H. Meier, Metzler, Stuttgart 2001.

Strauss, *Das Heilige = L. Strauss, Das Heilige*, in «Der Jude», VII, 4 (1923), pp. 240-242 (ora in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, pp. 307-310).

Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis = L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Neuwied 1965.

Strauss, *How to Study Medieval Philosophy* = L. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, in *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, ed. K.H. Green, Chicago 2013; trad. it. L. Strauss, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*.

Strauss, *Introductory Essay* = L. Strauss, *Introductory Essay*, in H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, New York 1972, pp. XXIII-XXXVIII.

Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* = L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. K.H. Green, Albany, NY 1997.

Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History* = L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 4 (1952), 4, pp. 559-586.

Strauss, *Persecution and the Art of Writing* = L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952; trad. it. Id. *Scrittura e persecuzione*, [trad. di G. Ferrara e F. Profili], Venezia 1990.

Strauss, *Philosophy as Rigorous Science* = L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation» II (1971), pp. 1-9.

Strauss, *Philosophie und Gesetz* = L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin 1935, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, pp. 3-123; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, ed. C. Altini, Firenze 2003.

Strauss, *Preface to the English Translation* = L. Strauss, *Preface to the English Translation*, in *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 1-31.

Strauss, *Progress or Return? = Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in Id., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 87-136; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. 37-83.

Strauss, *Reason and Revelation* = L. Strauss, *Reason and Revelation*, in Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, pp. 141-180.

Strauss, *Scritti su filosofia e religione* = L. Strauss, *Scritti su filosofia e religione*, eds. R. Cubeddu – M. Menon, Pisa 2017.

Strauss, *Vorwort* = L. Strauss, *Vorwort*, in Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, pp. 7-8 (ora in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, p. 8).

Strauss, *Why We Remain Jews* = L. Strauss, *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in Strauss, *Jewish Philosophy*, pp. 311-356.

Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* = L. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II*, pp. 341-349.

Strauss – Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin* = L. Strauss – E. Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964)*, eds. P. Emberley – B. Cooper, Pennsylvania 1993.

Taboni, *La città tirannica* = P.F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, Urbino 2005.

Tamer, *Islamische Philosophie* = G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden 2001.

Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle* = D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2003.

Tarkov, *On a Certain Critique of “Straussianism”* = N. Tarkov, *On a Certain Critique of “Straussianism”*, in *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K.L. Deutsch – W. Nicgorsky, Lanham 1994, pp. 259-274.

Vegetti, “*Un paradigma in cielo*” = M. Vegetti, “*Un paradigma in cielo*”. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Milano 2009.

Veltri, *A Jewish Luther?* = G. Veltri, *A Jewish Luther? The Accademic Dreams of Leopold Zunz*, in G. Veltri, *Language of Conformity and Dissent*, Boston 2013, pp. 77-88.

Veltri, *Sapienza alienata* = G. Veltri, *Sapienza alienata. La filosofia ebraica tra mito, storia e scetticismo*, Roma 2017.

Zanc, *Introduction* = M. Zanc, *Introduction*, in Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, pp. 3-53.

Recensioni



Schola Salernitana – Annali, XXV (2020)

www.scholasalernitana.unisa.it

Università degli Studi di Salerno

Antonio Antonetti, *Miseratione divina Troianus episcopus. I vescovi e la diocesi di Troia nella prima età angioina*, Edizioni del Rosone, Foggia, 2019, pp. 100. ISBN 9788833350585.

Il volume *Miseratione divina Troianus episcopus. I vescovi e la diocesi di Troia nella prima età angioina* presenta una parte dei risultati raggiunti dal dott. Antonio Antonetti nell'ambito degli studi effettuati durante il Dottorato in *Ricerche e studi sull'Antichità il Medioevo e l'Umanesimo* all'Università degli Studi di Salerno, che portarono, nel 2018, alla discussione di una tesi dal titolo *Vescovi, monarchia e città nel Regno angioino (1266-1310)*. Vincitore del Premio Boioannes 2019 – iniziativa nata per il millenario di fondazione della città di Troia, con lo scopo di valorizzare le migliori tesi di laurea promotrici della conoscenza del capoluogo dauno e del suo territorio, e giunta alla sua seconda edizione – lo studio, seppure derivato da un lavoro più ampio, risulta ben chiaro e contestualizzato.

Antonetti si dedica ad una accurata disamina dell'episcopio, dei suoi presuli, della curia, nonché della diocesi, intesa come insieme delle comunità afferenti alla giurisdizione dell'antistite troiano, nella prima età angioina, dal 1266 al 1322, soffermandosi su alcuni risvolti più rilevanti delle figure vescovili e del governo diocesano. L'indagine si concentra sul periodo di massima affermazione e di progressiva attenuazione «della *plenitudo potestatis* dei pontefici romani» (p. 13) nell'Italia meridionale, dunque

su una particolare congiuntura storica e su un determinato contesto geografico che risultano poco frequentati dalla storiografia. L'A. privilegia un approccio di tipo prosopografico, sulla scorta delle lezioni metodologiche di Norbert Kamp ma con particolare attenzione alle più recenti acquisizioni storiografiche, di ambito italiano e d'oltralpe.

Dall'analisi della documentazione disponibile presso l'Archivio storico diocesano di Troia – edita solo parzialmente in pubblicazioni dal rigore non sempre impeccabile –, l'Archivio segreto Vaticano e il fondo Ricostruzione Angioina della Regia Camera dell'Archivio di Stato di Napoli, lo studioso presenta i profili prosopografici degli otto vescovi che resero la cattedra dal 1266 al 1322.

Le sette schede biografiche proposte (a cui si somma quella relativa al primo dei presuli d'età angioina, Matteo di Bauco, per il quale Antonetti riferisce della già esistente scheda curata da Kamp) sono molto dettagliate e ricostruiscono le vicende di ciascun antistite soffermandosi sugli aspetti più rilevanti dei legami, delle reti di relazioni, nonché delle azioni di governo utili a chiarire le dinamiche interne all'istituzione diocesana troiana (pp. 19-29). Partendo dai risultati dell'indagine prosopografica vengono analizzati i metodi, i caratteri e la composizione del reclutamento dei

presuli, puntualmente confrontati con le tendenze delle diocesi limitrofe. Emergono alcune specificità della sede troiana, come la provenienza in maggioranza extra-italica degli antistiti, per i cinque di cui si può stabilire con certezza l'origine, con una continuità di figure non locali alla guida della diocesi lungo tutta la prima età angioina, risultato del frequente rifiuto, da parte della Sede Apostolica, ad accettare le proposte avanzate dal clero autoctono. Fa eccezione il caso di Berterio de Lullo (1277), unico canonico troiano salito in cattedra per sei mesi nel 1277. Da tale peculiarità derivano, in parte, i problemi relativi alla gestione della diocesi da parte di figure vescovili avulse dal contesto locale, dal quale, quindi, riceveranno scarso sostegno.

Riguardo la provenienza sociale il caso di Troia risulta, invece, in linea con la tendenza delle sedi vicine e denota la scelta prevalente di personaggi notabili, o comunque inseriti in reti di relazioni prestigiose, come il vescovo Pierre Co-cardi (1302-1309) dell'Ordine dei Frati Minori, legato da una profonda amicizia con Ludovico d'Angiò figlio di re Carlo II, o Berard de Budos (1311-1322), nipote, da parte di madre, di papa Clemente V (1305-1314).

Ampio e approfondito spazio è dato alle modalità di accesso alla carica episcopale, una questione centrale, che permette di evidenziare le capacità di inserimento negli equilibri locali, o sovra-regionali, dei principali attori in gioco: il sovrano (o meglio la corte regia), la curia pontificia e il capitolo cattedrale, ovvero l'élite locale che spesso in tale organo istituzionale trovava espressione. Tre forze mosse da interessi spesso contrastanti. La curia pontificia mirava il più possibile ad estendere

il controllo sulle fasi della selezione degli antistiti, spesso in contrasto con il notabilato autoctono, che in tale processo vedeva limitati i propri spazi di libertà in favore, principalmente, delle decisioni papali o comunque della curia romana. La corona angioina, invece, avendo perso ogni possibilità giuridica di intervento nel processo di selezione, si avvaleva di altri strumenti di pressione come il consenso all'ingresso e alla permanenza nel regno dei presuli, il riconoscimento dei diritti e la difesa della persona e dei beni vescovili, il versamento delle decime regie legate alla cattedra. Era dunque di fondamentale importanza che il processo decisionale mettesse d'accordo le istanze di questi protagonisti. Nel caso di Troia, sugli otto presuli esaminati, tre furono nominati direttamente dalla curia pontificia e cinque gli eletti con il concorso del capitolo cattedrale. L'A., però, non si ferma ad una statistica delle diverse modalità selettive ma analizza nello specifico le circostanze di accesso alla carica. Mentre per le nomine spesso si trattò di scelte influenzate dagli equilibri politici tra la Sede Apostolica e il Regno di Sicilia – come nel caso di Matteo di Bauco, nel 1266, la cui nomina, al culmine dello scontro con gli eredi di Federico II, era finalizzata ad impedire l'occupazione della sede troiana da parte di un candidato della fazione avversa (p. 35) –, o tra la curia pontificia e le diocesi del Regno, per quanto riguarda le elezioni l'indagine evidenzia sviluppi più complessi. Spesso il processo elettivo non risultò del tutto lineare, a volte per il veto della Sede Apostolica, come nel caso delle elezioni per la successione a fra Ruggero nel 1301-02: avvenute a scrutinio allargato a tutti i canonici, dopo due dinieghi e la

morte del terzo eletto prima del processo di conferma, la scelta venne effettuata da «tre grandi elettori delegati dall'intero capitolo» (p. 36) e portò all'accesso in cattedra di fra Pierre Cocardi, dopo l'intervento di Bonifacio VIII. Spesso, però, furono i dissidi interni al capitolo stesso ad inasprire i passaggi elettorali. Emblematico l'esempio delle elezioni del 1310-11, ricostruite dettagliatamente dall'A. (pp. 27-29, 36-38), che portarono alla rottura interna al capitolo tra la fazione capeggiata dall'arcidiacono *Laugerius* e il suo influente vicario, Pietro del Tocco, da una parte, e i canonici guidati dal decano Pasquale dall'altra. In un clima estremamente teso il primo gruppo propugnò l'elezione di Berard de Budos ma la parte avversa si rivolse alla curia romana eleggendo, invece, il cantore della cattedrale, Giacomo. Alla fine prevalse Berard, nipote di Clemente V, in un clima, però, che di certo non favorì l'inserimento del neo confermato nel contesto locale. Dall'analisi delle origini dei presuli e del metodo di accesso, Antonetti evidenzia come la preferenza degli elettori, spesso non condivisa dalla curia romana, fu quasi sempre indirizzata ad esponenti ecclesiastici noti ai canonici, o regnicoli, laddove i pontefici preferivano spesso elementi allogeni. Il confronto con le realtà diocesane del territorio circostante evidenzia le peculiarità della diocesi troiana, quali la possibilità di ricostruire nel dettaglio la successione episcopale, che risulta numerosa, il più alto numero di elezioni e la maggiore presenza di non italici in cattedra, ma prudentemente l'A. sottolinea come tali specificità siano condizionate in modo rilevante da condizioni accessorie, quali la lunga serie di vescovi anziani e il ri-

fiuto di alcuni eletti. Mentre sulla prima circostanza non si hanno testimonianze dirimenti, per la seconda lo studioso aggiunge che, sebbene Troia fosse ancora una delle più prestigiose sedi pugliesi, essa «viveva da diversi anni una fase discendente e accettarne il governo voleva dire trasferirsi in un territorio in progressiva trasformazione e di difficile gestione a causa dell'instabilità sociale e della relativa ristrettezza dei mezzi» (p. 39).

L'esigenza di trovare il giusto equilibrio tra gli interessi delle parti in causa nella selezione dei presuli portò, in alcuni casi, alla scelta di membri del clero regolare (sia frati sia monaci). Nel caso di Troia ben cinque degli otto vescovi succedutisi furono di provenienza regolare ma, nonostante la diocesi fosse interessata da una discreta presenza di comunità mendicanti, Minori e Predicatori, i canonici del capitolo si rivolsero perlopiù a regolari non italici. Nell'analizzare tale caratteristica l'A. dimostra, in maniera convincente, come a prevalere nella scelta furono, piuttosto che lo *status* di regolare, principalmente il peso e il carattere della rete di rapporti personali dei candidati – come nel caso di Guillelm de Baux (1309-1310), priore cluniacense di Ganagobie in Provenza, e fra Pierre Cocardi, entrambi legati alla famiglia reale angioina –, quindi le possibilità di ottenere una conferma da parte dei pontefici (pp. 40-41). Per quanto riguarda l'elemento secolare nella successione episcopale esso risulta eterogeneo per provenienza e formazione, sia considerando i confermati sia i soli eletti, dimostrando lo scarso peso della questione del profilo pastorale nel processo di scelta dei presuli troiani.

Considerando poi l'analisi delle carriere pregresse delle singole figure vescovili l'A. chiarifica come, diversamente dalle altre prestigiose sedi limitrofe, quella troiana presenti un numero molto basso di antistiti con carriere di spicco. Vanno esclusi i casi del già menzionato Pierre Cocardi, amico personale del principe Ludovico, e di fra Ranieri (1280-1284), cappellano di Carlo I e uomo di fiducia del re, inviato prima in Francia e poi presso la curia romana, la cui ascesa fu, però, anche una manovra distensiva di papa Niccolò III (1277-1280) nei confronti del sovrano angioino, fortemente limitato nei suoi progetti di espansione in Italia e in Oriente dall'azione politica pontificia. La conclusione è che la maggior parte dei vescovi troiani, nel periodo considerato, non fu consapevolmente protagonista del proprio *cursus* ecclesiastico, bensì «oggetto della propria carriera», dal momento che «la loro capacità di ascesa sociale non si può ricondurre al loro impegno personale profuso tra incarichi e uffici, quanto piuttosto alla rete relazionale entro cui erano iscritti» (p. 47). A questo contribui, in maniera significativa, anche la mancanza di spinta da parte del notabilato locale, che determinò a Troia, «prima che altrove, quello scollamento tra vertice diocesano e clero rappresentativo locale» (p. 48).

La seconda parte dell'opera è dedicata al governo dei presuli e alle decisioni prese riguardo l'applicazione della propria autorità, il controllo delle rendite e delle proprietà, la guida del clero e la pastorale religiosa. L'A. sottolinea sin da subito la scarsa bibliografia di partenza che, per quanto caratterizzata da una corposa tradizione riguardo le successioni episcopali, risulta invero molto limitata in merito

al tema della pastorale e dell'organizzazione della diocesi, per la quale il migliore riferimento resta l'opera di Robert Brentano. Quest'ultimo fu il primo studioso a fornire una descrizione delle istituzioni diocesane sulla base della loro vita amministrativa, il cui giudizio storico, però, come nota giustamente Antonetti, necessita di un vaglio critico sia dal punto di vista metodologico sia per i nuovi dati raccolti nel cinquantennio trascorso dalla pubblicazione dei suoi lavori.

Antonetti passa dunque alla disamina dello stato della diocesi di Troia nel sistema diocesano pugliese e lucano, tra XIII e XIV secolo, propedeutica alla comprensione dell'azione di governo dei vescovi. Risaltano le principali difficoltà nella disamina della geografia ecclesiastica di tale contesto, come la mancata corrispondenza tra diocesi e circoscrizioni amministrative, il problema della definizione dei confini dell'autorità del vescovo sugli spazi popolati ma, soprattutto, le modeste risorse economiche delle diocesi appulo-lucane. Basandosi, infatti, su una suddivisione relativamente più sicura, rispetto a quella spaziale, l'A. fa riferimento alle rendite degli enti diocesani, calcolate in base ai dati ricavati dalle *Rationes Decimarum*, per l'anno 1310, sulla scorta degli studi di Kristjan Toomaspoeg. Con tutte le cautele del caso, tenute ben in considerazione, – i dati in questione si riferiscono al solo anno 1310 ed è inoltre impossibile stabilire le modalità della stima di valore delle mense episcopali, né quali rendite fossero state inserite e quali escluse dal calcolo – la situazione che ne emerge è grave dal punto di vista economico: escludendo la diocesi di Bari, con valori però molto più bassi di altre del Re-

gno, secondo la scala di riferimento di Toomaspoeg la maggior parte delle sedi di Puglia e Lucania rientrava nel gruppo delle diocesi considerate povere, «le cui entrate a stento riuscivano a garantire una decorosa vita al presule, alla sua *famiglia* nonché a coprire le spese correnti dell'attività pastorale» (p. 61). Nonostante ciò le istituzioni diocesane mostrano diffusi segnali di recupero e furono anche piuttosto dinamiche dal punto di vista amministrativo, probabilmente perché sostenute dalle entrate derivanti dal sistema delle decime regie – attinte dalla tassazione indiretta su specifici prodotti, come il sale, o attività come la macellazione della carne –, dai proventi degli affitti e delle riscossioni dei diritti sui casali infeudati, nonché dalle entrate improvvise derivanti dall'esercizio dell'attività giudiziaria da parte degli antistiti e dal loro servizio presso i pontefici o i sovrani angioini (pp. 62-63). L'aumentata pressione fiscale sulle diocesi spesso portò i titolari ad intraprendere azioni miranti ad aumentare le entrate e le forme di gettito sul patrimonio diocesano, sia sulle terre di proprietà diretta sia su quelle infeudate. Le rendite di tali beni dipendevano principalmente dalle capacità imprenditoriali dei vescovi stessi o dei responsabili a cui eventualmente ne era affidata la gestione. Nel caso di Troia il calo di profitto di alcune terre, come S. Lorenzo in Carmignano, Montaratro e la Coronigga, portò la concessione delle stesse a laici tramite contratti di enfiteusi, alleggerendo così la curia dell'onere diretto. L'organizzazione del prelievo, però, si estendeva a tutto il territorio che faceva riferimento alla cattedrale e al vescovo di Troia, con interessi economici convergenti soprattutto nelle aree

collinari tra Vaccarizza, Troia, Orsara e Foggia (pp. 64-65).

Dopo la descrizione del contesto diocesano, l'A. si dedica all'analisi dell'azione di governo dei presuli, sebbene solo per tre di essi si disponga di notizie dirimenti in merito all'amministrazione della diocesi: fra Ruggero, fra Pierre e Berard de Budos. Per i vescovi non residenti emerge l'incapacità di controllo sulle decisioni locali, inoltre la scarsità di documentazione non permette di ipotizzare eventuale legami epistolari, mentre aumentano le testimonianze a partire dall'insediamento di fra Ruggero (1284) in poi, sia localmente che dalla cancelleria angioina, forse per la stabilizzazione del governo. A causa della ridotta documentazione disponibile, lo studioso esclude la possibilità di individuare segni di burocratizzazione della gestione episcopale, indici, laddove fossero presenti, di tentativi di definizione giurisdizionale. L'analisi evidenzia la mobilità dei presuli, in particolare la presenza più costante a Foggia, che costituisce un aspetto nuovo nel contesto troiano; «non esistono», infatti, «testimonianze certe di un uso ordinario o straordinario della presenza fisica nella città di pianura fino alla metà del Duecento», sebbene non sia possibile definire con certezza il titolo e le modalità di tale frequentazione (p. 69). I documenti rivelano, in particolare, l'impegno dei vescovi per il controllo dell'area foggiana ma non permettono di chiarire come tale mobilità avesse influito sul delinearsi dell'autorità episcopale, né quali furono i mezzi giuridici per sopperirvi, come i vicari o i delegati. Un dato certamente interessante, che l'A. non manca di sottolineare, è la quasi assenza di testimonianze che informino sui rapporti dei

presuli troiani con il clero e il capitolo della propria sede, una mancanza che sorprende ma che resta inspiegata ed influenzata, probabilmente, dall'assenza di documentazione originale. Non ci sono, inoltre, studi che permettano di valutare quanto, e in che modo, la presenza di vescovi francescani e d'oltralpe abbia inciso sulle pratiche liturgico-culturali. A tal proposito, ad esempio, non manca di meravigliare l'assenza di attestazioni di culto riguardo Ludovico d'Angiò, nonostante un personaggio della serie episcopale, fra Pierre, come detto, fosse stato intimo amico del principe, nonché fattivamente impegnato nel processo di canonizzazione di quest'ultimo. Lo studio rileva, infine, la sicura ripresa del governo episcopale sebbene, per la sede dauna, esso «non si fondò sul richiamo alla solida tradizione locale o su elementi chiaramente identitari (come il culto dei santi patroni) quanto piuttosto sulla composizione di un nuovo patto sociale, di cui furono i presuli residenti i principali artefici mediante le loro scelte pastorali e politiche» (p. 71). In particolare il forte governo episcopale, in assenza di una solida base burocratica, fu la peculiarità che caratterizzò la sede troiana per tutto il Trecento, costituendone una delle fragilità più significative.

L'opera prosegue con un'appendice documentaria che offre la meticolosa edizione diplomatica di due atti notarili dall'Archivio storico diocesano di Troia. Il primo, inedito, del 1296 riguardante la concessione in enfiteusi, ad opera di fra Ruggero vescovo, della chiesa di S. Cecilia di Foggia alle monache di S. Bartolomeo di Melfi, l'altro, datato 1303, che informa della revoca di tale concessione da parte del presule Pierre, considerato

lo stato di abbandono della chiesa (pp. 75-82). Chiude il volume un'ampia bibliografia, ottimamente curata.

Volendo presentare un bilancio finale l'opera si caratterizza per il rigore del metodo, la chiarezza nell'indagine di problematiche complesse e di non facile comprensione, e trova un punto di forza non trascurabile nella trattazione di un ambito poco frequentato dalla storiografia e messo bene in luce, tramite l'utilizzo accorto ed efficace della metodologia prosopografica. Seppur derivato da un lavoro di portata più ampia, non risente negativamente di tale processo, dal momento che l'A. riesce sempre a fornire le coordinate storiche e metodologiche atte a contestualizzare e giustificare l'opera, traendo efficacemente le conclusioni dell'indagine senza mai disorientare il lettore. Lo studio di Antonetti, quindi, si qualifica senza dubbio quale contributo innovativo e fondamentale nella ricerca storica sulle diocesi del Mezzogiorno nella prima età angioina.

Domenico Citro

Andrea Suggi, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, Edizioni ETS, Pisa, 2019 (Philosophica, 228), pp. 98. ISBN 9788846756374.

Il saggio si basa su un'analogia di cui è lo stesso autore a riconoscere l'audacia. Machiavelli non è né un filosofo di professione né di scuola. Il suo pensiero politico è forse la semplice conseguenza di un impegno attivo, concreto, negli affari della repubblica fiorentina, a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento. Al contrario, la filosofia teoretica di Pietro Pomponazzi s'insedia stabilmente nella tradizione peripatetica padovana, collocandosi nel filone speculativo classico dei commentatori ellenistici e tardo-antichi di Aristotele. D'altra parte, la redazione delle opere dei due risale alla stessa compagine storica, ed entrambe le riflessioni devono confrontarsi con le mutate congerie eventuali che caratterizzano il primo Cinquecento: la nascita dello stato in senso moderno, determinata dal preminente sviluppo di Spagna e Francia, i cui interessi espansionistici, complice la perpetua instabilità politico-istituzionale dell'Italia, avrebbero scombinato gli equilibri precari su cui fino ad allora si era fatto affidamento; la morte di Lorenzo de' Medici, la fine dell'esperienza repubblicana del Soderini, e la fortunata, quanto malsicura, ascesa del Valentino, nel serrato e accidentato conflitto dei potentati. Tutti questi eventi imponevano a una qualsiasi forma di riflessione filosofica di misurarsi freddamente con la dicotomia tra fortuna, e fato, da un

lato, possibilità d'azione, e libero arbitrio, dall'altro. Ed è appunto questa la fondamentale proporzione rintracciabile nella produzione filosofica dei due autori. Una proporzione che, per Andrea Suggi, deve riflettersi nel comune approccio, freddo e disincantato, da cui seguiranno le rispettive soluzioni all'aporia della libertà, apparentemente conciliabili nelle premesse, in realtà diametralmente opposte nelle conclusioni, di Pomponazzi e di Machiavelli. Ambedue immuni al platonismo risemantizzato dagli umanisti, e solidali nel rifiuto di una concezione divinizzata della natura umana, cercheranno di ritagliare uno spazio possibile per l'atto libero dell'uomo, impedito dal fiume in piena della fortuna, nei *Ghiribizzi al Soderini* e nel *Principe*, e dalla concatenazione deterministica del sistema delle cause seconde, nel *De fato*. Di conseguenza, il saggio si divide in due parti: la prima incentrata su un'analisi delle acquisizioni filosofiche del *De fato* di Pomponazzi; e la seconda, imperniata sull'evidenziazione del rapporto tra virtù e fortuna, nell'economia generale dell'opera del Machiavelli.

«Dio può quello che fa e fa quello che può» è il titolo che l'autore ha significativamente conferito alla prima parte: un'analisi rigorosa del sistema metafisico di Pomponazzi, per come è possibile enunciarlo nei *Libri quinque de fato, de libe-*

ro arbitrio et de praedestinatione, un'opera in cui, secondo l'interpretazione di Eugenio Garin, abbracciata dall'A., il filosofo mantovano si muove esclusivamente sul piano della ragione naturale, e degli assiomi della filosofia aristotelica, di per sé incompatibili con la rivelazione cristiana, giustificabile razionalmente solo per una loro soppressione, o modificazione. Ma ogni arte deve procedere secondo i suoi principi propri, e poiché la scienza della natura, necessario fondamento di possibilità per la soluzione di problemi cosmologici, come quelli discussi, è tale solo in quanto il principio di causalità le conferisce validità scientifica, in relazione all'essenza e al funzionamento del suo oggetto, dunque la ragione naturale dovrà procedere esclusivamente secondo quel principio, per cui qualsiasi effetto è il risultato necessario e adeguato di una causa, e, data la causa, esso deve inevitabilmente seguire. L'A. stabilisce che è questo il principio cardine della metafisica pomponazziana. Nulla si traduce dalla potenza all'atto, se non per mezzo di una causa determinante, e così tutto ciò che è deve risultare dalla presenza di un sostrato i cui mutamenti siano prodotti dalla determinazione di una causa efficiente. Di conseguenza, il mondo stesso, conformemente all'VIII libro della *Fisica* di Aristotele, non può aver avuto un inizio nel tempo, passando dal nulla all'essere: è da sempre, pena l'ammissione che la causa prima sia stata determinata ad agire da qualcos'altro, innescando un regresso all'infinito. Il sistema del mondo non è allora che il fatalistico articolarsi dalla causa prima dei moventi e dei mossi, di cui l'anima dell'uomo, di per sé mortale, è una parte. In questo contesto cosmologico irreprensibile, è il

libero arbitrio a costituire il vero problema. Introdurne la possibilità, implicherebbe l'esistenza di una causa prima seconda, contraddicendo l'VIII libro della *Fisica*, o importando una modificazione degli assiomi aristotelici, per cui Dio agisca in modi diversi in tempi diversi, pur avendo determinato *ab aeterno* il suo piano sul mondo. In tal modo, egli avrebbe appunto determinato dall'eternità alcuni eventi, lasciandone indeterminati degli altri, ascrivibili all'esercizio della volontà da parte dell'uomo. Ma Dio, in quanto causa prima puramente in atto, non può determinare qualcosa che non determinerà: ciò ne importerebbe la potenzialità, implicando un'assurda distinzione tra il suo essere e il suo potere. E allora, «Dio può quello che fa e fa quello che può». Non c'è spazio possibile per l'autodeterminazione dell'uomo. Questi è costretto ad agire nel modo in cui agisce, predestinato al bene o al male, alla salvezza o alla dannazione, senz'alcuna redenzione, o possibilità di riscatto: semplice marionetta di un *ludus Deorum*, ciclicamente destinato a ripetersi, sotto il cielo della Luna.

È dunque nell'ottica di un recupero machiavelliano della libertà che va interpretato il titolo della seconda parte del saggio: «Perché il libero arbitrio non sia spento». Come Pomponazzi, anche Machiavelli, testimone del mutare alterno degli eventi, ha subito la fascinazione filosofica di attribuire la ragione di tutto al fato. Ma è proprio nel *Principe*, osserva l'A., che il segretario fiorentino non è sembrato arrendersi al fiume in piena della fortuna, ritagliando invece una significativa percentuale di spazio per l'esercizio del libero arbitrio dell'uomo; e tuttavia, non senza contraddizione,

secondo l'ipotesi mutuata da Federico Chabod, con cui l'A. tiene faticosamente in piedi la struttura e il significato della seconda parte. In effetti, secondo questa prospettiva storiografica, l'opera di Machiavelli sarebbe attraversata da una contraddizione irrimediabile: quella tra il vario e rovinoso corso della fortuna, e una natura umana, concepita sempre identica, nell'endemica incapacità di far fronte alla mutevolezza dei tempi. Un'analisi critica dei *Ghiribizzi al Soderini* evidenzia appunto la consapevolezza, da parte del Fiorentino, che le diverse azioni talvolta sortiscono, e talvolta nuocciono all'effetto desiderato, a causa della difficoltà, per l'uomo, di conformarsi alle mutate condizioni degli eventi. Così che, solo se esistesse qualcuno tanto saggio da conoscere i tempi e accomodarsi alla loro variabilità, sarebbe possibile una certa realizzazione della libertà. In questo senso, l'interesse per l'azione strategica di Cesare Borgia ne è la prova ulteriore, sebbene anche lui, colto improvvisamente dalla malattia, e persuaso ingenuamente nel sostegno al cardinale Della Rovere, sia costretto alla rovina della sorte. Da questo punto di vista, insomma, gli attori politici dell'opera di Machiavelli non sarebbero diversi dalle marionette del *ludus Deorum* di Pomponazzi. Ed è per evitare una simile conclusione che l'A. ripercorre analiticamente i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*, alla ricerca di dati testuali che garantiscano le condizioni di possibilità per il recupero del libero arbitrio. Se la sua realizzazione è difficile, o impossibile, ai singoli uomini e ai principati, non è però esclusa da Machiavelli nel caso degli ordini e delle istituzioni repubblicane dei *Discorsi*. Il primo libro attesta che le istituzioni pos-

sono, di volta in volta, fare affidamento sulle virtù e le capacità di uomini diversi, adatti a circostanze e tempi diversi. In tal modo, Roma ha potuto sfruttare Fabio Massimo, finché la sua politica attendista nei confronti di Annibale si rivelava adatta alle circostanze, e su Scipione, poi, per avviare una strategia militare che eliminasse definitivamente l'ostacolo. E ancora, è nelle *Istorie fiorentine*, enucleando il modello politico di Michele di Lando, capace di tenere a freno i tumulti della plebe di Firenze, a cui pure era appartenuto, nell'intento di preservare gli ordini e le leggi della città, che si rivela la possibilità per l'uomo di far fronte alle sfide della fortuna, benché ricorrendo all'astuzia e alla sopraffazione violenta, alla simulazione e alla dissimulazione. In ultima analisi, dunque, l'A. sembrerebbe riuscire a tenere insieme, per vie traverse e interessanti, non sempre evidenziate da altri studiosi, natura umana e fortuna, chiarendo che è proprio grazie alla sua natura ferina, simulatrice e dissimulatrice, che si apre per l'uomo la possibilità di conformarsi ai tempi. D'altra parte, nelle battute finali, una serrata trattazione dell'ordine della religione, nei *Discorsi*, ribalta nuovamente la situazione: alcuni uomini verrebbero a coincidere con la funzione assoluta dagli stessi ordini, quasi fossero costretti dal fato a domare gli eventi. Il console Papiro, in occasione di una battaglia contro i Sanniti, nonostante gli auspicii sfavorevoli, sfrutta l'illusione religiosa per convincere l'esercito a combattere, avendo riconosciuto l'opportunità delle circostanze. Ma l'analisi, in conclusione, che l'*animus audax, subdolos* e *varius* dell'uomo machiavelliano, di contro alla fortuna, debba concepirsi

quasi monoliticamente richiede un approfondimento, magari affidato a uno studio ulteriore, da parte dell'A.

Vanni Claves

Giuseppe Muollo, *Ricerca, tutela e restauro. Un lungo impegno per i Beni Culturali in Irpinia*, Editoriale Artemide, Roma, 2019, pp. 237. ISBN 9788875753375.

Ricerca, tutela e restauro. Un lungo impegno per i Beni Culturali è il titolo eloquente scelto da Giuseppe Muollo per ripercorrere il suo personale impegno in oltre quarant'anni di lavoro presso la Soprintendenza per i Beni Architettonici Ambientali e Storico Artistici di Salerno e Avellino.

L'arrivo in Soprintendenza nel dicembre del 1983, pochi anni dopo il terribile terremoto che tanti danni fece in Irpinia, si profilò come un'occasione unica per attuare una conoscenza capillare del territorio – al tempo ancora molto poco conosciuto – partendo da una puntuale attività di catalogazione che ha favorito una maggiore riconsiderazione dell'intero comparto territoriale. La catalogazione, e dunque l'identificazione del patrimonio storico artistico e architettonico, e la ricerca si prospettavano come attività propedeutiche alla conservazione e al restauro, oltre che al recupero e alla ricostruzione dell'identità di un territorio: si trattava, pertanto, di una presa di coscienza dell'importanza dell'attività di salvaguardia come strumento per reiterare la memoria, fortemente messa in pericolo dagli eventi tellurici.

Il volume raccoglie alcuni scritti – scelti tra il gran numero di pubblicazioni a firma dell'A. – apparsi a partire dagli anni Novanta del secolo scorso su riviste, cataloghi, bollettini. Matrice comune dei

saggi è sicuramente l'impegno volto alla valorizzazione dei manufatti e alla loro 'restituzione' alla comunità, consentendo la riappropriazione consapevole del proprio patrimonio. L'attività di progettazione e direzione dei lavori di restauro ha interessato periodi e supporti differenti, che si cercherà in questa sede di ripercorrere. In chiusura, il libro è corredato dell'elenco delle pubblicazioni dell'A., delle sue attività professionali, di docenza e collaborazione con istituti universitari.

I contributi selezionati per il volume permettono di comprendere chiaramente – come peraltro è lecito aspettarsi – che ad essere maggiormente bisognosi di interventi manutentivi e di restauro furono gli edifici religiosi: ne sono chiari esempi, in provincia di Avellino, le chiese del Carmine di Contrada, di San Francesco a Mercogliano, di San Nicola a Gesualdo, di Sant'Ippolito e della Confraternita dell'Immacolata, collocata al terzo livello dello stesso edificio, o ancora di Santa Maria Maggiore di Montecalvo Irpino con l'annessa cappella Carafa. Punto di partenza di ogni disamina è la ricostruzione delle vicende storiche che hanno segnato la vita delle strutture supportate da una sapiente consultazione delle fonti d'archivio. Dagli scritti dell'A. si evince che, ad entusiasmare l'attività di recupero, contribuì la possibilità di poter visualizzare opere fino a quel momento

oggetto di significative trasformazioni o celate dal tempo o dalla inesperienza di precedenti restauri. Un esempio è la riscoperta di dipinti presenti sul tavolato originario del soffitto della chiesa di San Francesco a Mercogliano, realizzato nella prima metà del XVII secolo e successivamente ricoperto da uno spesso strato di vernice verde. Gli studi di Muollo affrontano anche il recupero dell'aula di culto dedicata al vescovo di Mira San Nicola a Gesualdo, costruita probabilmente intorno al XII secolo a ridosso delle mura del castello, che subì nel corso dei secoli effetti devastanti e su cui intervenne la famiglia Gesualdo già nel XVI e XVII secolo, ampliandone le strutture originarie. In quella occasione, l'intento della Soprintendenza fu quello di illustrare l'intero intervento di restauro storico artistico post-sismico dell'apparato decorativo barocco e dei dipinti su tela e tavola. Contestualmente emersero novità in merito alla data e all'esecuzione di alcune delle tele ancora presenti. Di grande interesse risulta, poi, la disamina del restauro dell'ipogeo della chiesa di Sant'Ippolisto ad Atripalda, chiesa che ingloba lo *Specus Martyrum* e parte del *coemeterium* tardoantico della comunità cristiana di *Abellinum*. L'A. ha chiarito come l'edificio, ascrivibile al VI secolo grazie all'epigrafe presente sul sepolcro del levita Romolo, subì nel tempo modifiche e ampliamenti per adattarsi alle mutevoli esigenze funzionali e strutturali, continuando ad essere fruito e ampliato, come nel caso della costruzione della cappella del Tesoro nella prima metà del XVIII secolo, affrescata da Michele Ricciardi. Sia la zona ipogea sia la cappella, fortemente danneggiate dal sisma del 1980, furono interessate da un progetto di consolidamento e di pulitura della su-

perficie pittorica, di cui l'A., coerente al proprio ruolo, riporta in dettaglio le attività eseguite, i materiali impiegati e le soluzioni operate. Un analogo intervento fu effettuato nella Confraternita dell'Immacolata: dopo aver recuperato i manufatti e aver proceduto con lo stacco degli affreschi attribuiti a Ricciardi e alla sua bottega, li si ricollocò su un nuovo supporto. Decisamente interessante risulta il contributo relativo ai restauri condotti nella chiesa di Santa Maria Maggiore di Montecalvo Irpino della prima metà del XV secolo, rimasta chiusa per problemi di ordine finanziario dopo il novembre del 1980 e riaperta al pubblico nel 2002. Un focus particolare merita l'operazione di smontaggio del fonte battesimale, collocato in controfacciata della navata laterale sinistra, costituito da un sarcofago in pietra riutilizzato come vasca poggiante su due capitelli figurati erratici. Il restauro dei capitelli, collocabili cronologicamente nel primo cinquantennio del XII secolo, mise in evidenza l'utilizzo dell'argento per le pupille degli occhi della figura maschile, dei due felini e del serpente, unica testimonianza di una probabile policromia perduta. L'intervento inoltre portò a considerare l'ipotesi di musealizzare i manufatti in considerazione della diversità delle epoche, dotandoli in tal maniera di una migliore conservazione e godibilità.

Tra i molteplici interessi di studio di Giuseppe Muollo, particolare rilevanza hanno assunto la Basilica dell'Annunziata di Prata di Principato Ultra, oggetto di una monografia edita nel 2001, e la *Maestà* di Montevergine, della quale ha curato il recente restauro. In merito alla chiesa costruita nel banco tufaceo, l'A. ha scelto per questa raccolta il saggio presentato al "Salone Internazionale

dell'Arte e del Restauro e della Conservazione dei Beni Culturali e Ambientali", tenutosi nel 2000, con cui affrontò gli interventi che interessarono le superfici pittoriche collocate nell'abside centrale e databili alla seconda metà del XIII secolo, dall'eliminazione dei depositi superficiali al fissaggio della pellicola pittorica, fino alla reintegrazione a velatura e a puntini. Ancora al sito di Prata Principato Ultra dedica un altro intervento, concentrando l'attenzione sugli affreschi del complesso catacombale: il saggio dà conto del delicato e complesso intervento di recupero delle decorazioni che mise in luce piccoli lacerti e frammenti, contribuendo a meglio comprendere l'intero complesso, nel rapporto tra il luogo funerario e la basilica. I nuovi dati emersi aggiunsero significative novità nel campo della pittura campana dal XII al XVI secolo. Riguardo, invece, alla *Maestà* di Montevergine, opera su tavola di Montano d'Arezzo attualmente collocata nella basilica antica del santuario, Muollo seleziona un saggio non solo cruciale sotto il profilo scientifico, ma anche significativo per il profondo coinvolgimento umano alla base del restauro della tavola: «Sono trascorsi tre anni da quando l'abate Beda sommestamente, con il garbo e l'eleganza che gli sono propri, mi chiese durante l'inaugurazione della Mostra sugli ex voto di Montevergine se fosse stato possibile il trasferimento della icona della Maestà nella cappella antica. Senza pensarci due volte gli dissi di sì. Vidi i suoi occhi illuminarsi, capii che si stava realizzando un sogno» (p. 177). Queste accurate parole introducono il lungo progetto di tutela, cominciato nel 1960, dopo che la tavola fu sottoposta a un intervento di restauro nei laboratori di Capodimonte, risultato alquanto invasivo, e fu

ricollocata in chiesa a 20 metri d'altezza, del tutto decontestualizzata dall'ambiente per il quale era stata commissionata da Filippo II d'Angiò. Proprio questi fatti condizionarono il desiderio dell'abate Beda e il coinvolgimento di Giuseppe Muollo. Nel saggio, l'A. ripercorre l'intervento di restauro del luglio del 2011, che portò all'eliminazione preliminare della vernice ossidata, del pigmento nero e della porporina sulla crisografia della Madonna utilizzati durante il restauro effettuato nel 1960. La pulitura della superficie pittorica consentì di far emergere il blu e l'oro delle pieghe del mantello, che ridonarono plasticità alla figura, e alcune integrazioni cromatiche, apportate con la tecnica della velatura, permisero di ricreare l'unità dell'immagine. Allo stesso intervento si deve anche la riscoperta del panno d'onore con croci unite per vertici e stelle a otto punte, del velo bianco come copricapo al di sotto del mantello e della scarpetta rossa del piede sinistro. Non meno significativa risultò, poi, la scelta di ricollocare l'opera nella cappella vecchia, sua sede originaria, ricostituendo il rapporto speciale tra la Vergine e i tanti pellegrini, che tutt'oggi la venerano. Ancora sul patrimonio di Montevergine, Muollo inserisce in questa raccolta di saggi la scheda della *Madonna detta di San Guglielmo*, con una descrizione attenta al dato materiale e compositivo che non trascurava l'inserimento dell'opera nella sua realtà culturale di produzione, assegnata dalla critica intorno alla metà del XIII secolo o agli anni Settanta-Ottanta dello stesso.

Accanto a questi scritti, dedicati a opere medievali, nel volume sono inseriti contributi relativi ad ulteriori attività di progettazione e di restauro di tele dipinte, di sculture lignee o, ancora, di

organi storici, fino a interventi critici su artisti contemporanei, come nel caso di Egidio Iovanna o di Ettore de Conciliis, ben dimostrando la poliedricità non solo della cultura artistica irpina, ma anche delle competenze dell'A. nelle sue azioni di tutela e valorizzazione.

Tutti gli interventi del volume sono accomunati dalla particolare attenzione all'aspetto materiale dei manufatti e dall'impegno della Soprintendenza nell'assicurare al patrimonio culturale una continuità non solo delle qualità formali ma anche culturali, in alcuni casi ancora fortemente avvertite. L'A., delineando una geografia culturale dell'Irpinia, fa ben emergere come in ogni operazione

il fine ultimo sia sempre stato la riappropriazione, da parte delle comunità locali, della propria storia attraverso i manufatti artistici. Il volume, che corona la carriera dell'A., risulta pertanto del tutto attuale per ripensare alla ricchezza culturale e artistica del territorio irpino, spesso oggetto di eventi catastrofici o di incuria, ma per la quale ora di certo non manca una profonda conoscenza.

Veronica De Duonni

Roberto Schiavolin, «*Lo spirito soffia dove vuole*». *Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*, Edizioni Messaggero – Padova / Facoltà teologica del Triveneto, Padova, 2020 (Sophia. Episteme / Studi e ricerche, 21), pp. 1-402. ISBN 9788825046540.

Nel 1938 il gesuita francese Victor Dillard, strenuo oppositore del nazifascismo e destinato a morire nel campo di concentramento di Dachau sette anni dopo, pubblicava il saggio *Au Dieu inconnu* (Beauchesne, Paris), nel quale manifestava le proprie difficoltà ad approssimarsi allo Spirito Santo; incapace di accettarne le rappresentazioni e simbologie troppo materiali, come la colomba o il soffio, consuete nella liturgia e nell'iconografia, dichiarava: «Cerco di afferrarti, di isolarli nel divino in cui sono immerso. Ma la mano tesa non mi riporta nulla, e io cado insensibilmente in ginocchio davanti al Padre, o mi inchino su un Cristo interiore più familiare» (tr. it. di Pietro Crespi, in Bernard Sesboüé, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2012⁴, p. 359). Oltre settant'anni dopo, Aldo Magris riconosce la stessa difficoltà di 'collocazione' e comprensione dello Spirito, datandola addirittura agli anni della formazione del dogma cristiano, nel corso del IV secolo: a suo giudizio, nonostante gli sforzi teologico-speculativi dei Padri della Chiesa, «sembrebbene che proprio la terza sezione del dogma trinitario sia rimasta la più oscura, la più eterogenea rispetto ai paradigmi platonico-aristotelici di base, quasi fosse stata inserita più come ossequio alla tradizio-

ne che non come qualcosa di *pensato davvero a fondo*)» (Aldo Magris, *Lo 'Spirito' e l'eredità dei Greci*, in *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, a cura di M. Pagano, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 156; corsivo mio).

Dillard e Magris, con intenti e linguaggi differenti, danno voce alla stessa problematica, relativa alla difficoltà (anzitutto teologico-esegetica, ma anche semantica) di definire cosa siano lo Spirito e, in senso complessivo, lo spirito *tout-court*: a fare chiarezza sul difficile argomento, senza limitarsi però alle concezioni cristiane, interviene la corposa monografia (circa 400 pagine) «*Lo spirito soffia dove vuole*». *Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica*. Ne è autore Roberto Schiavolin, Dottore di Ricerca presso l'Università di Salerno con una tesi sullo Spirito Santo in Mario Vittorino, recentemente professore a contratto presso l'Università degli Studi di Trieste, e già autore, oltre che di numerosi studi e contributi sulla filosofia tardo-antica, del volume *Mistica e filosofia nel pensiero di Marco Vannini* (Firenze 2019); il testo qui recensito è una rielaborazione della tesi magistrale discussa presso l'Istituto superiore di scienze religiose di Udine.

La ricerca di Schiavolin, preceduta da una stimolante *Prefazione* di Aldo

Magris (pp. 13-20), e articolata poi in tre grandi parti, rispettivamente dedicate a *L'ambiente culturale classico-ellenistico* (pp. 27-111), *Il sincretismo di epoca imperiale* (pp. 113-192), e *Il cristianesimo antico* (pp. 193-302), si estende su un periodo della storia del pensiero eccezionalmente ampio, almeno da Ippocrate (460 a.C.-377 a.C. circa) ad Agostino d'Ipbona (354-430), con precisa trattazione dei tre contesti greco (preponderante), ebraico e latino in cui si situano le 'metamorfosi dello spirito'. Anche il numero di autori direttamente discussi, pressoché completo (mancano forse soltanto gli ultimi neoplatonici, cui si accenna brevemente alle pp. 190-192), ha dello sbalorditivo, ma nel contempo il grande rigore espositivo e sistematico della trattazione scongiura il pericolo che il libro possa essere una semplice, museale rassegna di posizioni e teorie spesso divergenti fra di loro. Quella raccontata dall'autore è, di fatto, la storia di una fondamentale e feconda *translatio* culturale: un elemento della cultura greca, lo *pneuma*, viene ripreso prima dagli autori ebraici, sulla base anzitutto delle consonanze che esso aveva con il biblico *ruah*, e quindi dagli autori cristiani (in Occidente diventando, a cominciare da Seneca, *spiritus*), assumendo alla fine del percorso un significato completamente diverso, basilare per la successiva riflessione teologico-filosofica. A *pneuma/spiritus* accade dunque, sulla base della originaria 'autorizzazione' paolina di *Prima lettera ai Tessalonicesi*, 5, 21 («Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono»), ciò che lo stesso Agostino stigmatizza, in un passo centrale del *De doctrina christiana*, II, 40, 60, nella metafora dell'«Oro degli Egiziani», a sua volta basata sul

noto episodio biblico di *Esodo* 12, 35-36: «Quanto a quelli che si chiamano filosofi, se hanno detto cose vere e compatibili con la nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non le dobbiamo temere ma le dobbiamo rivendicare da loro, quasi non le posseggano legittimamente, per usarle noi» (tr. it. di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1994, p. 163). Il Cristianesimo, dunque, sulla base della superiore verità di cui si sente depositario ('Tutto ciò che è stato detto di vero ci appartiene', diceva Giustino nella sua *Seconda apologia*, 13, 4), favorisce ed attua questa appropriazione di termini e categorie pagane (greche e filosofiche anzitutto) a vantaggio di sé e della propria autocomprensione: nel caso specifico dello spirito, tale *translatio* è ancora più stupefacente per due ordini di motivi.

Il primo è che l'originario termine greco, sorto nella riflessione medica e fisiologica (tratteggiata alle pp. 29-32), era già ambiguo nel suo primitivo contesto culturale: fin da subito duplice, inteso «sia come flusso d'aria sia come flusso vivificante di natura corporea» (p. 29), quindi in autori successivi recepito come respiro o forza vitale di tutti gli esseri animati, subisce una decisiva torsione nello stoicismo (pp. 36-50), venendo identificato da una parte con un dio che è però sempre materiale, e dall'altra con l'anima umana, pure fisica e per di più mortale. Sfuggendo opportunamente a ogni determinismo, Schiavolin illustra bene come, alla luce di questa basilare ambiguità semantica, i pensatori cristiani non abbiano immediatamente tracciato una dottrina dello spirito univoca e fissata, anche tenendo in considerazione il dato, oggettivo e verificabile, che Luca

(pp. 80-83), Paolo (pp. 83-100) e Giovanni (pp. 100-111) presentano di esso tre 'immagini' molto diverse. Del resto, autori particolarmente acuti come Didi-mo il Cieco (p. 245) e Agostino (p. 291) erano ben consci di questa 'pericolosa' polisemia, che è causa delle così diverse teologie della cosiddetta 'Scuola di Alessandria', nella quale «alcuni (...) consideravano [lo *pneuma*] una forza impersonale di Dio (*energheion*), altri (...) [lo] relegavano nella sfera delle creature, altri ancora credevano alla sua divinità» (p. 222).

Ecco quindi, soprattutto nella prima fase della riflessione di area greca, in quel periodo in cui, secondo Étienne Gilson, nella speculazione cristiana «ci si può attendere di tutto» (*La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di Maria Assunta del Torre, La nuova Italia, Firenze 1973, p. 91), il susseguirsi di teorie che le età successive avrebbero ritenuto non ortodosse: dalla *Geistchristologie* che vede nello spirito la natura divina del Cristo, ed è presente ad esempio in Giustino (pp. 203-206), Taziano (pp. 206-209) ed altri, alla teoria di Sinesio di Cirene, che fa dello Spirito la seconda (e non la terza) persona della Trinità, entità femminile che è intermediaria fra il Padre e la Sua Intelligenza (pp. 249-255); passando pure per la teoria materialistica, pesantemente influenzata dallo stoicismo, di Tertulliano (pp. 258-264), o per l'originalissima concezione di Mario Vittorino (pp. 270-283), per il quale lo Spirito, quarto elemento della doppia diade con la quale immagina la Trinità, ha il compito di essere *co-nexio* fra il Padre e il Figlio, ma precede quest'ultimo in quanto conoscenza in atto (e dunque *intelligenza*) che il Padre

ha di sé stesso. La canonizzazione dello Spirito Santo come terza persona della Trinità, allo stesso 'livello ontologico' delle prime due, e l'idea di uno spirito «con caratteristiche quali la trascendenza, l'immaterialità, la razionalità» (p. 25) non erano dunque affatto ovvie nello sviluppo del pensiero cristiano, e solo il genio dei Padri Cappadoci (pp. 247-249) da una parte, e del più volte menzionato Agostino (pp. 288-302) dall'altra, ha portato alla dottrina comunemente accettata, e rarissimamente messa in discussione, nel Medioevo e fino ai nostri giorni. Il testo di Schiavolin ha anzitutto il merito di evidenziare questa peculiarità, e di invitare conseguentemente, esplicando la storicità del dogma e i 'tentennamenti' dei suoi codificatori, a una riflessione sulla stessa fondazione di un credo religioso.

Il secondo e più importante motivo della eccezionalità di questo percorso culturale sta poi nella estrema difficoltà di conciliare questo polisensu originario, comunque legato alla sfera della materialità, con l'idea che la riflessione cristiana deriva dalla Bibbia, e che porta nell'ambito che, appunto, oggi si chiama 'spirituale'. Per quanto concerne l'Antico Testamento, *pneuma* è stata la traduzione, scelta dai Settanta, per *ruah*, parola che ha ancora un senso parzialmente fisico (si pensi alla 'brezza leggera' nella quale, *Primo libro dei Re*, 19, 12-13, Elia 'incontra' Yahweh sul monte Oreb), ma in senso generale indica la modalità «attraverso la quale Dio entra in comunicazione diretta con l'uomo» (p. 52; si potrebbe forse ampliare l'idea di Schiavolin dicendo che la comunicazione diretta è 'con il mondo', dato che già nel secondo versetto del *Genesi* si dice che 'lo spirito di Dio aleggiava sulle acque'). Dal can-

to loro, gli autori neotestamentari hanno cominciato a sostenere una concezione dello spirito del tutto impalpabile e incorporeo, animatore delle prime comunità cristiane, «potente energia proveniente da Dio» (p. 84), ma anche nucleo interiore dell'uomo e sua parte più elevata. È stata dunque la Bibbia, secondo Schiavolin, «a determinare il cambiamento di paradigma nella pneumatologia antica» (p. 305). Questo rivolgimento (o magari questo 'volgersi verso l'alto'), che era già evidente in Filone di Alessandria (pp. 67-74), ha dato origine a un conflitto che ad alcuni è parso irrisolvibile: in particolare ad Origene, che viene descritto da Schiavolin, alle pp. 228-241, come letteralmente tormentato dall'esigenza di giustificare, davanti al pubblico dei pagani colti suoi avversari, una affermazione come quella di Giovanni 4, 24: «Dio è spirito».

Il problema appare assolutamente centrale nella storia della teologia e dell'ontologia cristiana: gli autori dei primi secoli si trovano davanti a un termine (e un significato) cui non vogliono rinunciare, ma che rimanda sempre alla materialità e, in questa dimensione, è già stato peraltro 'applicato' a dio dallo stoicismo (un dio che però, come ben si evidenzia a p. 49, manca di personalità e autocoscienza, a segnare un inconciliabile distacco dalle posizioni dei Padri). Non bisogna peraltro dimenticare che, in tutto il neoplatonismo (e dunque in un'epoca coeva a quella di una riflessione già matura da parte cristiana), i pensatori pagani non abbandoneranno l'idea di uno *pneuma* materiale, che nella loro riflessione diverrà in particolare l'involucro e il 'veicolo' (*ochema*) grazie al quale l'anima immortale può entrare a contatto

con il mondo subllunare; lo *pneuma*, in questo caso, avrà addirittura connotazioni negative, dato che sarà esso ad appesantirsi della materialità nel passaggio (o caduta) dell'anima fra le varie sfere, con la possibilità ventilata da Plotino (pp. 178-180) che un *ochema* troppo contaminato dalla corporeità possa impedire all'anima stessa, dopo la morte del suo corpo, di risalire al cielo, facendola così divenire un demone.

La soluzione al dilemma, rinunciare allo *pneuma/spiritus* o cedere al suo perdurante significato materialistico pagano, sarà quella lungamente preparata dai Padri Greci e poi sistematizzata in Agostino: ovvero quella di servirsi, per attuare la difficile conciliazione, di alcuni caratteri fondamentali (fra i quali naturalmente il dualismo) del platonismo. Esso ha fornito «un'efficace intelaiatura ontologica sulla quale potevano essere innestati, con una certa pertinenza, alcuni nuclei contenutistici di chiara ed esclusiva matrice biblica» (p. 305). Secondo Schiavolin, e la tesi appare pienamente condivisibile, è dunque nell'Accademia, e non nel Liceo o nel Portico, che 'greco', ebraismo e cristianesimo si sono venuti incontro sul tema dello spirito; ciò naturalmente non toglie, come osserva l'A. con garbata ironia, che in alcuni casi siano servite «complicate acrobazie argomentative ed esegetiche per adattare e/o costringere un termine a far parte di un campo semantico per lui assai innaturale» (p. 197).

La 'genealogia dello spirito' (così viene definita a p. 304) dell'A. culmina naturalmente nel più volte ricordato Agostino: Schiavolin segue in generale le ricostruzioni di Agostino Trapè e Manlio Simonetti, ritenendo dunque che

il termine *spiritus* vada a designare, nella riflessione dell'Ipponate, almeno quattro referenti diversi – Dio, la *mens*, l'immaginazione, ed elementi fisici come il principio animatore dei viventi e il vento stesso. Spunti particolarmente interessanti vengono in relazione al secondo e al terzo ambito. Anzitutto l'A. ritiene, soprattutto sulla base del XIV libro del *De Trinitate*, che la *mens*, «vertice noetico dell'anima» (p. 296), sia una sorta di *species* dello *spiritus*, tenendo conto che «omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est» (XIV, 16, 22). Tale interpretazione sarebbe in linea con la tri- o quadripartizione gnoseologica neoplatonica che l'Ipponate, pur senza assoluta precisione, fa già propria, e che sarà poi teorizzata in modo esatto da Boezio nella *Consolatio philosophiae* (V, 4): così rilette, la *mens* agostiniana e l'*intellegentia* boeziana, al culmine della scala conoscitiva, sarebbero il più perfetto mezzo di conoscenza proprio perché avvicinerrebbero l'uomo, a questo punto non solo dal punto di vista gnoseologico, ma anche (per quanto possibile) ontologico, al Dio-*spiritus* (al riguardo si possono vedere le sempreverdi considerazioni di Giulio d'Onofrio, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, altomedievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013, in particolare (pp. 106-113). Per quanto riguarda invece lo *spiritus* come facoltà immaginativa, *phantasia* o *visio spiritualis*, Schiavolin fa anzitutto riferimento all'ultimo libro del *De genesi ad litteram* e al cruciale passo XII, 6, 15: «Tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium

per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur» (ed. J. Zycha – F. Tempsky – G. Freitag, Prag-Wien-Leipzig 1894 [CSEL, 28.1], pp. 386-387). In questo caso, si può forse proporre una interpretazione alternativa rispetto a quella descritta alle pp. 298-300: tenendo conto che in questo caso non si parla in senso generale di *spiritus*, ma di un circostanziato «*spiritus hominis*» con il quale si considerano e afferrano 'oggetti mentali' non direttamente presenti a chi pensa, si può forse pensare, data anche la struttura del passo, che anche qui Agostino stia semplicemente facendo riferimento alla struttura gnoseologica cui si è appena fatto riferimento, che gli serve peraltro per un problema ben specifico (stabilire che tipo di visione abbia avuto Paolo del 'terzo cielo') e in peculiare riferimento alla natura delle *visiones* possibili all'uomo (chi scrive prova ad argomentare questo tema in un contributo su *Prophecy, prophets and the problem of truth in Latin Late Antiquity and the Early Middle Ages*, di prossima pubblicazione per il volume *Prophecy and prophet between 11th and 15th century*, a cura di Anna Rodolfi e Alessandro Palazzo, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2020).

Tenendo conto che Schiavolin non dimentica di considerare, nella propria rassegna, né *La galassia gnostica* (pp. 115-138) né quello che definisce *Il milieu esoterico* (pp. 139-165, con riferimenti alla nozione di *pneuma* nella mantica, negli *Oracoli caldaici*, nell'ermetismo, nella magia e nell'alchimia), si può dire che egli non trascuri alcun aspetto del tema; ed anzi, nelle significative *Conclusioni*, che per ammissione stessa dello studioso (p. 303) si aprono anche a ri-

flessioni teoretiche, egli giunge fino alla filosofia della religione. È in particolare nelle ultime pagine, organizzate in un paragrafo dal suggestivo titolo *Fenomenologia dello Spirito* (pp. 315-331), che l'autore presenta la propria proposta al dibattito teologico; l'intestazione non è naturalmente casuale, dato che, sulla scorta delle interpretazioni di Magris e di Vannini, Schiavolin accenna a una lettura spiritualistico-religiosa del capolavoro hegeliano che è particolarmente funzionale alla sua impostazione (pp. 324-326).

L'idea dello studioso parte da *Genesi* 1, 26; egli, distinguendo l' 'immagine' e la 'somiglianza' (intesa anche, neoplatonicamente, come assimilazione/*omoiosis*) dell'uomo con Dio, ritiene che, mentre il primo termine faccia riferimento al Cristo, il secondo possa designare un processo dinamico di avvicinamento della creatura credente al Creatore, una «progressione spirituale» (p. 316) in cui appunto lo Spirito avrebbe un ruolo centrale. Il cristianesimo ha come elemento centrale la *kenosis* e dunque ritiene che un movimento di Dio verso l'uomo sia già avvenuto; lo Spirito potrebbe quindi, in questa prospettiva, favorire il contatto con Dio e un 'movimento' dell'uomo verso di Lui, senza però che questo significhi una fusione ontologica, un 'assorbimento' o ancora un 'annullamento' (p. 322) mistico dell'inferiore nel superiore. Tale contatto andrebbe quindi considerato «in termini di relazione o, per meglio dire, di comunione tra esseri dotati di autocoscienza» (p. 323); coloro che accettassero questa chiamata diverrebbero 'figli adottivi' del Padre, e sarebbero uniti ad Egli e al Figlio sulla base dello stesso Spirito/Amore che unisce le due persone trinitarie. Nel delineare questa

unione, Schiavolin chiude il volume con una ardita ma efficace immagine: distinguendo lo spirito dato 'verticalmente' da Yahweh ad Adamo, e quello almeno in parte 'orizzontale' che dal Cristo incarnato va ai suoi discepoli e alla Chiesa, l'A. pensa che questa doppia «tangenza fra le due dimensioni», e dunque fra uomo e Dio, possa essere immaginata come «cruciforme» (p. 329) e riassumere in sé l'intera storia della salvezza cristiana.

La menzione di Wolfhar Pannenberg (1928-2014) e Sergej N. Bulgakov (1871-1944), citati alle pp. 314-315 quali teologi novecenteschi maggiormente impegnati in una connotazione dello Spirito, è un primo sostegno a questa tesi che per ora resta un accenno, ma che può aprire suggestive prospettive che vadano oltre la solida matrice storica di «*Lo spirito soffia dove vuole*», volume che, per la sua sistematicità, può forse essere considerato un manuale di pneumatologia dell'epoca d'oro di questa 'disciplina', ovvero l'Età imperiale e in generale il tardo Antico.

Renato de Filippis

Maria Luisa Ceccarelli Lemut – Stefano Sodi, *I canonici della cattedrale pisana. Genesi e sviluppo dell'istituzione canonica sino alla fine del Duecento*, ETS, Pisa, 2018 (Vos estis templum Dei vivi. Studi di storia della Chiesa, 8), pp. 98. ISBN 9788846751201.

Lo studio delle istituzioni ecclesiastiche è di certo un campo di indagine tra i più battuti dalla storiografia medievistica, e non solo. Si pensi all'immane bibliografia stratificatasi in seguito alle diverse indagini dedicate al papato, al cardinalato, all'episcopato, alla diocesi, alla pieve, alla parrocchia e così via. Questo però non significa che la ricerca sulle istituzioni ecclesiastiche sia ormai satura, anzi restano ancora ampi campi meritevoli di esame. Uno di questi è certamente relativo ai capitoli delle cattedrali. Come ha recentemente messo in evidenza Andrea Tilatti nel suo saggio *Capitoli e canonici. Esempi e riflessioni* nel terzo volume frutto della vasta ricerca su *La mobilità sociale nel medioevo italiano*, dedicato proprio a *Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)*, l'indagine sui capitoli cattedrali nella storiografia italiana ha caratteristiche quasi "dicotomiche": se da un lato alcuni studiosi, come Marino Berengo, hanno sottolineato la penuria di ricerche in questo senso, all'opposto altri, ad esempio Pascal Montaubin, hanno evidenziato l'abbondanza di analisi sul mondo canonico italiano, pur ammettendo una profonda disparità di produzione in base ai contesti regionali e una preponderanza di lavori di stampo strettamente localistico. D'altronde, come rilevato da Emanuele Curzel nella sua ampia ricerca *I canonici*

e il *Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, la storiografia italiana non ha ignorato del tutto l'istituzione capitolare ma se n'è occupata in maniera funzionale ad altri scopi e obiettivi di ricerca: «ai capitoli si fa cenno, generalmente, mentre si parla d'altro, così che l'istituzione in sé viene illuminata, semmai, di luce riflessa» (Curzel, p. 17).

Questa lunga premessa mi è parsa doverosa per sottolineare il valore dell'opera di Maria Luisa Ceccarelli Lemut e Stefano Sodi, ottavo volume della collana Vos estis templum Dei vivi. *Studi di storia della Chiesa*, diretta dai due Autori, da tempo impegnati insieme, singolarmente o con altri studiosi, in indagini di storia ecclesiastica, principalmente pisana.

Pur nell'esiguità di pagine del volume, che trova ragione nell'espreso intento di fornire «un primo strumento di sintesi delle vicende dell'istituzione canonica sino alla fine del XIII secolo» (p. 7), grazie a un esame della documentazione edita e inedita gli Autori riescono a delineare un buon quadro del Capitolo pisano, agile ma esauriente dal punto di vista delle tematiche, affrontate in cinque capitoli (oltre le conclusioni), unendo, dove possibile, a un tracciato giuridico-istituzionale qualche dato prosopografico, tanto caro alla storiografia dei paesi d'Oltralpe.

L'indagine muove dalle origini dell'istituzione capitolare o meglio dalle prime testimonianze giunteci del collegio canonico, la cui esistenza è ricondotta, fin dai tempi del vescovo Zenobio (930-954), all'episcopato di Giovanni II (826-858), il quale, peraltro, aveva partecipato alla sinodo di Roma dell'826 dove i ranghi ecclesiastici, recependo le conclusioni del concilio di Aquisgrana dell'816, avevano manifestato la necessità di istituire la vita in comune dei chierici della cattedrale (p. 11). Particolare rilevanza assume la ratifica nel dicembre 930 del vescovo Zenobio delle donazioni effettuate dai presuli Teoderico (907-910) e Vuolfgherio (927) riguardo alcune proprietà rurali, in quanto, secondo gli Autori, ciò prova la raggiunta autonomia patrimoniale dei canonici, ovvero la separazione della loro mensa da quella del vescovo, in assonanza con quanto avvenuto anche in altri centri toscani.

Tra IX e X secolo, perciò, venne formandosi e definendosi la congregazione che riuniva i chierici che operavano nella cattedrale e affiancavano/assistevano il vescovo, le cui prime tracce si rinvennero già nella documentazione dell'VIII secolo, in riferimento alle menzioni di arcipresbiteri e arcidiaconi. Ad essi si aggiunsero ulteriori figure, quali il visdomino, il cantore, il custode e il primicerio; dignità queste che, con l'eccezione dell'arciprete, scomparvero tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo (p. 18), per poi ricomparire, almeno per quanto riguarda il primicerio, solo agli inizi del XIV secolo (p. 20).

A partire dalla fine del X secolo, dalla documentazione è possibile ricostruire la formazione del patrimonio capitolare e anche la composizione del collegio, sulla

quale nel 1014 intervenne lo stesso imperatore Enrico II, dichiarando che il numero dei canonici non era alterabile dal presule pisano (p. 15).

Gli Autori, quindi, si concentrano sulle diverse testimonianze relative al numero dei membri del collegio, ricostruibile grazie alle sottoscrizioni di diversi documenti, in particolare in occasione di variazioni che causarono screzi in seno alle istituzioni diocesane: infatti, alla fine del XII secolo, approfittando dell'assenza del vescovo Ubaldo, i religiosi, ridotti a soli dodici membri, nominarono ben nove nuovi confratelli, suscitando così l'indignazione del presule, che, da tale procedura, ritenne derivare un danno alla sua autorità. Tuttavia, in questa occasione la bilancia pendé a favore dei canonici, che infatti ottennero la conferma episcopale delle elezioni. Quindi, dopo il 1217, data in cui Onorio III fermò a sedici il numero dei membri del capitolo, tale soglia sarebbe rimasta costante fino al 1312 (p. 20).

Rilevante anche da un punto di vista topografico risulta la proposta avanzata da Ceccarelli Lemut e Sodi, al momento ancora in attesa di una conferma archeologica, di individuare la residenza comune dei canonici nei pressi dello *hospitale* gestito dai canonici, sito sul lato occidentale dello sbocco di via S. Maria in Piazza del Duomo. I due studiosi, infatti, hanno ritenuto non soddisfacente la tradizionale collocazione che voleva l'edificio sito lungo il lato meridionale del Duomo stesso (p. 17). Inoltre, secondo gli Autori, dopo il 1213, quando ai canonici venne ordinato di abbandonare la loro vecchia sede, essi trovarono definitiva dimora nella struttura oggi occupata dal Museo dell'Opera del Duomo (p.

24). Va detto, comunque, che altri studiosi, come Mauro Ronzani, hanno ritenuto maggiormente verosimile un trasferimento dei canonici nel predetto *hospitale* di loro pertinenza.

A partire dalla fine del XIII secolo è possibile rintracciare nella documentazione quegli obblighi imposti ai canonici che definivano la posizione dei religiosi nei confronti dell'arcivescovo pisano, oggetto di una oscillante dialettica, ovviamente non esclusiva del caso pisano. Essenzialmente, i canonici erano soggetti alla prestazione di un giuramento d'obbedienza nei confronti del presule, all'obbligo di residenza e alla rinuncia a qualsiasi beneficio con cura d'anime, tema quest'ultimo particolarmente sentito e oggetto di lunghe discussioni e contrasti a partire almeno dalla seconda metà del XIII secolo, quando, per motivi probabilmente contingenti, la norma venne ritenuta inadeguata. Anche a Pisa, a parere di Ceccarelli Lemut e di Sodi, la divisione della massa comune capitolare in prebende individuali dovette verificarsi, secondo l'usuale diffusione di questo fenomeno, tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo (p. 21). Il conferimento della prebenda, che infine minò il rispetto della vita comune, assicurò ai canonici, come ha ben illustrato Tilatti nel suo saggio precedentemente citato, uno *status* privilegiato da un punto di vista istituzionale, politico e religioso, derivandone lustro sociale e benessere economico. Dal termine del XIII secolo si diffuse sempre più il fenomeno dell'accumulo di benefici, principalmente a causa di un massiccio intervento dei pontefici (che emerge nettamente durante il papato di Bonifacio VIII) o dei suoi legati a favore di individui di fiducia. A queste

decisioni, spesso ritenute intromissioni illegittime e lesive dei diritti del capitolo, i canonici si opposero strenuamente. Particolarmente interessante a riguardo, il caso ben messo in evidenza nel testo del canonico Teperto, camerlengo e procuratore del collegio capitolare, che, nel 1229, si appellò al pontefice contro la nomina canonica del chierico Guarnieri, sia perché non vi era alcun canonicato vacante sia per l'assoluta inidoneità del prescelto, il quale era *ydiota* e *ignarus divinatorum officiorum*, provenendo da una Chiesa, quella milanese, dove vigeva un rito del tutto diverso dalla liturgia officiata a Pisa (p. 31).

I contrasti aumentano sistematicamente nel corso del secolo XIII fino a raggiungere la massima intensità nell'ultimo quarto. In questo contesto emerge per la sua complessità il caso di Galgano da Sala, *scriptor domini pape* e già cappellano del cardinale Ottobono Fieschi (futuro papa Adriano V). Egli risulta canonico pisano in una lettera pontificia del 1280, benché non avesse a disposizione la relativa prebenda. Sei anni dopo Onorio IV chiese che gli fosse affidato il primo beneficio prebendato vacante, anche se già godeva di diversi canonicati e dei cespiti derivanti nelle diocesi di Lucca, di Luni e di Massa. Tra l'altro, Galgano venne esentato dalla rinuncia dei benefici e delle cariche detenute in queste ultime due diocesi. Come detto, la sua immissione nel canonicato pisano suscitò le proteste dei membri del collegio, che però non riuscirono a impedirlo. Comunque, è possibile che Galgano avesse dimostrato qualche qualità se nella documentazione degli anni 1290-1291 risulta ricoprire l'incarico di camerlengo del capitolo (pp. 34-35).

Gli studiosi, quindi, analizzano il fenomeno dell'accumulo di benefici, in particolare quelli insistenti nei luoghi intorno ai quali si coagulavano gli interessi dei canonici. Si trattava per lo più di pievi, come quella di Calci, dove sorgeva una residenza fortificata dei presuli pisani, i cui pievani erano scelti tra i membri del capitolo (p. 44), ma anche di chiese extradiocesane, quale S. Nicola di Torre Pagana presso le mura di Benevento (p. 49). Alcuni enti sembrano entrare nel monopolio di particolari famiglie, come la pieve di San Casciano nel Valdarno, alla quale furono preposti soprattutto religiosi membri della casata dei da San Casciano Lanfranchi (p. 45).

In ogni analisi riguardante la composizione di un collegio capitolare risulta indispensabile un'indagine sulle origini dei suoi membri. Per quanto riguarda l'istituzione pisana, solo dal XII secolo la natura e la quantità della documentazione consente a Ceccarelli Lemut e Sodi di procedere, in qualche caso, a tale approfondimento. Se alcuni dei membri discendevano da casate originarie di altri centri, è ovvio che parte consistente dei religiosi proveniva da eminenti famiglie cittadine o dell'immediato circondario extraurbano (pp. 52-53). Particolare rilevanza ebbero i citati da San Casciano Lanfranchi o i Visconti, cui appartenne il presbitero Federico Ricoveranza, prima pievano di Vicopisano (altro territorio sul quale i presuli pisani esercitano diritti signorili) e poi assunto alla cattedra arcivescovile nel 1253. Della stessa famiglia fu esponente Ranieri Manzola, nipote del Ricoveranza e da questi nominato canonico, il quale ricoprì innumerevoli incarichi: verosimilmente, tra il novembre e il dicembre 1277 fu vicario generale

della Chiesa pisana durante la vacanza episcopale; nel 1285 era al servizio di Gerardo Bianchi, legato papale nel regno di Sicilia; almeno dal 1289 fu membro del capitolo nella cattedrale di Beauvais e arcidiacono di Tonnerre in Borgogna; divenuto rettore del ducato di Spoleto e della Sabina, nel 1291 rifiutò la carica episcopale nella diocesi di Feltre-Belluno (pp. 50-51).

Ranieri Manzola è solo uno dei molteplici esempi di canonici pisani passati al servizio della curia papale, i quali raggiunsero i vertici della struttura ecclesiastica, riuscendo a imbastire una efficace rete relazionale che, in ultima analisi, si rivelò proficua per l'intero corpo religioso pisano. È questo anche il caso di Uberto, che nel suo percorso religioso fu chierico, suddiacono e diacono, quindi, almeno dal 1126, cardinale presbitero di S. Clemente, per essere infine nominato arcivescovo di Pisa da Innocenzo II. A lui, verosimilmente, si deve la nomina a visdomino di Bernardo, divenuto poi monaco cistercense a Clairvaux, quindi abate dell'abbazia dei SS. Vincenzo e Anastasio alle Tre Fontane alle porte di Roma e infine papa, nel 1145, col nome di Eugenio III (pp. 54-55).

Come anticipato, di certo non mancarono i contrasti tra il presule pisano e il suo capitolo, i cui membri, nel 1240, arrivarono addirittura a boicottare la sinodo arcidiocesana (p. 61). In merito alla dialettica tra canonici e vescovi, interpretata alla luce del più ampio quadro politico-religioso del tempo, merita attenzione l'istituzione, nel 1092, di una canonica dedicata ai SS. Filippo, Jacopo e Bartolomeo sita nella *silva Tumulus*. L'ente venne fondato da alcuni membri del collegio capitolare a favore dell'anima

dell'imperatore Enrico IV. A parere degli Autori, l'operazione si sarebbe chiaramente opposta alla decisione, presa nel 1084 dal vescovo Gherardo, di erigere un monastero benedettino nella medesima località: in sostanza i canonici avrebbero contrapposto il proprio potere e la propria volontà, peraltro legittimata da riferimento alla persona dell'imperatore, a quelli del presule pisano, rappresentato da Daiberto, acceso fautore della fazione papale durante lo scontro con il sovrano germanico. Secondo l'interpretazione – politica ed ecclesiologica – di Ceccarelli Lemut e di Sodi, «il richiamo a Enrico IV, ancora in lotta con il papato, induce a vedere in quei canonici un atteggiamento antiriformatore, mentre Daiberto si era già dimostrato chiaramente uno strenuo fautore della riforma ecclesiastica» (p. 60), pur essendo stato egli stesso messo sotto accusa per simonia.

L'animosità dei canonici non si indirizzò solo contro l'ordinario locale ma anche verso tutti quegli enti che, soprattutto dalla metà del XII secolo, iniziarono a contendere loro le funzioni e le giurisdizioni che il capitolo vantava in area suburbana. Ad esempio, tra il 1151 e il 1158 un'accesa diatriba riguardante i diritti di sepoltura oppose i membri del collegio ai monasteri di S. Paolo a Ripa d'Arno, di S. Vito e di S. Stefano Oltr'Oszeri; alla fine si giunse a un accordo che vide le comunità monastiche ottenere il diritto di tumulazione per coloro che ne avessero fatto richiesta e, nel contempo, riconoscere alla cattedrale la medesima prerogativa, nonché il versamento di una quota delle offerte funebri (p. 62).

Particolare attenzione Ceccarelli Lemut e Sodi dedicano al capitolo cattedrale quale centro culturale e alla formazione

dei canonici, tra i cui membri, soprattutto a partire dalla fine dell'XI secolo, spiccano individui attivi in particolare nella produzione storiografica volta a celebrare non solo la Chiesa pisana ma l'intera città. Un esempio eccellente è offerto da Enrico da Pisa, canonico della cattedrale e pievano di Calci, autore del *Liber Maiorichinus*, famoso poema in esametri dattilici d'ispirazione virgiliana nel quale si narra della spedizione alle isole Baleari del 1113-1115, guidata dal vescovo Pietro, al quale lo stesso religioso partecipò. Tale opera è solo una delle tante redatte da membri del capitolo pisano; a essa possono affiancarsi i *Gesta triumphalia*, testo in prosa che ricorda, tra l'altro, il contributo della città toscana alla prima Crociata, o il *Liber Guidonis*, una compilazione di testi storici e geografici ultimata tra il 1118 e il 1119 e attribuibile al diacono Guido, anch'egli partecipe all'impresa delle Baleari (pp. 68-70).

Per tale produzione letteraria era ovviamente necessaria una valida formazione culturale, forse solo in parte acquisibile presso la scuola cattedrale. Infatti, innumerevoli sono le testimonianze, databili già al XII secolo, relative agli studi di canonici presso centri culturali di assoluto prestigio; ad esempio Benincasa, autore della *Vita* di S. Ranieri e (anti)arcivescovo tra il 1167 e il 1170, trascorse tre anni a Parigi; il diacono Ugo, invece, studiò diritto canonico e civile a Bologna, quindi, dal 1233 si recò a Parigi per studiare teologia (pp. 71-72). Infine, un breve spazio è dedicato alle biblioteche private di alcuni canonici, conosciute soprattutto grazie ad atti testamentari o a inventari. Si tratta, a volte, di raccolte librerie di assoluta rilevanza, sia per la quantità dei volumi sia per la

loro varietà, come nel caso della biblioteca dell'arciprete Jacopo di Ventura: un inventario dei beni del religioso, redatto nel 1300, elenca ben 172 volumi che spaziano dalla teologia al diritto, dai classici alle scienze mediche e astronomiche, non tralasciando una versione latina del Corano, a indizio sia della molteplicità di interessi del religioso sia delle sue disponibilità economiche. Con il testamento redatto nel 1298, lo stesso arciprete aveva disposto che una discreta quantità di volumi andasse a persone e religiosi sia pisani sia esterni alla città. È interessante notare, inoltre, che solo una parte dei libri fu donata: infatti, il religioso prevede che il resto della biblioteca fosse venduta e il ricavato donato ai poveri (pp. 74-75).

In sintesi, il volume di Ceccarelli Lemut e Sodi offre uno schizzo rapido, ma

chiaro e intelligente, dei principali campi d'indagine riguardanti origini, composizione e sviluppi del capitolo cattedrale di Pisa, dalle prime testimonianze nell'alto medioevo fino al 1300. Benché alcuni temi, quali l'accumulo di benefici e la formazione culturale dei canonici, siano ripresi in sezioni diverse del volume, ciò non inficia la struttura complessiva dell'intera esposizione. Infine, non può che condividersi l'intento, e insieme l'auspicio, degli Autori di «stimolare ulteriori approfondimenti non solo in sede locale ma anche nel più vasto contesto italiano» (p. 7).

Mario Loffredo

Rassegne



Schola Salernitana – Annali, XXV (2020)

www.scholasalernitana.unisa.it

Università degli Studi di Salerno

www.scholasalernitana.unisa.it

L'eredità di Giustiniano. L'ultima guerra dell'Italia romana (Pisa, Scuola Normale Superiore, 23-24 ottobre 2019).

L'eredità di Giustiniano. L'ultima guerra dell'Italia romana è il titolo del convegno organizzato da Hendrik W. Dey e Fabrizio Oppedisano svoltosi tra il 23 e il 24 ottobre 2019 nella prestigiosa cornice della Scuola Normale Superiore di Pisa. Il convegno ha avuto come snodo principale il periodo della guerra greco gotica e le sue conseguenze, anni a cui si lega inesorabilmente la figura di Giustiniano. Una fase questa considerata notoriamente di crisi traumatica per l'Italia e più in generale per l'Europa mediterranea. In questo incontro di studi si è però cercato di superare la drammatizzazione storiografica tradizionale di questo intervallo cronologico per indagarne ed esaltarne le sue meccaniche di dinamica trasformazione. Il titolo inoltre suggerisce che, almeno sino al periodo del regno ostrogoto in Italia, nonostante gli ovvi mutamenti apportati dalla presenza della compagine etnica nuova, si potesse parlare ancora lecitamente di una Italia romana che resterà però inesorabilmente scalfita dalle vicende legate alla guerra.

Direttamente connessa a tematiche belliche è stata la relazione di Federico Marazzi, che ha trattato gli sviluppi geopolitici del conflitto greco gotico al fine di delineare al meglio gli obiettivi delle fazioni coinvolte, precisando inoltre come, nonostante il permanere di uno stato di ostilità dichiarata, le parti in causa non abbiano rinunciato a trattare tra loro per

trovare soluzioni alternative al conflitto. Marazzi nella sua relazione ha poi posto l'accento sul ruolo avuto dai Franchi e la loro azione diplomatica e militare durante gli eventi bellici, cui attribuisce una maggiore consapevolezza e consistenza, in un quadro politico di maggior ampiezza che vede da una prospettiva diversa la discesa dei Longobardi in Italia.

Aspetti monetari ed economici sono invece al centro dell'intervento di Ermanno Arslan riguardante l'emissione e la circolazione monetaria a partire sin dalla fine dell'impero, con Odoacre e successivamente gli Ostrogoti, fino ad arrivare ai Longobardi, con la circolazione monetaria legata alle vicende politiche e belliche della Penisola. Arslan analizza i fenomeni di delega della sovranità monetaria, l'involuzione delle emissioni e la coniazione di nominali inferiori tra V e VI secolo, arrivando a trattare infine la creazione di un'area cuscinetto monetaria in frapposizione tra Franchi e Bizantini.

Salvatore Cosentino, seppur da una prospettiva diversa, al pari di Arslan, nella sua relazione ha trattato argomenti di natura economica ricostruendo, a partire dal VI secolo, lo sviluppo di complessi equilibri economici dal quale è possibile desumere una situazione meno drammatica di quella tradizionalmente ipotizzata. Argomento centrale nella sua relazione sono i rapporti vigenti tra potere pubblico e vie commerciali. Lo studioso, attraverso

lo studio storico delle anfore da trasporto, ha definito le reti di scambio e i canali di traffico dei beni provenienti dall'Oriente. In particolar modo Cosentino si è soffermato ad analizzare la capacità dell'annona tardoantica di incidere sulle dinamiche economiche e le relazioni tra apparato statale e reti private. Lo studioso ha inoltre focalizzato la sua attenzione sulle dinamiche di approvvigionamento legate allo spostamento degli eserciti e le normative che le regolamentavano.

Flavia Frauzel ha offerto uno spaccato sulla presenza ostrogota in Italia, analizzata nel periodo della guerra greco-gotica e in quello successivo, attraverso lo studio di materiali epigrafici prevalentemente di VI secolo. La studiosa ha evidenziato come la documentazione epigrafica di questo periodo, seppur in numero ridotto, a causa del diradarsi delle testimonianze, lasci intravedere processi di familiarità tra Goti e Longobardi, e come inoltre, grazie all'analisi dell'onomastica, sia possibile scorgere fenomeni di persistenza ostrogota nella penisola italiana ben oltre la fine del loro regno.

Legato al mondo delle donne è invece il resoconto offerto da Cristina La Rocca che analizza questioni di genere connesse alla gestione di beni di proprietà femminile. La studiosa esamina dunque le difficoltà delle donne connesse alla tutela e alla conservazione dei propri beni, dinamiche che, attraverso fenomeni di donazione e confluenza di beni privati nel patrimonio ecclesiastico, vedono il forte coinvolgimento della Chiesa che si pone a difesa e protezione di queste donne. Tali fenomeni prendono forma in una fase, quella immediatamente successiva alla guerra greco-gotica, di forte riassetto sociale che vede tra le tante con-

seguenze un mutamento della valutazione del ruolo materno e quello vedovile.

Una buona parte delle relazioni ha riguardato le città e il territorio italico al fine di comprenderne i cambiamenti urbanistici e topografici a seguito della guerra. Neil Christie nel suo lavoro ha difatti cercato di decifrare i mutamenti cui vanno incontro i centri urbani nel VI secolo a seguito dell'impatto con il conflitto greco-gotico. Nella sua trattazione Christie ha indagato la reale entità delle conseguenze di tali eventi bellici sulle strutture urbane, arrivando finanche a chiedersi se, sul finire del VI secolo, molte di queste città possano considerarsi davvero urbane oppure siano avvicinati più a basi militari fortificate.

La relazione di Enrico Cirelli ha posto anch'essa al centro gli spazi urbani. In particolar modo lo studioso si è soffermato su Ravenna, centro del quale ha esaminato i cambiamenti urbanistici. Successivamente Cirelli, attraverso l'analisi della distribuzione e delle tipologie ceramiche da trasporto, ha messo in luce l'inserimento delle città adriatiche nelle reti commerciali marittime, evidenziandone così la vitalità economica e quella urbana nel dopoguerra, evidente dal ripristino di alcune infrastrutture.

Hendrik W. Dey ha invece approfondito tematiche riguardanti la città di Roma, nelle fasi precedenti e successive la guerra greco-gotica, al fine di valutarne i mutamenti. Lo studioso ha evidenziato come Roma non sembrerebbe subire interventi di ripristino e restauro rilevanti durante il regno ostrogoto, in quanto le operazioni strutturali sull'Urbe effettuate sotto Teoderico risulterebbero essere ingigantite dalla propaganda di corte. Dey ha analizzato gli interventi della fase

successiva il conflitto, dove emergerebbe una collaborazione tra autorità ecclesiastiche e imperiali al fine di risollevarne una Roma in declino nel tardo VI secolo.

Vincenzo Fiocchi Nicolai ha poi spostato la discussione sulle aree del suburbio romano. Lo studioso ha evidenziato i danni causati dalla guerra sui santuari martiriali suburbani della città di Roma, privando però di carattere ideologico e di avversione religiosa le devastazioni attuate da parte dei Goti che sarebbero da collegare principalmente a dinamiche di bottino. Fiocchi Nicolai ha inoltre esposto le attività di ripristino di questi santuari martiriali ed i diffusi interventi di restauro operati dai papi. Lo studioso ha sottolineato come tali santuari, nonostante i danni causati dalla guerra, ebbero una decisa continuità d'uso e come, sotto l'egida papale, si sia addirittura verificato un deciso incremento di questi luoghi devozionali.

Lucrezia Spera, partendo dalle testimonianze letterarie di Procopio, ha poi affrontato tematiche riguardanti la viabilità durante la guerra greco-gotica. La studiosa ha evidenziato come il conflitto descritto da Procopio sia stato caratterizzato da un'elevata mobilità attraverso vie di collegamento marittime e la rete di comunicazione stradale. Quest'ultima, nonostante una nuova gerarchizzazione viaria e alcune disattivazioni e nuove percorrenze, sembra subire pochi cambiamenti, al contrario delle strutture del *cursus publicus* che, contrariamente e in contrasto con la continuità di utilizzo di gran parte della rete viaria romana nel VI secolo, mostrerebbero un progressivo sfaldamento e declino.

Kristina Sessa si è poi occupata di descrivere nella sua relazione la situazione

vigente nella penisola italiana a seguito della guerra greco-gotica, fase che vide in atto su questo territorio notevoli fenomeni di sfollamento, spostamento e ritorno, con le conseguenti problematiche legate alle proprietà e all'amministrazione provinciale. Viene quindi esaminata dalla studiosa come questi processi abbiano creato un nuovo insieme di situazioni patrimoniali ed economiche legate alla riorganizzazione amministrativa delle reti provinciali della penisola. Elementi centrali della relazione di Kristina Sessa sono le petizioni papali, la *Pragmatica Sanctio* e la sua formazione che risponderebbe ad una pluralità di interessi e non solo esclusivamente a quelli del firmatario. Concernente invece tematiche di natura giuridica, la relazione di Luca Loschiavo ha analizzato l'evoluzione e le sorti della legislazione giustiniana in Occidente. Lo studioso ha proposto nel suo intervento una prospettiva nuova che attribuisce la ripresa dell'ordinamento giuridico giustiniano al medioevo maturo, dopo cinquecento anni di ipotetico oblio, all'azione conservativa svolta da diversi propulsori che hanno avuto in Roma pontificia il proprio epicentro piuttosto che ad una serie di eventi di natura miracolosa.

Impernata su argomenti legati agli avanzamenti della tecnica è invece la relazione di Paolo Squatriti che ha indagato il rapporto vigente tra tecnologia e società nel VI secolo. Lo studioso si è soffermato in particolar modo sugli aspetti tecnici dell'aratro, focalizzandosi sul vomere, analizzandone il mito ingigantito e sottolineando come l'enfasi posta sullo sviluppo di tecnologie meccaniche, di indubbia importanza, abbia però fatto passare in secondo piano fattori come le innovazioni biologiche

(ad esempio la coltivazione di sorgo e segale o l'allevamento di nuove razze di bovini), elementi questi che ebbero un impatto rilevante sulle produzioni sia prima che dopo la guerra greco-gotica.

Di carattere antropologico è il resoconto offerto da Irene Barbiera, soffermatasi ad indagare lo stato di salute generale della popolazione sopravvissuta agli eventi del conflitto greco gotico al fine di comprenderne i regimi di mortalità. La relazione mostra come le percentuali di decesso vedano in questo periodo un forte aumento, nonostante venga evidenziato, attraverso analisi osteologiche e fattori come la statura e lo smalto dentario, un miglioramento dei regimi alimentari. Tale contrasto ha portato poi ad attribuire l'aumento di mortalità a fattori esterni, probabilmente di carattere epidemiologico, più che a cause interne.

Una parte di interventi ha riguardato infine il senato romano e le istituzioni politiche amministrative della Penisola a cavallo tra l'Italia ostrogota e il periodo successivo la guerra. Rita Lizzi Testa nel suo intervento ha esposto in un primo momento le relazioni intercorrenti tra la corte ostrogota e quella di Costantinopoli cui è seguita una valutazione delle ripercussioni della crisi internazionale sui rapporti tra vescovi, senato e re goti. Tali tematiche si intrecciano con l'analisi delle ingerenze sulla elezione vescovile a Roma, con la rivendicazione di potestà giudiziale del papato su territori come l'*Illyricum* e con la disamina della composizione delle ambascerie inviate in Oriente.

Fabrizio Oppedisano ha invece incentrato il suo intervento sulle dinamiche che hanno portato allo svuotamento del potere del senato romano e alla sua estinzione, con le élites senatoriali coinvolte

in quella che è possibile definire una vera e propria 'diaspora'. Oppedisano nel corso della sua discussione ha spiegato come la guerra greco-gotica sia stata un momento di netta cesura per il senato romano che, a seguito di essa, andò incontro ad un inesorabile esaurimento nonostante la volontà giustiniana di ridare nuovamente vigore all'assemblea senatoriale per motivi di carattere ideologico.

Ignazio Tantillo ha chiuso la due giorni di convegno passando in rassegna la corte ostrogota di Ravenna sotto Teoderico, cercando di indagare quanto romana fosse in realtà la corte amala ed evidenziandone analogie e differenze con quella imperiale. Tantillo ha rilevato come la corte ostrogota, pur mostrando una generale continuità con quella imperiale attraverso la composizione dei quadri amministrativi e la perpetuazione di alcuni cerimoniali, vide diverse innovazioni, tra le quali una diversa impostazione dei rapporti con l'esterno e la predominanza del comparto militare, fattori che permettono di equiparare in misura maggiore la corte amala anche a quella merovingia o visigota.

Le conclusioni sono state affidate ad Andrea Giardina, che ha chiuso l'incontro sottolineando come ad accomunare gli interventi sia stata la tendenza a mettere in luce l'alternanza in questa fase cronologica di accelerazioni e rallentamenti dei processi storici che hanno coinvolto le varie tematiche. A seguire Giardina, oltre ad aver ribadito l'importanza e il valore che può avere l'apparato statale nella realtà sociale, ha evidenziato la centralità avuta in questo convegno dalla storia politica, in passato per troppo tempo messa in secondo piano dalla storiografia e dagli studiosi della tardo antichità

per i quali lo studio delle amministrazioni e delle istituzioni risultava essere una storia residuale e poco suggestiva.

Il convegno ha quindi offerto un'ampia visione del periodo della guerra greco-gotica e delle 'eredità' di Giustiniano, con uno spettro di indagine allargato in grado di spaziare dal IV-V secolo fino all'VIII-IX. L'incontro di studi ha inoltre proposto un'ampia osservazione della fase in oggetto analizzandone tematiche politiche, economiche, istituzionali, diplomatiche, militari, monetarie, sociali, tecnico agrarie, giuridiche, epigrafiche, demografico antropologiche, urbane, topografiche e religiose. I vari interventi, nonostante riguardassero un periodo particolarmente difficile da interpretare data la mole di problematiche controverse che si sovrappongono tra loro e l'endemica scarsità di fonti, hanno però fornito un quadro quantomeno più chiaro dell'impatto avuto dalle politiche di Giustiniano e i conseguenti cambiamenti che coinvolsero la *Romanitas* prima e dopo la guerra greco-gotica.

Quello che emerge è uno scenario complesso della penisola italica a seguito del conflitto, in conseguenza del quale alcuni elementi come quello politico istituzionale e culturale romano vanno verso un ineluttabile declino mentre altri settori come quello socio economico riescono ad adattarsi e ad adeguarsi ai cambiamenti geopolitici. È possibile dunque dedurre una visione di insieme del periodo eterogenea, meno catastrofica e passiva, che esula e si distacca da quelle interpretazioni che appiattivano questa fase in una omogenea condizione di crisi e in un continuismo esasperato. Alla luce di queste considerazioni si può notare come la guerra greco-gotica e le politiche giu-

stinianee, oltre ad aver contribuito ad un ricambio socio-generazionale in molti aspetti, siano state un ulteriore stimolo per molti processi già in corso sul suolo italico. Il conflitto fu sicuramente causa di gravi perdite umane, culturali e materiali nella Penisola, tuttavia molte delle criticità conseguenti gli eventi bellici non sembrerebbero essere delle novità assolute per questo territorio. I problemi apportati dalla guerra si aggiunsero ed accrebbero fenomeni in atto già da tempo in un mondo romano occidentale che però in questa fase delicata non si limitò a subire in totale passività questa situazione critica ma reagì con una certa vitalità. Alla guerra greco-gotica è possibile attribuire, sebbene le intenzioni fossero completamente diverse, la spallata decisiva ad un mondo romano antico ormai in declino, ed in particolar modo al suo impianto politico culturale, che stava cercando di riadattarsi e prendere nuova forma sotto il dominio ostrogoto. La romanità dovette fare i conti con l'estinzione del senato, istituzione emblematica della tradizione romana, e la fine dell'esperienza della corte ostrogota di Ravenna, che con i dovuti limiti, aveva provato, non senza innovazioni e cambiamenti, a porsi nel solco della tradizione imperiale in continuazione con l'elemento romano. A seguito degli eventi bellici però la *Romanitas* non scomparve del tutto ma si riadattò nuovamente, sfumandosi e diluendosi ulteriormente con la fine di un sistema amministrativo propriamente romano che dopo la guerra si dissolse fino alla sua completa eclisse con l'arrivo dei Longobardi. Alle politiche giustinianee e al conflitto greco-gotico si può quindi dare il merito di aver accelerato fortemente il cambiamento di un mondo

romano occidentale in dinamica transizione e propenso a passare da una dimensione antica, ormai al suo crepuscolo, verso una nuova fase alto medievale, fattore questo che credo sia possibile annoverare tra le eredità di Giustiniano.

Giuseppe Russo

