

SOCIETÀ NAZIONALE  
DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI  
DI NAPOLI

ATTI DELL' ACCADEMIA NAZIONALE  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE  
DI NAPOLI

VOLUME LXIV  
(1952-1953)



NAPOLI  
STABILIMENTO TIPOGRAFICO GUGLIELMO GENOVESE  
Pallonetto S. Chiara, 22 - Telef. 22-568  
1953

MONUMENTA GERMANIAE  
HISTORICA  
Bibliothek

(14)

X 209-33

T. 51/1-02

## La cultura a Napoli nei secoli IX e X

### I. — LA SCUOLA

Faceva caldo. I religiosi, inviati a Montecassino per esumare e riportare a Napoli la salma del vescovo Atanasio I, si erano addormentati. Erano stanchi del cammino ed avevan tutto predisposto per l'indomani. Dormivano profondamente, allorchè il santo vescovo, sotto le sembianze del nipote, Atanasio II, apparve a Bono, che era a capo della piccola spedizione, e lo esortò a svegliarsi e ad iniziare i lavori per l'esumazione. Bono non accolse di buon grado il rimprovero e ribattè che avrebbe dovuto essere più sollecito lui. Allora il santo, *ut mos est in scolis*, lo fece alzare, gli diede amorevolmente, « blandiens », tre colpi di bacchetta e disse ad uno dei presenti: « Prendi questa sferza e percuoti gli altri » (1).

È una testimonianza vivace e, per così dire, tangibile dell'esistenza di scuole a Napoli nei secoli IX e X, e ci rammenta un'usanza diffusa nel medio evo; l'immagine del maestro non può essere disgiunta dalla frusta, che egli lascia cadere spesso sulle spalle degli alunni negligenti o indisciplinati (2). Ma l'insegnamento non attinge serietà dall'uso di mezzi coercitivi. Neanche allora l'autorità del maestro era fondata esclusivamente sul terrore. Al maestro si addice la « gravitas » (3) e l'amore, l'entusiasmo e la composta dignità, che per-

(1) *Translatio S. Athanasii episcopi*, in M. G. H., *S.S. rer. Lang. et Ital.*, ed. Waitz, 450.

(2) Cfr. G. SALVIOLI, *L'istruzione in Italia prima del Mille*, Firenze, 1912, 181 sgg.; G. MANACORDA, *Storia della scuola in Italia*, I, 2, Milano, 1913, 90-91, 97 sgg.; U. SESTINI, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, Torino, 1949, 232.

(3) EUGENIO VULGARII, *Sylloga*, in M. G. H. *Poetae Lat. Aevi Carolini*, IV, 1, ed. P. De Winterfeld, 417.

mettono la formazione di quella speciale atmosfera, nella quale il sapere si vivifica e si comunica per moto di anime e per associazione spontanea di sentimenti, in cui la gioia dell'imparare non è meno profonda ed emozionante della gioia d'insegnare. Salire in cattedra ed impartire insegnamenti è onore altissimo e carico non lieve; e giustamente Eugenio Vulgario, nonostante la sua dottrina, avverte la difficoltà del compito e dichiara umilmente che è ben lontana dal suo animo l'intenzione di atteggiarsi a maestro (4). Ma la sua funzione è intesa con pari riverenza dai discepoli. Una testimonianza, quasi scheletrica, l'abbiamo, di uno scolaro che non dimentica, ma che non ha bisogno di parole, per significare gratitudine imperitura: Giovanni Diacono. Vi è un passo degli *Acta translationis Sancti Sosii*, che interpretiamo alla stregua del Capasso e del Mallardo (5), nel quale l'autore accenna ad Ausilio, suo maestro: « ... per Auxilium, Domini sacerdotem, *meae indolis praeceptorem*, supplicando (abbas) direxit domino Stephano episcopo... (6). Qualche parola: « educatore della mia adolescenza »; ma quanto *pathos*, quale affettuosa rimembranza, in questo fugace ritorno agli anni lieti, nel tedio delle passate e presenti maldicenze dei detrattori dell'opera sua! È attestazione di stima per il vecchio maestro, insinuata nel racconto a chiarimento della trama, ma anche e soprattutto rigurgito di affetto e di gratitudine, pensoso e lieve abbandono al mondo delle memorie. Poi, la narrazione, impersonale, ricomincia... Del magistero di Giovanni IV, lo « scribo », specialmente, e di Atanasio I, maestro e discepolo, resta la fama: fonti entrambi di dottrina, che illuminava le anime e generava sentimenti d'amore. Quando Giovanni fu ordinato vescovo di Napoli, il giovinetto Atanasio, figlio del duca Sergio, gli venne affidato « non ut filius, sed ut famulus infimus ». Il vescovo lo accolse con animo lieto e gli si affezionò ben presto per le sue doti particolari: « vi-

(4) EUGENIO VULGARII, *De Formosiana calamitate*, ed. MABILLON, in *Vetera Analecta*<sup>2</sup>, Parigi, 1723, 28. Per l'attribuzione di quest'opera al Vulgario, cfr. DE WINTERFELD, *cit.*, 409, e M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, München, 1911, 435.

(5) B. CAPASSO, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*, I, Napoli, 1881, 302, n. 2. D'ora innanzi citeremo quest'opera con l'indicazione CAPASSO, I (o II, 1, o II, 2); D. MALLARDO, *Giovanni Diacono Napoletano, Rivista della storia della Chiesa in Italia*, II, Roma, 1943, 319-320.

(6) GIOVANNI DIACONO, *Acta translationis sancti Sosii*, in CAPASSO, I, 302. Il Waitz invece (in M. G. H., *S.S. rer. Lang. et Ital.*, *cit.*, 460) trascrive: « per auxilium Domini... ».

dens eum elegantiorum gratiamque in eo adesse caelestem et proficientem cotidie in Dei timore et litterarum eruditione, affectu materno eum amplexans, quasi pius pater pium diligebat liberum » (7); si tratta di vincoli affettivi non germinati necessariamente nella scuola, anche se non è facile dissociarne l'immagine nella nostra mente. Ma se pur si pensa ad un insegnamento libero, nella pratica sacerdotale e nei frequenti contatti nell'episcopio, nel quale ogni parola, ogni atto acquistano la penetrante proprietà di una goccia d'acqua e scavano in profondità nel cuore e nella mente del discepolo, non è meno interessante la graduale trasformazione psicologica del maestro, che osserva ogni giorno con sempre maggiore compiacimento gli effetti dell'opera sua, partecipa gioiosamente dei progressi culturali dell'allievo, gode di vederlo in grazia di Dio, in una vivida effusione del suo ardore di carità, nel quale confluisce ogni suo insegnamento, ogni suo consiglio.

Tracce dell'istituzione di corsi d'insegnamento nella curia vescovile di Napoli si hanno nella seconda metà del sec. VIII. Il console Stefano, inalzato alla dignità vescovile, inviò a Roma, nella cui « scola cantorum optime edocti omnique sacro Romanorum ordine imbuti sunt » tre chierici. Allorchè essi tornarono a Napoli, ne ordinò uno, Leone Maurunta, cardinale presbitero, mandò gli altri due a Montecassino, presso Paolo Diacono. Uno di questi, Giovanni, ordinato in seguito diacono, « apprime eruditus effulsit » (8). In quel tempo a Napoli vi erano pochi sacerdoti, perchè molti erano morti nell'epidemia dell'inguinaria. Lo stesso Stefano dovette la sua elezione a questa carenza di elementi nel clero locale (9). Era perciò necessario istruirsi nelle cose sacre, come aveva fatto lo stesso Stefano, e pensare ad istruire gli altri, attingendo insegnamenti e dottrina alle fonti genuine e più ortodosse, perchè si formasse un clero napoletano colto e ligio ai canoni della Chiesa romana, in quella rinnovellata atmosfera della vita spirituale e religiosa, nella quale anche a Napoli, forse mediatamente, attraverso Roma e Montecassino, giungeva l'eco della rinascita degli studi e del rinnovamento del sacerdozio, promossi da Carlo Magno, che aveva chiamato anche Paolo Diacono a dare il suo contributo d'in-

(7) *Vita Athanasii ep. Neap.*, in M. G. H., SS. rer. Lang. et Ital., ed. Waitz, 442.

(8) GIOVANNI DIACONO, *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, in M. G. H., SS. rer. Lang. et Ital., 425. Cfr. E. A. LOEW, *The Beneventan script*, Oxford, 1914, 6, 54.

(9) *Gesta episcop. Neapol.*, cit., 425. Cfr. H. DELEHAYE, *Hagiographie Napolitaine*, I-II, *Anacleta Bollandiana*, LVII, 56.

segnante nella scuola palatina (10). È logico dunque supporre che i tre chierici, tornati a Napoli, costituissero il nucleo più vivace e meglio informato dei maestri della scuola episcopale, di cui si può congetturare l'esistenza, magari coeva alle scuole istituite presso le varie parrocchie, ma con un tono d'insegnamento più elevato.

Nel secolo successivo abbiamo testimonianze più sicure dell'esistenza di scuole parrocchiali e della scuola episcopale. Il giovinetto Atanasio, prima di essere affidato alle cure di Giovanni lo « scribo », stette nella chiesa « beatae Dei genitricis semperque virginis Mariae »; qui i genitori, « clericum eum facientes... ad informandum ecclesiasticae documenta indiderunt » (11). Si tratta, forse, specialmente di pratica di vita religiosa; ma non è neppure da pensare che il figlio del console di Napoli, che era una persona colta, potesse essere lasciato in una chiesa, perchè vi ricevesse un'educazione meccanica, non vivificata dalla cultura; l'espressione *ad informandum... documenta* fa intravedere un insegnamento vario e composito, anche se inerente alle discipline ecclesiastiche. Qui, nella chiesa della beata madre di Dio e della sempre vergine Maria, e poi, presso la curia vescovile, affidato a « tutores et auctores » (12), oltre che al vescovo Giovanni, Atanasio I completò la sua educazione letteraria oltre che religiosa, non cessando d'istruirsi neppure dopo la sua elezione a vescovo: « Gramaticam (nell'accezione, che spiegheremo) prius in pueritia et post in pontificatus honore perfectissime didicit. Divini vero dogmatis peritia ita instructus, ut in palatio nulli foret secundus » (13).

Nella scuola vescovile prese familiarità con un altro genere di attività letteraria, allora praticato specialmente nelle scuole superiori e in quelle meglio organizzate: la trascrizione dei codici. Uno dei suoi maestri, il più venerato, era, come si è ricordato, il vescovo Giovanni. Questi, nato « ex infimis parentibus », aveva trascorso in povertà gli anni della sua fanciullezza. Amante dello studio, non si sentì attratto da ambizioni mondane o da desiderio di fama e di ricchezze, non coltivò le « artes liberales » (indice dunque di una cultura e di insegnamenti non legati necessariamente al mondo ecclesiastico), ma « divinae doctrinae potissimum quaesivit magistros » e di scienza divina divenne egli stesso illustre maestro: « divinae doctrinae eruditor prae-

(10) E. GILSON, *La philosophie au moyen age*<sup>2</sup>, Paris, 1944, 189; G. FALCO, *Due secoli di storia cassinese*, in *Albori d'Europa*, Roma, 1947, 197-200.

(11) *Vita Athanasii*, cit., 442.

(12) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 433.

(13) *Vita Athanasii*, cit., 442-443.

clarus effulsit » (14). Pure il suo nome non è tanto legato alla sua pietà e alla sua dottrina quanto alla sua opera di « scriba »: « sic scribere novit, ut ex officio cognomen acciperet et ab omnibus Johannes Scribo vocaretur » (15). Ora, perchè si comprenda l'importanza che attribuisce a questa funzione il cronista napoletano, è opportuno rammentare, col Curtius, che in quell'epoca « lo scrivere », con significato che affonda le radici nella retorica quintiliana, nella rinnovata interpretazione di S. Agostino e di Cassiodoro, ma che riflette più vividamente la diffusa significazione di quell'arte negli scrittori e nei poeti della cosiddetta *Rinascenza Carolingia*, « non è soltanto un lavoro più distinto di quello del contadino, ma serve alla salvezza dell'anima » (16). In che cosa propriamente consistesse l'« officium » di Giovanni, non sappiamo; ma fra le sue opere dopo l'elezione a vescovo, non ultima certamente, per i meriti acquisiti presso Dio e rispetto allo svolgimento della cultura, è l'aver copiato « manu propria codices utiles et plures » (17).

Attestati vari, ma frammentari, dell'esistenza di scuole e, in particolare, della scuola episcopale a Napoli. Ad essi si può aggiungere, come si vedrà meglio in seguito, quel lungo filone di cultura, che si tramanda specialmente nella curia vescovile e che ha la sua documentazione più perspicua nella primitiva redazione dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum* (18); filone di cultura che presuppone maestri ed allievi, anche se non dimostra l'esistenza di una scuola, in cui pure era necessario che si educassero gli estensori delle primitive note dei *Gesta* e i redattori delle lettere e degli atti della Curia. Vita forse stentata, sorretta di tanto in tanto da qualche personalità autorevole, laica od ecclesiastica; è certo però che nelle scuole parrocchiali o nella scuola episcopale (non facciamo cenno di scuole laiche, perché non ne abbiamo nessuna testimonianza) si perpetuava il fuoco del sapere, con molteplici ed alternate tendenze, moderne o disgregatrici od anche conservatrici nella lingua, conservatrici od innovatrici nelle varie espressioni della sensibilità letteraria e religiosa. Da queste scuole uscirono il compilatore della prima parte dei *Gesta*, il redattore del *Calen-*

(14) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 430.

(15) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 430.

(16) E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, 316.

(17) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 432.

(18) H. ACHELIS, *Neaples Kirchengeschichte bis zum 10. Jahrh.*, in *Katakomben von Neapel*, Leipzig, 1936, 1.

*dario marmoreo*, gli autori delle iscrizioni sepolcrali. Ma un riordinamento vero e proprio delle scuole a Napoli si ha al tempo di Atanasio I, all'inizio della seconda metà del secolo IX. Atanasio I, assunto poco tempo dopo della morte all'onore degli altari, è una delle personalità più notevoli della sua epoca. Figlio del duca Sergio, fratello e zio dei duchi che succedettero al padre nel ducato di Napoli, divenuto vescovo giovanissimo alla morte di Giovanni lo « scribo », egli si trovò, specialmente sotto il ducato del padre e del fratello, in una posizione eminente e potè quindi meglio imprimere la sua orma nella storia della Chiesa napoletana e, legandola strettamente al Papato, risentire e riflettere più profondamente e più variamente l'influsso della Curia di Roma anche nel campo della scuola.

Era stato, come si è detto, ottimo scolaro. Appena assunto alla dignità vescovile, non si limitò ad adempiere le mansioni di capo della Chiesa, ma estese la sua attività all'insegnamento e alla scuola, non solo per un intimo appagamento dello spirito nel divulgare la scienza appresa dai maestri con la gioia di ricreare e illuminare anche a se stesso le varie forme della cultura, ma per fare interamente il suo dovere di cristiano e di pastore dei fedeli, perchè, istruendosi ed istruendo, più si avanzasse nella conoscenza e nell'amore di Dio: « ... ut sic pastor providus caulas sui gregis muniret, quatenus nullius indigens, Domino suam praesentaret speculationem atque verissime audiret: « Floret sancta ecclesia in diebus tuis redempta sanguine Christi » (19). Era stata — come è noto — opinione di S. Agostino, riaffermata con più energia da Cassiodoro, che la scienza fosse il viatico principale dell'uomo al Creatore, ed ora, sia per l'ininterrotta tradizione di questa corrente di pensiero nella Chiesa, malgrado certe contrarie espressioni di Gregorio Magno e le asprezze dei tempi, sia per l'impulso dato alla cultura e alla creazione di scuole dal tempo di Carlo Magno, questa concezione era largamente penetrata nel clero, specialmente nel clero colto. Nessuna meraviglia quindi che, come deduciamo dalle testimonianze di Giovanni Diacono e dell'anonimo autore della *Vita Athanasii*, se ne facesse zelante osservatore anche Atanasio I. Egli dunque, appena « inthronizatus..., ubertatem doctrinae, quam in pueritia suxerat, coepit affluentius impertiri ». Ma non bastava rendere gli altri partecipi dei tesori della sua cultura. Bisognava porre il maggior numero di fedeli nella possibilità d'intendere il messaggio cristiano, d'istruirsi e di partecipare attivamente alla vita della Chiesa. Una sola

(19) *Gesta episc. Neapol.*, cit., p. 434.

scuola non era sufficiente. Occorreva decentrare l'insegnamento, riordinandolo ed usando le già esistenti scuole parrocchiali. Perciò egli « ordinavit lectorum et cantorum scholas ». Nelle prime si apprendevano le nozioni più elementari, s'imparava a leggere, e si può presumere che esse accogliessero il maggior numero di scolari; nelle seconde l'insegnamento era più complesso, specialmente se, come è probabile, esse erano modellate sulla scuola « cantorum » di Roma: anche il numero dei frequentanti doveva essere minore. Vi si doveva impartire l'insegnamento della « musica e di tutte le discipline letterarie, grammaticali e retoriche », nonché, forse, del greco; qui, e ancora più nella scuola della cattedrale, i giovani dovevano essere addestrati, come nella scuola lateranense, « all'esercizio delle funzioni proprie della cancelleria » episcopale, per le quali occorreva un lungo tirocinio (20), che consentiva d'impratichirsi nella compilazione delle lettere dirette alla Curia o ad altre autorità civili ed ecclesiastiche, e nella redazione dei documenti, che riguardavano le chiese e la curia vescovile. Basta ricordare, come esemplare di stile molto più perfetto di quello di altri documenti anteriori e coevi, il *praeceptum* redatto da Anastasio, « primarius Curie... civitatis Neapolis » per la concessione ad Acculsario, abate del monastero dei SS. Severino e Sosio, del monastero di S. Severino « de castro Lucullano, cum omnibus rebus intus et foris sibi pertinentibus », per ordine del vescovo Stefano III e del console Gregorio (21). In realtà, in una di queste scuole, non ancora bene ordinate, se pure non si vuol pensare ad un insegnamento privato, era stato probabilmente educato anche Sergio, il padre di Atanasio, il quale « literis tam Graecis quam Latinis favorabiliter eruditus est, ita ut, si casum librum Graecis exaratum elementis in manibus sumeret, Latine hunc inoffense cursimque legeret et Latinos libros Graeco expedite sermone rimaret » (22). Qui forse, sempre prima che Atanasio le riordinasse, si era formato il futuro vescovo di Sorrento e poi di Napoli, Stefano III, esaltato da Ausilio « quod Graeca Latinaque lingua tam in litteris quam etiam in communi locutione pollebat » (23). Ora nella rinnovata scuola vescovile apprendevano i primi rudimenti o affinavano la loro cultura Atanasio II, Giovanni Diacono...; maestri insigni, come Ausilio, autore di un *Liber vocabulorum*, e forse Eugenio Vulga-

(20) A. VISCARDI, *Le origini*<sup>2</sup>, Milano, 1950, 228.

(21) CAPASSO, II, 2, 1-4.

(22) *Vita Athanasii*, cit., 441.

(23) AUXILIUS, *Libellus in defensionem Stephani episcopi*, ed. DÜMMER, in *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, 99.

rio, vi impartivano l'insegnamento superiore, educavano il gusto all'eccellenza della forma, coltivavano l'intelligenza col fervore della polemica religiosa. Altri studiosi intanto, forse educati nella scuola di « grammatica » istituita da Atanasio I, indispettivano con la loro invidiosa stizza Giovanni Diacono (24), che pure aveva avvertiti i limiti della sua opera (25)... Beghe di letterati. Ma esse si manifestavano nel rinnovato ambiente letterario napoletano nella seconda metà del secolo IX e nei primi anni del secolo X; un rinnovamento favorito da circostanze diverse, ma tuttavia promosso in particolar modo da Atanasio I, con la ricordata istituzione della scuola di grammatica: « nonnullos instituit gramatica imbuendos » (26); con essa egli mirò a porre le basi di studi più severi e più pertinenti al campo letterario. Naturalmente il termine « gramatica » era inteso in un'accezione molto ampia. Essa abbracciava un campo molto esteso ed andava dai primi rudimenti letterari all'interpretazione dei testi, invadendo anche il campo della retorica, e addirittura veniva a significare la lingua della cultura (27). Nel processo di ampliamento del significato di questo termine, che con varia fortuna ma con sostanziale identità d'interessi spirituali si svolge dai tempi di Quintiliano a quelli di Dante, non c'è soluzione di continuità, purchè si tenga presente quel nucleo germinativo della cultura, che si tramandava in tutte le scuole cristiane del medio evo, eredi dei pregi e dei difetti della scuola imperiale romana. Una lingua, come la latina, che già si caratterizzava nella diversità dei parlanti e delle sue funzioni, per cui si dava già luogo, come vedremo, alla formazione di linguaggi speciali, non poteva essere più intesa nella sua espressione più alta, come letteratura, dalla moltitudine, ed era quindi riservato soltanto a pochi, i migliori, di apprenderla e d'intenderla nella sua più completa e più alta significazione. Allorchè Atanasio stabilì che alcuni scolari fossero istruiti nella « gramatica », pensò senza dubbio alla possibilità di avere anche nella sua Curia esperti grammatici e colti letterati, che potessero elevare il tono degli studi, sulla falsariga delle correnti spirituali e letterarie più evolute del tempo; un compito, che ebbe continuatori in Atanasio II e in Stefano III, nonché in Atanasio III, i quali, oltre

(24) *Translatio sancti Sosii*, in M. G. H., SS. rer. Lang. et Ital., ed. Waitz, 459.

(25) Cfr. *Gesta episc. Neapol.*, cit., 427, 430, 434.

(26) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 434.

(27) E. R. CURTIUS, *op. cit.*, 50-51; A. VISCARDI, *op. cit.*, 277. Cfr. anche G. GIESEBRECHT, *L'istruzione in Italia nei primi secoli del Medio Evo*, trad. di C. Pascal, Firenze, 1895, 16, n. 2.

ad essere dotati di varia cultura, chiamarono presso la curia vescovile di Napoli alcuni fra i letterati più illustri dell'epoca.

Per lo studio e l'insegnamento occorreano anche gli strumenti adatti, i libri. Giovanni lo « scribo », come si è visto, era stato un famoso trascrittore di codici. La tradizione manoscritta ci porta anche più in là, al secolo VI, se, come si opina, può essere attribuito alla biblioteca egiziana del Castro Lucullano il manoscritto, in caratteri semiunciali, contenente l'opera di Eugippio (28). Casi isolati, che non confermano l'esistenza di una officina scrittoria vera e propria, anche se attestano il fiorire di un certo interesse, in epoche diverse, per la cultura e le opere tradizionali. Atanasio invece delegò l'« officium scribendi » ad elementi competenti (29), che vengono a costituire nella riordinata scuola episcopale (perchè difficilmente si può presumere che fossero aggregati ad altra Chiesa) uno dei gruppi forse più attivi di cultori degli studi. È un caso probabilmente che, prescindendo dal ricordato codice egiziano, il più antico manoscritto a noi tramandato come presumibilmente originario di Napoli, il codice vaticano latino 5007 (30), sia stato scritto in questo periodo, se, come ritiene il Mallardo, la prima parte dei *Gesta episc. Neapol.*, in caratteri onciali, appartiene « agli anni 842-849 » (31), al tempo, cioè, di Giovanni lo « scribo », mentre la seconda e la terza parte, in « scrittura beneventana » risalgono ai primi anni del secolo X (32). Ma non par dubbio che esso, se si ammette la sua origine napoletana, sia legato alla scuola della cattedrale e contrassegni, col passaggio da un tipo di scrittura ad un altro, l'invasione della cultura beneventana, attraverso l'influsso dei monaci cassinesi in esilio. Or dunque l'officina scrittoria della scuola della cattedrale, nella cui organizzazione o riorga-

(28) E. A. LOWE, *Scriptura Beneventana*, I, Oxford, 1929, t. III.

(29) *Gesta episc. Neapol.*, cit., 434.

(30) E. A. LOWE, *Scriptura Beneventana*, I, cit., tt. V e XLI.

(31) D. MALLARDO: *Le origini della Chiesa di Napoli*, *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma, 1948, 29-30. H. ACHELIS, *Die Bischofschronik von Neapel*, Leipzig, 1930, 78-80, in contrasto, come il Mallardo, con la tesi del Waitz ripresa dal Lowe, ritiene che essa sia stata scritta nella seconda metà del secolo IX.

(32) D. MALLARDO: *Le origini della Chiesa di Napoli*, cit., 37-38. Cfr. WAITZ, cit., 398-400; E. A. LOWE, *Scriptura beneventana*, I, tt. V, XLI; H. ACHELIS, *Die Bischofschronik von Neapel*, 80-82. Sull'elaborazione della scrittura beneventana e sulla fioritura della cultura a Montecassino nella seconda metà del secolo IX, cfr. LOWE, *The Beneventan Script*, cit., 36 sgg., e FALCO, *Due secoli di storia cassinese*, cit., 240-251.

nizzazione nella seconda metà del secolo IX è possibile scorgere quasi il trapasso da una tecnica dello scrivere ad un'altra e un più deciso approfondimento di rapporti col vicino mondo cassinese e coi centri culturali di Capua e di Benevento, doveva essere parte integrante della biblioteca dell'episcopio. All'arricchimento di quest'ultima contribuì pure Sergio, padre di Atanasio I, il quale « dedit... tres Flabii Iosepi codices » (33), ma è probabile che essa contenesse anche le opere di Beda e di Paolo Diacono, i *Gesta Pontificum Romanorum*, di cui è traccia nei *Gesta episcoporum Neapolitanorum* (I<sup>a</sup> parte), nonché copie dei libri sacri e delle opere di Virgilio, di cui si avverte l'eco — fors'anche di derivazione centonaria — in qualche epigrafe sepolcrale e negli scritti di Giovanni Diacono, e che si tendesse ad ampliarla sia con le *vitae*, le *passiones* e le *translationes* dei santi della Chiesa napoletana, che con la trascrizione di altre opere, fra le quali non è da escludere la *Historia Langobardorum Beneventanorum* di Erchemperto, conosciuta senza dubbio dall'anonimo autore della *Vita Athanasii*. Qui probabilmente erano trascritte, sempre in caratteri beneventani, le operette di Ausilio e di Eugenio Vulgario, in quel manoscritto di Bamberg, assegnato all'Italia meridionale, e più precisamente alla regione napoletana, nel corso del secolo X, dal Dümmler, dal De Winterfeld e dal Lowe (34); qui forse, nella prima metà dello stesso secolo e nella stessa scrittura, erano copiate le opere di Virgilio « cum scholiis » e il commento di Servio a Virgilio (35); qui ancora i frammenti della prima decade di Livio, le opere di Giuseppe Flavio e di Dionisio l'areopagita, la Storia di Alessandro, il Vecchio e il Nuovo Testamento, nonché molte altre opere sacre e profane.. (36). Ma lasciamo la parola all'arciprete Leone, che ci testimonia questa fervida operosità scrittoria nella Napoli della metà del sec. X, dovuta in gran parte al duca Giovanni, il quale appunto « libros, quos in sua dominatione invenit, renovavit atque meliores effectus, deinde anxie inquirens sicut philosophus, quoscumque audire vel habere potuit, sive rogando sive precando multos et diversos libros accumulavit et diligenter scribere iussit. Maxime ecclesiasticos libros, Vetus scilicet atque Novum testamentum, funditus renovavit atque composuit. Inter quos historiographiam videlicet vel chronographiam, Ioseppum vero

(33) *Gesta episc. Neapol.*, 434.

(34) E. A. LOWE, *Scriptura beneventana*, I, t. XXXIV.

(35) E. A. LOWE, *Scriptura beneventana*, I, t. XLV.

(36) F. PFISTER, *Die Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg, 1913, 46; E. A. LOWE, *Scriptura beneventana*, I, t. XLVII.

et Titum Livium atque Dyonisiū, caelestium virtutum optimum predicatorem, atque ceteros quam plurimos et diversos doctores, quos enumerare nobis longum esse videtur, instituit. Eodem namque tempore commemorans ille sagacissimus predictus consul et dux praefatum Leonem archipresbiterum habere iam dictum librum, historiam scilicet Alexandri regis, vocavit eum ad se et de Greco in Latinum transferri precepit, quod et factum est, sicuti sequentia docent, omnibus vero laborantibus tam doctoribus quam scriptoribus bonum retribuens meritum pro salute animae et memoria nominis sui » (37). Un gruppo di « doctores » e di « scriptores », uniti nel lavoro e meritamente retribuiti dal duca, il quale, dopo la morte della moglie Teodora, che, quand'era in vita, « die noctuque sacrae scripturae meditabatur », aveva stabilito « mente sua ordinem scripturarum inquirere et praeclare ordinare » (38), fa pensare ad una scuola, dove era più facile trovare elementi affiatati e preparati per tale opera. Leone non fa alcun cenno, ma basta considerare il contenuto delle opere citate per correre senz'altro con la mente alla scuola episcopale, nella quale potevano convenire anche quei dotti che, in essa educati, assolvevano compiti vari presso altre chiese. Oltre alle considerazioni di natura religiosa, che informavano l'alacre opera del duca Giovanni, bisogna anche tener presenti gli stretti rapporti stabiliti fra episcopato ed autorità civile — e su questo dovremo ancora soffermarci —, nella tendenza a conciliare le diverse esigenze, in modo che, pur mantenendo la diarchia, non si concepisse la funzione politico-militare del duca e dei suoi funzionari in contrasto con la funzione religioso-sociale del vescovo e del clero; tale situazione non poteva che favorire la collaborazione dei maestri e degli « scribi » della scuola della cattedrale con un duca amante della cultura e fervido credente.

La varietà d'interessi spirituali, in cui il sacro si mescola col profano, la solennità della Bibbia o delle opere di Livio con la storia romanzata di Alessandro Magno o coi problemi di « chronographia », lungi dall'essere sintomo di una cultura affastellata e disgregante, ci riporta all'unità della tradizione, a Napoli come altrove, dalla scuola degli ultimi secoli dell'impero romano alla scuola medievale, nella quale « i nuovi interessi cristiani si inseriscono nel quadro della tradizione scolastica antica senza tuttavia turbarla o deformarla » (39).

(37) F. PFISTER, *l.c.*

(38) F. PFISTER, *op. cit.*, 45-46.

(39) A. VISCARDI, *op. cit.*, 451.

È anche evidente che la tradizione scolastica napoletana, pur non perseguendo le tendenze classicheggianti dei prosatori irlandesi e mantenendosi anzi fedele, come Roma e i monasteri benedettini, alla prosa ritmica elaborata negli ultimi secoli dell'impero (40), partecipava intensamente, con quasi identità di atteggiamenti, dell'attività letteraria e culturale dell'occidente cristiano (41).

## 2. — LINGUA E CULTURA

La scuola educa ed istruisce secondo determinate finalità. Essa in genere è conservatrice, nel senso che tende a perpetuare, anche in clima di rinnovamento morale, religioso e letterario, la tradizione e, con la tradizione, lo strumento, che meglio la determina e la consolida: la lingua. Questa naturalmente va intesa non come elemento statico, ma dinamico, nell'intima dialettica del suo processo genetico, nel suo assurgere a letteratura o nel suo corrodimento, nel suo modellarsi in organismo perfetto o nel suo scadimento a comune mezzo espressivo. Finchè si ha coscienza dei valori spirituali, che essa racchiude, finchè si crede, si vive, si spera animati dal suo insondabile palpito, si superano traversie e vicissitudini, si conserva la propria unità etnica. La sua efficacia diviene tuttavia maggiore quando le si affianca un'altra forza conservatrice, che agisce su di un piano più pratico, ma investe in profondità l'organizzazione stessa della società nei rapporti privati e pubblici: il diritto. Ora non vi è dubbio che a Napoli, come la lingua ufficiale della Curia vescovile, e, per la Curia, della maggior parte degli abitanti, resta il latino, così, anche se non vi è traccia di scuole di diritto, è in vigore il diritto romano, sia nella codificazione giustinianea, sia nelle norme, più o meno semplificate, trapasate dalla tarda romanità nella coscienza giuridica medioevale (41 bis). Queste ultime possono rientrare nel cosiddetto « diritto volgare »,

(40) F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, I, Roma, 1937, intr., X-XI.

(41) Si può dunque accettare solo con molte riserve la tesi sostenuta in W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, 2, ed. R. Holtzmann, Tübingen, 1948, 313: « Der Süden blieb auch fernerhin einem fremdem Kulturkreis überlassen ».

(41 bis) J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris, 1904, 571-572. Per l'influsso longobardo, cfr. M. SCHIPA, *Il Mezzogiorno d'Italia anteriormente alla Monarchia*, Bari, 1923, 57-60.

«die Brücke vom Altertum zum geltenden Recht des Mittelalters» (42), e può trattarsi di formule comminatorie, nelle iscrizioni sepolcrali o nei documenti, come di norme, espresse o presunte nei rimandi alla «lex et consuetudo Romanorum» dei documenti; certo è che sono appunto queste forze, che rinvigoriscono lo spirito cittadino e impediscono, insieme con altri fattori interni ed esterni di opposizione, che Napoli, malgrado il lungo periodo di soggezione politica, subisca profondamente l'influsso di Bisanzio. È una lotta di secoli, che sfugge per mancanza di dati interni alla nostra intelligenza, ma che appunto per questo si fa forse altamente suggestiva. Forse il contrasto è molto meno drammatico di quanto non appaia, specialmente se si considera l'influsso esercitato dalla cultura e dall'arte bizantina sugli scrittori e sugli artisti napoletani; ma quando si leggono le sottoscrizioni in caratteri greci di nomi o di parole latine e si pensa al progressivo decadimento dei monasteri basiliani a Napoli nel X secolo, non si può non constatare, dal suo definitivo trionfo, l'intima robustezza di una lingua e di una cultura, la latina, segnacolo di fede e d'indipendenza nei periodi più agitati, originale assimilatrice di modi e forme ad essa estranee nei periodi di maggiore indipendenza e di rigoglio.

Il latino è la lingua delle iscrizioni sepolcrali, delle offerte votive, dei documenti, della letteratura, forse il comune mezzo espressivo, senza ricercatezze letterarie e senza sguaiataggini, la «communis elocutio» (43), delle persone colte. Nel lessico e nella struttura grammaticale e sintattica si ricollega al latino degli scrittori cristiani della decadenza e subisce, nel suo adeguarsi alla varietà dei parlanti e nel suo articolarsi in linguaggi speciali, tutte le trasformazioni, che la sua intima costituzione e la spinta individuale gli impongono. Inutile ogni confronto con gli scrittori pagani. È la lingua plasmata da Tertulliano, portata a perfezione espressiva da S. Agostino: animata da un sentimento e da un pensiero novello, aperta a tutte le avventure lessicali, dalla ripresa di vocaboli arcaici all'accoglimento di termini usati dal volgo ed esclusi da tempo dalla lingua della cultura, all'accettazione di parole di origine greca significanti motivi e concetti cristiani intraducibili in latino. È un contenuto nuovo, che più o meno coscientemente si crea un linguaggio nuovo (44) e lo trasmette ai secoli futuri

(42) A. STEINWENTER, *Zum Problem der Kontinuität zwischen antiken und mittelalterlichen Rechtsordnungen*, IVRA, II, Napoli, 1951, 42.

(43) AUXILIUS, *Libellus in defensionem Stephani episcopi*, cit., 99.

(44) Cfr. A. G. AMATUCCI, *Qualche osservazione sul Ἠρὸς τοῦς νέους di Basilio*, *Rivista di filologia classica, Nuova serie*, XXVII, 191 sgg.; C. MOHRMANN, *Quel-*

come eredità insostituibile. La stessa crisi della latinità nei secoli VI e VII, dalla quale scaturirà la reazione puristica dei dotti irlandesi e dell'età carolingia, ampliando il dominio della lingua e portandola a un più stretto contatto con la parlata del volgo, finisce quasi con l'apparire crisi di crescita. Ma la struttura, la base, il punto di partenza resta il latino dei secoli IV e V (45): al quale si ritorna, anche se si leggono Virgilio ed altri classici, quando si vuole restaurare la purezza della lingua. Si tratta di un mondo effervescente. Esso riprende, per esempio, un termine appartenente probabilmente alla lingua augurale, impiegato nell'età repubblicana e caduto in disuso al tempo dell'Impero: «luculentus» (46). Appartiene alla lingua del volgo e alla lingua della cultura, è stato usato da Plauto e da Cicerone. Ora ritorna in auge con un'intensità e una solennità non conosciute nel passato, neanche, forse, nella lingua augurale; l'espressione «luculentum dogma» di Pietro suddiacono (47) ha un significato inequivocabilmente nuovo. Per quale via? Per opera degli arcaizzanti, dei primi scrittori cristiani, o per quella «tendencia latente activa», — come la chiama R. Menendez Pidal —, che, «operando lentamente, oculta, inadvertida durante varios siglos en que esa tendencia coexiste con la tendencia dominante que es la unicamente ostensible o manifesta» (48), alla fine dà origine alla risurrezione, per così dire, di questo o quel vocabolo? Dei derivati, rari, Marziano Capella ha *luculentas* (49)... Non manca l'apporto individuale anche in tempi posteriori, nel X secolo. Giovanni Diacono non si perita di usare forme nuove, modellandole su espressioni correnti: per esempio, i verbi *patrizo* e *matrizo*, il sostantivo *rogus* = *preces* (50). Ma una sorgente ancora più vivace e pressoché ine-

*ques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne*, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, IV, Roma, 1950, 153-196.

(45) F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, III, Roma, 1948, 3-4. Cfr. la recensione alla predetta opera di F. ARNALDI, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, II, Roma, 1948, 97.

(46) A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*, I, Paris, 1951, 665, ne ricordano anche l'uso da parte di APULEIO, *Met.* 2, 4.

(47) A. MAI, *Spicilegium romanum*, IV, Roma, 1840, 268.

(48) R. MENENDEZ PIDAL, *Modo de obrar el substrato lingüístico*, *Revista de filologia española*, XXXIV, 1-4, Madrid, 1950, 4.

(49) A. ERNOUT et A. MEILLET, l. c.

(50) Per i primi due termini, cfr. F. ARNALDI, *Lexicon imperfectum Latinitatis Italicae Medi Aevi*, A. L. M. A., estr., I, Bruxelles, 1939, 326; per il terzo termine, cfr. C. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, ed. Favre, VII, 207.

sauribile di termini nuovi o ereditati dalla parlata del volgo o assunti a significazione novella, tramutati dal latino letterario o in esso confluenti quasi inavvertitamente, si ha nei documenti. Essi sono più vicini alla vita di ogni giorno e riflettono quasi sempre un linguaggio meno vincolato da schemi grammaticali e retorici; a questa norma non sfuggono né i documenti compilati nell'archivio della curia vescovile, se si eccettua il già citato *praeceptum* del Vescovo Atanasio III e del duca Gregorio, né il patto di Arechi coi napoletani (786), il Capitolare di Sicardo col duca Andrea II (836), il patto del duca Giovanni III con Landolfo, Atenolfo II e Atenolfo III (935-936), né i documenti scritti da notai laici: lingua viva, dunque, flessibile, adattata ai casi analoghi secondo le norme dei formulari senza mai inaridirsi, con poche varianti, che nei vari gruppi di diplomi o di *praeceptora* contrassegnano una stessa mano o una tradizione, di famiglia o di scuola. La lingua si svolge secondo la sua connaturata tendenza all'eliminazione dei casi (51). Si confondono abbastanza facilmente nominativo con accusativo e viceversa, ablativo con accusativo, genitivo con altri casi, ecc.; quasi nessuna differenza, del resto, dai mutamenti fonetici, lessicali e sintattici, che si riscontrano, in genere, nelle carte medievali. Il libero sfrenarsi delle tendenze corroditrici dei casi, in tempi in cui la scuola non è più fiorente, se non è addirittura in declino, rispecchia al vivo l'empito delle nuove energie, che irrompono nella vita di quell'epoca, la voluta negligenza delle norme grammaticali per accostarsi maggiormente alle parlate volgari, che si vanno lentamente creando con le loro infinite sfumature, il distacco da quell'ordine e da quella misura, che erano stati caratteristica degli antichi, dai quali, pur nella continua ripresa di motivi e di forme tradizionali, che parevano intramontabili, si cercava di differenziarsi per il diverso contenuto di pensiero e la opposta sensibilità. Era nell'ordine delle cose che l'evoluzione delle forme espressive, non più rallentata o frenata da un rigido purismo, rispondesse all'evoluzione della situazione politica, sociale, morale. Il fenomeno però non si svolge caoticamente, non è l'eco di un mondo in rovina, di una civiltà che rapidamente si disgrega, perchè la lingua conserva in sé una forza vitale inesaurita, dalla quale scaturiscono i nuovi volgari. Così, per esempio, con un processo di assorbimento e di fusione, che ha sempre una sua intima logica, si creano, per sostituire alcuni casi, le preposizioni *di* e *da*; e quest'ul-

(51) F. ALTHEIM, *Geschichte der lateinischen Sprache von den Anfängen bis zum Beginn der Literatur*, Frankfurt am Main, 1951, pp. 397, 403-404.

tima, che compare la prima volta in alcune carte napoletane, è creata dalla fusione con *ab* della preposizione *de*, che, soverchiamente generalizzata nell'uso dal latino medioevale, aveva perduto la sua funzione originaria (52). Pertanto la lingua non resta materiale inerte a disposizione degli scrittori o dei notai, ma si anima di vita propria, specialmente negli autori più vivaci e originali, nei quali si fa eco di mondi di pensiero e di vibrazioni spirituali quanto mai molteplici e diverse, diviene « linguaggio ». Vi sono delle espressioni che, pur nel raro uso che se ne fa, denotano l'universalità e l'unità del mondo culturale e religioso medioevale, come, per esempio, « *concinnaiones luminariorum* » o « *concinnares luminaria* », che si trovano in *Hadr. I 598* (53), nella *Vita Athanasii ep. neap.* (54), o nella *Translatio S. Severini* di Giovanni Diacono (55), ma è anche vero che in questi scrittori, anche i più impersonali, siano l'anonimo redattore della prima parte dei *Gesta ep. Neap.* o Pietro Diacono, Giovanni Diacono o l'arciprete Leone, ogni parola ha una particolare rispondenza sentimentale e fantastica nell'animo dello scrittore o nella sensibilità dei parlanti, fra i quali egli vive ed opera. Ausilio e Vulgario trattano, nei loro scritti in difesa del papa Formoso, dello stesso argomento; eppure nelle loro operette si sente pulsare uno spirito diverso, traspaiono sempre diseguali di polemisti. Ognuno piega i vocaboli alla sua particolare sensibilità umana e letteraria, li conia, nell'ardenza di un fuoco animatore, che, fra molti elementi in comune, si vena di sfumature differenti: più raffinato, equilibrato, in certi casi sfuggente, esprime un palpito di calda religiosità Ausilio (56); stringente, in una prosa numerosa, dalla quale traspare sovente l'artificio, di una mobilità, che fa quasi intravedere il successivo voltafaccia, Vulgario: il quale tuttavia vibra di accorato *pathos* nelle lettere indirizzate a Sergio e a Teodora, più vivo ed umano di quanto non sia nelle poesie, nelle quali risalta soprattutto il suo virtuosismo e la sua maestria tecnica.

La tendenza alla semplificazione dei casi non è limitata al latino delle carte notarili, ma si estende alle opere con maggiori o minori

(52) P. AEBISCHER, *La préposition da dans les chartes latines italiennes du moyen âge*, *Cultura Neolatina*, XI, 1-2, Modena, 1951, pp. 9, 22-23.

(53) Cfr. F. ARNALDI, *Lexicon imperfectum Latinitatis Italicae Medi Aevi*, *cit.*, 122.

(54) M. G. H., *SS. rer. Lang. et Ital.*, 443.

(55) M. G. H., *SS. rer. Lang. et Ital.*, 456.

(56) M. MANITIUS, *op. cit.*, 438.

pretese letterarie. Basta rileggere la prima parte dei *Gesta ep. Neap.* per osservare con quanta libertà, non tanto nelle prime pagine quanto nelle successive, l'autore usi le regole della grammatica, sostituendo un caso all'altro e concordando spesso il genere e il numero con apparente mancanza di discernimento o di senso logico (57). Tuttavia non si può parlare senz'altro di decadimento. Nello stesso periodo (secoli VII-IX) lo stile epigrafico si manteneva ligio alle norme grammaticali. In verità le epigrafi sepolcrali sono semplici e disadorne; sono scritte con molta accuratezza e hanno ricercatezze letterarie, quando si riferiscono a persone di riguardo. Anche in esse però ricorrono, come nei documenti e nelle opere storiche o agiografiche, espres-

(57) Citiamo, senza distinguere, perchè spesso nella stessa frase si trovano discordanze ed anomalie, dall'edizione del Waitz, nei *M. G. H., SS. rer. Lang et Ital.*, p. 404: *Plurima auxit Domino turba credentium*. In altario beatae Dei genitricis semperque virginis, que dicitur Cosmidi *populi devotio exequentes* (Nominativo assoluto, con concordanza a senso) (Eusthasius) *conditus est atque translatus; post... incursionibus; (Maximus) sacro altario adeptus*; p. 405: *in... absidam depixit ex musivo Salvatorem cum XII apostolos sedentes; Danihel... Domini adnuntiatum* (passivo al posto dell'attivo) *secundum adventum... Nunc vero requiescit in ea ipsa ecclesia Neapolim constituta, quem alii Severianam... vocant*; p. 406: *... ubi manus sua dicitur condidisse martyrem Ianuarium a Marciano sublato*; p. 408: *fecit basilicas duas..., unam...: et alia..., modicum discreta a portico... dedicavit*; p. 409: *inter alias bonitatis studia... temporibus Anastasii, et Symmachi, romanorum antistites; fecit basilicam, quae dicitur ecclesiae maioris... temporibus Hormisdæ papae..., nec non et Anastasii, et Iustini augusti*; p. 410: *absidam... labsum... in quem ibidem depixit*; p. 411: *fecit... basilicam... Quem... distinxit. Fecit et altare, quem... in initio primis anni*; p. 414: *temporibus Deusdedii, Bonifacio, et Honorii papae, atque Heraclio augusti*; p. 416: *fecit crucem auream, in quem medio reclusit*; p. 418: *cum duocentas decem vini hornas perennis temporibus*; p. 421: *temporibus Iohannis Papae, et Tiberii, et Justiniani secundo cum Tiberio filio augustis*; p. 421: *provincia Campaniae Neapolim gravi pestilentia exorta est; perdita spe alterius devenire diebus*; p. 421-22: *pacis fraude simulans... cum suos... temporibus... nec non et Leoni, seu alio Leoni, et Constantino eius filio*; p. 422: *temporibus... et Leoni filio eius... statuens (Constantinus) semet ipsum eun dracone conflicturus*; p. 423: *factaque sibi loriam... quem munivit; Nihil cunctatus, relictos suos (acc. absolut), ad eum introiit; pro aureis nomismatis... aurei solidos... Hii, qui intra civitatem erant, veniam impetrantes (nomin. assol.),... ab omnibus receptus est; de solidos... infestationes et bella, quos; viri non pauci a rege missis*; p. 424: *Cum... diceret... velle... praeviturus; spondit, se... praeviturus auxilium; grandi fecit parari exercitu. Qui exeuntes (nomin. ass.)... tremore ac terrore Longobardi adepti... illi appropinquantibus... sub iusiurando... per aliqua occasione*. Non sono state citate le altre variazioni sintattiche e stilistiche, proprie del latino usato dagli scrittori cristiani del IV e del V secolo e dagli scrittori medievali.

sioni o termini tipici del nuovo latino: per esempio, *proprius* al posto di *suus*, *tanti* al posto di *tot*, ereditati naturalmente dalla bassa latinità (58). Anche qui, per non parlare di forme trapassate dalla lingua volgare nella letteraria, la sintassi non è rigidamente osservata; nessuna meraviglia, perchè qualche incertezza, per esempio, nell'esprimere il complemento di durata, si trova in alcune epigrafi napoletane dei primi secoli dell'era volgare (59), nelle quali l'accusativo si alterna con l'ablativo, indicando una confusione di momenti logici, che non poteva non riflettersi sul futuro svolgimento delle forme sintattiche, specialmente se non rattenute, come spesso accadeva, dal rigorismo dei grammatici e dei puristi. In ogni modo, come vedremo meglio in seguito, all'epigrafe nella sua solenne compostezza, espressione d'un mondo di pensieri e di sentimenti artisticamente elaborata, non semplice ricordo della pietà dei vivi, si addice lo stile elevato, nel quale sono scritti anche i panegirici e gli elogi. L'oratoria epidittica aveva insegnato a tramandare ai posteri, in tacita, ma fervida polemica col passato o coi contemporanei, idee di nobiltà e di grandezza, il sentimento della patria o i palpiti di un'umanità generosa e infelice, le grandi imprese o le virtù eroiche di popoli e di individui. Alla retorica il compito; i limiti alla discrezione dello scrittore. Opera tutt'altro che facile, benchè la classificazione dei temi e dei motivi in generi letterari fatta nelle scuole rendesse il lavoro, se non meccanico, piuttosto agevole. Se ripensiamo al latino delle prime pagine dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, nelle quali sono fatti gli elogi dei primi dieci vescovi di Napoli, ci spieghiamo dunque perchè non vi siano le innumeri variazioni e discordanze sintattiche, che si trovano nelle pagine successive: ad ogni genere il suo stile. Influsso di una tradizione scolastica, viva anche — e come! — in questo periodo (secolo IX), senza la stretta necessità di ricorrere all'ipotesi dell'influsso della cultura carolingia (60): l'autore, nella mancanza di dati sicuri sui primi vescovi della Chiesa napoletana, su elementi desunti dalla probabile persistenza di antiche tradizioni, comunque incerte e nebulose, o dall'interpretazione dei nomi compone un breve elogio, che in qualche modo delinea l'impersonale figura di quei vescovi. Ma appunto questa dif-

(58) K. STRECKER, *Introduction a l'étude du Latin médiéval*,<sup>3</sup> trad. di P. van de Woestyne, Lille-Genève, 1948, 15.

(59) T. MOMMSEN, *Corpus inscriptionum latinarum*, X, 1, n. 1506: « vixit annis XXVII » M. VII; n. 1538: « vixit annis LV »; n. 1541: « vixit annis XIII quinque Mensis (sic) undecim et Dies XVIII ».

(60) H. ACHELIS, *Die Bischofchronik von Neapel*, cit., 51-52.

ferenza di stile nella stessa opera, oltre al confronto con le anteriori e contemporanee iscrizioni sepolcrali, ci dissuade dall'ipotesi di uno scadimento vero e proprio delle forme espressive in lingua latina. L'autore era una persona colta e conosceva parecchi testi, certamente quelli che cita o di cui riporta, inserendoli addirittura nella sua opera, interi brani. Rifletteva senza dubbio nella sua preparazione e nel suo abito mentale la speciale temperie spirituale prodotta dalla filtrazione, tramite la scuola, di alcuni essenziali elementi di cultura dal mondo antico nell'anima medioevale. Se il suo latino rispecchiasse un'effettiva e completa decadenza degli studi grammaticali, ci dovremmo meravigliare della diversità del suo stile nelle due parti della sua opera e del fatto che egli non si correggesse, prendendo a modello gli autori riportati nella cronaca. Deve trattarsi di altro. Si deve cioè pensare, come si è accennato, ad un linguaggio speciale, un pò diverso da quello dei documenti, ma risentente notevolmente della sua evoluzione interna e adattato ad esprimere in forma poco più elevata e corretta dell'usuale, ma sempre piana e senza meditati intenti d'arte, il mondo della propria esperienza esterna, sia sulla scorta di notizie tradizionali, desunte magari dai cataloghi dei vescovi e costituenti il patrimonio spirituale della propria Chiesa, sia sulla conoscenza diretta di opere e di monumenti collegati con le fasi salienti di quella storia. Ora questo linguaggio, che sembra improvvisamente perdere vigore, soverchiato dall'ondata di rinnovamento puristico, di cui dà bella prova il giovane Giovanni Diacono nella seconda parte dei *Gesta*, ritorna invece, con qualche variante, nella citata traduzione della *Storia di Alessandro* dello Pseudo Callistene, fatta dall'arciprete Leone verso la metà del secolo X, cioè un secolo dopo. In questa traduzione si riscontrano la maggior parte delle caratteristiche sintattiche e grammaticali, che si sono elencate in nota, in riferimento alla prima parte dei *Gesta*: nominativo assoluto, *cum* con l'accusativo, concordanza errata nel genere o nel numero del pronome relativo, il solito passivo al posto dell'attivo, nonché le altre particolarità del latino della decadenza, trapassate nel latino medioevale. Mancano solo esempi di accusativo assoluto, mentre si notano altre caratteristiche determinate dall'influsso di costrutti del testo greco (61).

Al contrario, in uno stile, che tante volte ha la purezza e l'eleganza di alcune epigrafi, sono scritte non solo la seconda e la terza parte dei *Gesta episc. Neap.*, attribuite rispettivamente a Giovanni

(61) F. PFISTER, *op. cit.*, 34-35.

Diacono e a Pietro suddiacono della Chiesa napoletana, ma anche le *passiones*, gli *acta*, le *vitae* e le *translationes* di alcuni santi. Anche qui, se si spulcia diligentemente, è possibile trovare errori, che non possono essere addebitati sempre agli amanuensi, perchè rappresentano a volte il prodotto dell'abbandono dell'autore a modi di dire usati nel latino corrente o addirittura, nella trascuraggine che denotano, riflettono una particolare *forma mentis*, non di rado attestata negli scrittori medioevali, per i quali, più che la stretta osservanza delle regole, conta la pienezza e la purezza della fede. Così, per esempio, si giustifica l'anonimo autore del *Sermo de transito sancti Constantii*: « At tamen nos custodes regulae, sed fidei decet esse omnino, quemammodum cunctis spirituales et antiqui extitere patres. Nam et David citharedorum sagagissimus in sui carmine libri, quodam in loco agens contra regulam, ita dixit: « Libera me de sanguinibus », et alio loco: « Viri sanguinum declinate a me », cum sanguis singulariter et non pluraliter dici possit » (62). Esempio di ventata antipuristica... E così, nel coevo *Sermonis de virtute Sancti Constantii fragmentum*, troviamo espressioni di questo genere: « misit ad eos nuntium dicens...; vestrum timuit populus...; Tunc navicula Neapolitanorum, quae a Sardinia veniebat, comprehenderunt eam... » (63). Siamo agli sgoccioli del secolo X, all'incirca nel 991, e queste due prediche, indipendenti l'una dall'altra, sono scritte press'a poco nello stesso linguaggio, presentano le stesse particolarità ortografiche del latino volgare usato nell'Italia meridionale (64). Ma non sapremmo vedere un uguale orientamento, d'indifferente trascuratezza, in Giovanni Diacono, che scriveva circa un secolo prima, quando incorre, per esempio, in questo errore: « ante ecclesia » (65); oppure in Pietro suddiacono, quando scrive: « quod et illi, qui non merebantur..., innotescibat » (66), o quando, dopo un accusativo assoluto, sostituisce un più adatto participio congiunto con un ablativo assoluto: « quas (claves) inventas (acc. assol.) patefacta ianua (abl. assol.) eam intus introduxerunt » (67); o nell'autore della

(62) Cfr. A. HOFMEISTER, *Aus Capri und Amalfi, Münchener Museum für Philologie des Mittelalters*, 4 (1929), 261.

(63) A. HOFMEISTER, *op. cit.*, pp. 251, 255.

(64) A. HOFMEISTER, *op. cit.*, 237-240.

(65) *Gesta episc. Neap.*, *cit.*, 425.

(66) PIETRO SUDDIACONO, *Libellus miraculorum s. Agnelli abbatis*, in CAPASSO, I, 311.

(67) PIETRO SUDDIACONO, *Miracula s. Eupli levitae et martyris*, in CAPASSO, I, 330.

*Vita Athanasii ep.*, quando dice: « et erat in omnibus luctum inenarrabilem », per non dire di altri svarioni, come a noi appaiono, che pur si lascia sfuggire (68). In questi casi ci sembra opportuno ripiegare sull'ipotesi, già espressa, dell'intrufolamento di costrutti e modi di dire, emergenti in forma quasi virulenta nella lingua dei documenti. In genere questi costrutti irregolari ricorrono per lo più nel corso della narrazione, quasi mai nei prologhi, scritti in uno stile più sostenuto e con mente vigile ai precetti della grammatica e della retorica. Nel testo invece l'autore si abbandona spesso all'estro e alla spigliata semplicità del raccontare cose vere o favolose; se modello ha presente, va ricercato nei libri sacri, nei vangeli specialmente, dove la parola scritta è come l'eco della parola parlata, e si ha quel magico rappresentare le cose con cristallina evidenza, nel naturale snodarsi delle immagini, in cui ogni legamento, ogni ripresa crea un'atmosfera suggestiva di verità eterne e, nel *mysterium ordinis*, anche gli anacoluti o le derivazioni dalla lingua parlata, con tutta la loro fragile base strutturale, acquistano il tono e la patina delle espressioni più pure e levigate.

Orbene il particolare conformarsi dell'espressione ai diversi generi letterari, in uno sviluppo lento e diffuso, come risulta dalla rapida rassegna, dal punto di vista diacronico e dal punto di vista sincronico, dell'evoluzione lessicale e sintattica, si adegua, più o meno coscientemente, alla tradizione retorica del mondo antico. Da un lato dunque vi sono le carte notarili e, sia pure a distanza, le cronache e le opere storiche (non importa se traduzioni), che risentono in maggior misura dell'innovazione del lessico e della dissoluzione della sintassi; dall'altro gli elogi, le opere agiografiche e le belle epigrafi sepolcrali, nelle quali ultime, anche se per influsso delle sillogi o per derivazione diretta da vecchie lapidi ancora leggibili o per imitazione di quelle dettate da epigrafisti romani o beneventani, sembra rifugiarsi, con le norme del grammaticale purismo, lo stile dell'oratoria epidittica. Ma una battuta d'arresto, al diffuso processo di dissolvimento linguistico e letterario, si ha a Napoli, come si è accennato, verso la fine del IX e l'inizio del X secolo, quando, per effetto di una ripresa puristica, in corso da tempo e collimante con l'influsso carolingio penetrato attraverso i legami con la curia pontificia o la mediazione dei monaci cassinesi — come Vulgario e, probabilmente, anche Ausilio —, ed avente il suo centro d'irradiazione nella scuola cattedrale, si assiste ad una rinascenza letteraria, che non ha l'uguale nell'Italia meridionale e

(68) *Vita Athanasii*, cit., 447. Cfr., inoltre, *ib.*, p. 444: « a Neapolim ».

neanche nella stessa città eterna, della quale anzi un grammatico, napoletano secondo il Traube (69), mette in rilievo la decadenza nei *Versus Romae*, scritti poco dopo l'878 (70). Gli scrittori odierni, agiografi o storici come Giovanni Diacono e Pietro Suddiacono, polemizzano con quelli dell'età precedente, nel momento stesso in cui si ricollegano alla tradizione o ne vogliono giustificare particolari lacune. Il suddiacono Pietro (prima metà del secolo X) non esita a pronunciare la condanna: « quidam disciplina non plena eruditi, et fideli animo non tamen pleno (quale contrasto con la contraria, riportata affermazione dell'anonimo autore del *Sermo de transitu sancti Constantii*, che pure scriveva in un periodo successivo!), sermones quosdam componere conati sunt. Ex quorum igitur incuria et praesumptuosa temeritate ita incomposito sermone peracti sunt, ut legi in concione fidelium minime permetterentur ». Perciò è necessario che egli « de inculto apice elevans » cerchi « ad veritatis regulam convertere » la *Passio* dei santi Ciro e Giovanni (71). Così per la *Passio s. Julianae*, che « propter incompositas dictiones in coetu fidelium legi minime praevallet » e che occorre rendere più chiara (72); per la *Passio sanctorum quatuor Coronatorum*, che deve « de coenoso rivulo ad claritatis tramitem perducere » (73); per la *Passio s. Catharinae*, di cui consta che, « greco famine scriptam a praefato Anastasio a variis translatoribus post modum ...esse vitiatam, adeo ut legi in coetu fidelium minime possit » e che egli « de inepto famine elevans, magis sensum quam verba sequens », ha tentato « plenissime latinis auribus tradere » (74). Più guardingo e riguardoso si mostra invece Giovanni Diacono. Chiamato a comporre gli *Acta translationis s. Sosii*, egli si fa incitare dal vescovo Stefano III a rimanipolare una vecchia scrittura, « lepida digestionem contexta », aggiungendovi i dati della sua personale esperienza: « Tamen haec, qualicumque stilo prolata constet, sumenda est a te, et sicuti certum est tuos fecisse maiores, quaeque sunt superflua, reseca, necessaria subroga, inepta abijice. Et una cum his, quae de inventionem corporis eius sunt fide tua, qui inter-

(69) *Versus Romae*, in M. G. H., *Poetae Lat. Aevi Carolini*, III, ed. L. Traube, pref., 554.

(70) *Versus Romae*, cit., pp. 555-556. Cfr. L. M. HARTMANN, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, II, 2, Gotha, 1911, 213 e SCHIPA, *op. cit.*, 114.

(71) A. MAI, *Spicilegium Romanum*, IV, cit., 268.

(72) MAI, *op. cit.*, 281.

(73) MAI, *op. cit.*, 282.

(74) MAI, *op. cit.*, 283.

fuisti, in civilem redige compositionem » (75). Lo scrittore moderno, più o meno apertamente, si oppone dunque agli antichi, ne critica le composizioni, secondo lui, rozze e incolte, ritiene incomprensibili ormai le loro *passiones*, gli *acta*, le *vitae*; ma se si pensa ai documenti meno ortodossi dell'età anteriore, alle carte diplomatiche o alla prima parte dei *Gesta*, si capisce che non si tratta propriamente d'incapacità a comprendere del pubblico, che gremiva la Chiesa, forse più vicino come sensibilità e capacità recettiva al latino degli scrittori criticati, ma piuttosto di riluttanza a digerire quelle composizioni disadorne da parte dei colti e raffinati scrittori odierni... Si è insomma in uno dei tanti momenti di ripresa e di reazione umanistica, in cui in nome di un latino corretto e levigato anche stilisticamente, di precetti retorici, per i quali, come nel caso di tradurre, « magis sensum quam verba sequens » o di mettere in bella forma, « redigere in civilem compositionem », sembra addirittura rivivere lo spirito della più luminosa tradizione classica (si ricordi Cicerone, che fa scuola anche per i traduttori posteriori, il quale traduce le orazioni di Eschine e di Demostene non « ut interpres, sed ut orator » e considera la storia « opus oratorium maxime »), ci si atteggia a giudici severi del passato; e il giudizio è tanto più severo, perchè esso non scaturisce esclusivamente da esigenze estetiche o da un ritorno di fiamma classicheggiante, ma soprattutto da un senso vivo e profondo di religiosità, nell'alveo dell'accennata tendenza, anch'essa rinnovantesi nella storia della cultura medievale, a considerare la perfetta espressione formale come il termine ultimo nel processo di elevazione a Dio dello spirito umano. La valutazione non è naturalmente uniforme. In Giovanni Diacono la preoccupazione di scrivere bene sembra nascere da un atteggiamento critico più letterario che religioso, dal timore d'incorrere nelle ram-pogne dei dotti. Egli perciò si sforza sempre non solo di « redigere civili compositione » i suoi scritti, ma anche di secernere accuratamente il vero dal falso e di evitare, per quanto è possibile, di « rectissime denotari mendacio et inevitabile pseudoepigraphi discrimen incurere ». Anche in lui riappare il significato sacro della scrittura, soltanto rispetto al merito, che consegue chi si occupa di tramandare ai posteri o comunicare ai fedeli i documenti più edificanti della vita della Chiesa. Egli quindi scrive, come gli rammenta il vescovo Stefano, « quatinus pro tanti laboris compensatione municipatu tandem marty-

(75) *Translatio s. Sosii*, cit., 459-460.

riali, Christo largiente, perfrui mereatur » (76). In Pietro Suddiacono invece l'arte di scrivere bene non serve ad acquistare fama o ad evitare critiche o a procurare un posto in Paradiso, non ha cioè fini mondani o comunque utilitari, ma si fa mezzo concreto ed efficace di esaltazione della fede, di dignitoso e solenne annunzio della Chiesa trionfante, diviene essa stessa fonte di religiosità, per quel divino mistero, che è nelle parole e che lega fra loro le parole, non con un semplice nesso grammaticale, ma mediante la corrispondenza a quel pensiero, che da Dio è infuso direttamente nelle cose e nei termini, che le esprimono, in modo che ciò, che viene narrato « ad veritatis regulam », non dipende dal « nostro libitu vel audacia », ma « aequitatis atque veritatis probatissima ratione... secundum ordinem verae fidei et tramitem iustae rationis ». Riannodandosi quindi alla tradizione dei santi padri (*horum itaque sanctorum provocatus exemplo*), che, preoccupati della « incuria et presumptuosa temeritas » dei compilatori delle *passiones* dei santi, « hoc... luculento dogmate functi in ornamento sanctae et gloriosae matris ecclesiae dedecus esse cospicientes, nonnullas (passiones) ex eis rutilante dogmate elimare curaverunt », si accinge al lavoro, « inepta videlicet resecando, et apta ut decuit atque ordo efflagitaverit annectere curando » (77). Siamo dunque in un ordine d'idee perfettamente coincidenti con la tradizione più feconda del medio evo, perpendentesi nelle scuole fino a Dante e poi trapassata, senza significato sacro, eredità imperitura del mondo classico, tra gli elementi informativi della cultura moderna. Può darsi si tratti d'influsso giustiniano (78), permeato del resto dell'indirizzo fondamentale delle scuole di diritto e collimante con l'indirizzo filologico alessandrino-romano; è evidente che uno stesso spirito anima le parole di Dante, che attribuisce a Giustiniano l'alto merito di aver tratto « d'entro le leggi... il troppo e il vano », e le analoghe, ripetutamente citate dichiarazioni di Giovanni Diacono e di Pietro Suddiacono sul metodo seguito nella rielaborazione delle vecchie *passiones*. Non si può, per esempio, condividere, a proposito dell'affermazione dell'autore — forse lo stesso Pietro Suddiacono (79) — della *Passio s. Fortunatae*, di aver

(76) *Translatio s. Sosii*, cit., 460.

(77) *MAI*, op. cit., 268-269.

(78) *VISCARDI*, op. cit., 331. Il Viscardi attribuisce però ad un anonimo agiografo romano la *Passio s. Fortunatae*, che gli offre lo spunto per tale osservazione, mentre essa appartiene, probabilmente, a Pietro Suddiacono.

(79) F. SAVIO, *Pietro Suddiacono napoletano agiografo del sec. X*, in *Atti*

voluto, sulle tracce di S. Ambrogio, di Gregorio Magno e di « quidam tractatorum doctissimi », scrivere la suddetta *passio* « stilo propriae elocutionis... superflua scilicet resecaans, necessaria quoque subrogans, vitiata emendans, inordinata corrigens, atque incomposita componens » (80), non si può, dico, condividere l'opinione del Delehaye, che gli agiografi napoletani cercano in questo modo pretesti per giustificare i ritocchi e le rimanipolazioni delle opere altrui, e tanto meno accettare il giudizio negativo, che egli esprime, ironicamente, sull'autore di questa *passio*. Effettivamente non è neppure il caso di pensare a uno scrittore « fort en avance sur son temps au point de vue du jugement critique » (81), ma proprio perchè si tratta di un agiografo, che partecipa vivacemente al movimento rinnovatore degli studi, che si ha nella Napoli del suo tempo. Questi precetti sono parte essenziale della retorica. Vuole essere breve anche Vulgario: « Verborum enim copia frustra perstreperere vitium est... Re enim vera omnis orator brevitate gaudet. Unde sit brevitatis in verbis, paucitas in sententiis, absolutio in singulis » (82): sintesi scultorea delle precedenti norme, con in più un pizzico di stringatezza attica, trasmessa probabilmente dai vecchi trattati di retorica. Ma nelle parole di Vulgario, anche se riportate da un trattato composto « sub rethorico fasmate », nel quale « Dialectica minime succurrit » all'*actor* e al *defensor*, perchè si tratta del « demonstrativum tertium genus causarum » (83), sembra echeggiare quello spirito sottile e scarnificante, che trionferà qualche secolo dopo nelle scuole dei filosofi; qui tuttavia non siamo a tanto, non si è prodotta cioè la scissione fra retorica e dialettica, ma le due arti del trivio sono ancora sorelle. Brevità dunque, ordine, ma anche misura e chiarezza: preoccupazione costante di Giovanni Diacono e di altri agiografi, che non vogliono stancare i lettori o gli ascoltatori e temono il loro giudizio. Dichiarò Giovanni Diacono: « Si cuncta, quae in eodem sacro operatus est episcopio, describere voluerit et fastidio sunt legentibus, et nos sicut inertes subcumbimus... Quae si cuncta recensere volumus, et nobis est longum

della R. Accademia delle scienze di Torino, XXXVI (1900-1901), pp. 14-15, 17, dell'estr., e D. MALLARDO, *Le origini della Chiesa di Napoli*, cit., 28-29.

(80) MAI, *op. cit.*, 289-290.

(81) H. DELAHAYE, *Hagiographie Napolitaine*, IV, in *Analecta Bollandiana*, LIX, Bruxelles, 1941, 27-28.

(82) EUGENIO VULGARIO, *De formosiana calamitate*, cit., 28.

(83) *De formosiana calamitate*, l. c.

*ire per singula, et lectoribus ingerimus non parvum fastidium... Scribere igitur incipientes, qualiter iste sit pontificali culmine sublimatus, studiosos precamur lectores, ut non aegre accipiant, et nobis imputent aliquid narrasse ineptum: quia utilius est veritatem proferre quam vitantes quicquam ire per anfractam locutionem » (84). Gli fa eco il solito Pietro Suddiacono: « De sanitatibus ab eis mirifica virtute factis, nulla ad referendum poterit esse lingua sufficiens; paucis (sic) tamen ex pluribus propter festivitatis diem fastidiumque legentibus utile iudicavimus narrare » (85).*

Sono questi i frutti del più intenso studio della grammatica, nella sua più ampia significazione, sconfinante quindi nella retorica, secondo una tendenza rimproverata ai suoi contemporanei già da Quintiliano (86) ma che nel nostro caso risale, attraverso le opere dei padri della Chiesa e di altri scrittori, come il mentovato Eugippio, e l'influsso, meno vivace, dei fervidi studi grammaticali e retorici del periodo carolingio, alla tarda età imperiale e alle scuole cristiane. Questa continuità o ripresa vigorosa della tradizione (se ci riferiamo all'epoca di Giovanni Diacono), non risulta semplicemente dalle citate osservazioni critiche, che rivelano sicura conoscenza teorica della bontà dei mezzi espressivi, ma si rivela, come si è già detto, nella pratica applicazione delle leggi della grammatica e della retorica apprese con lungo tirocinio nella scuola e fuori di essa. Si studiava — quando si studiava — intensamente. Atanasio I, si ricordi, « grammaticam prius in pueritia et post in pontificatus honore perfectissime didicit ». Ogni genere letterario, come abbiamo detto, aveva il proprio linguaggio, ogni linguaggio le sue caratteristiche e le sue intime leggi. Per il genere, o i generi, ai quali si addiceva lo stile sublime (epigrafia, agiografia e « demonstrativum tertium genus causarum »), era elemento fondamentale il ritmo. Dai sofisti a Isocrate, da Isocrate a Cicerone a Quintiliano, a Girolamo, ad Ilario di Poitiers, ad Agostino, a Cassiodoro: il ritmo è l'anima del periodo, accarezza e lusinga, trascina. La parola dà ali al pensiero, scende palpitante nel cuore dell'uomo, si proietta nel futuro. Vi è ritmo e ritmo. Quando la commozione intima trasfigura l'immagine e la malia delle verità eterne scende nelle cose, sentiamo il nostro essere vibrare sull'onda del canto. Allora il ritmo è poesia: ma fra i nostri scrittori

(84) *Gesta episc., neap., cit.*, pp. 425, 434, 427.

(85) PIETRO SUDDIACONO, *Libellus miraculorum s. Agrippini*, in CAPASSO, I, 323.

(86) M. FABI QUINTILIANI, *Institutionis oratoriae lib. II*, I 1-6.

non conosciamo un poeta. Neanche Eugenio Vulgario. Egli fa versi, non è un poeta. Ma non è necessario essere poeti, per percepire lo strano incanto di una prosa ritmata, modellata cioè sull'onda sonora di un verso. La parola, espressione di un pensiero, non fantasma poetico, si fa suono gradevole nella breve struttura di un *colon*, trova tutte le vie per penetrare nel cuore di un uomo. Forse non turba l'animo di un poeta, ma conquide l'orecchiante, trascina la folla. È palpito di un'umanità meno alta, ma è umanità. Così passa nelle scuole di retorica, s'insegna come arte. Leggi varie: Cicerone ha le sue clausole, S. Agostino non distingue i *cola* dai *commata* (87). La scuola imperiale e cristiana introduce il *cursus*. Leggiamo un periodo, scelto a caso, della *Vita Severini* di Eugippio, nel quale troviamo osservate le norme del ritmo corsivo, nonchè la ritmata cadenza dei *cola*: « Talibus igitur beatus Severinus per Christi gratiam muneribus opulentus (*velox*), captivorum etiam egenorumque tantam curam ingenita sibi pietate susceperat (*tardus*), ut pacem omnes per universa oppida vel castella (*velox*) pauperes ipsius industria pascerentur (*velox*)... » (88). È un passo dello stesso *Libellum Eugippii*, ricordato da Giovanni Diacono, nel quale erano raccolte *vita et virtutes* di S. Severino, diffuso per totum orbem? (89). Gli scrittori napoletani del IX e del X secolo conoscono le norme del ritmo corsivo, anche se le alternano ad un ritmo più libero, che talvolta è soltanto « andamento numeroso » (90), come nel prologo della *Vita Athanasii*. Seguono dunque una tradizione locale (91), non sono e non possono essere in questo influenzati dagli scrittori carolingi. Fanno prosa d'arte soprattutto nei prologhi delle *passiones*, dei *libella miracolorum*, delle storie, non nel testo: specialmente Pietro Suddiacono (con le debite eccezioni) e l'arciprete Leone. Giovanni Diacono, l'autore della *Vita Athanasii*, quelli delle prediche per la solennità di S. Costanzo, Ausilio e Vulgario, non rinunziano quasi mai, non dico alla prosa ritmata, ma neanche ai leoncini della retorica. Si osservi, per esempio, in Vulgario: « Qui enim de errore stupidae fatuitatis non satagit exire, quasi de tenebrarum

(87) C. ROBBINS, *Rhetoric and Latin word order*, in *The classical Journal*, XLVII, 2 (Nov. 1951), 80.

(88) EUGIPPIO, *Vita Sancti Severini*, in M. G. H. *Auct. Antiq.*, I, 2, ed. Sauppe, pp. 16-17.

(89) *Traslato s. Severini*, cit., 452.

(90) VISCARDI, *op. cit.*, 332.

(91) DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, I, cit., X-XI.

caligine ad uiarum lucem pigrescit uenire... qualiter iterum dominus papa rediit in Formosianos feriret ac crudum resecationis mucronem in eos protenderet » (92). Si ascolti, ora, Giovanni Diacono, in un passo degli *Acta SS. Ianuarii et Sossii*, ricco di reminiscenze classiche e bibliche, nel ritmo animato dei *cola*: « O religio sanctitatis! O devotio caritatis! O vaticinatio veritatis! Dum enim talia tantaque Praesulis pariter et Levitae dona consideramus, omnis penitus admiratio nobis adimitur, sensus hebescit, lingua torpescit. Quis unquam tam eloquens, tanque facundus digne potest exprimere, qualiter isti de religione ad sanctitatem, de devotione ad caritatem, de vaticinatione consequenter ad veritatem pertingere meruerunt? Illam, inquam, Veritatem, quae multo ante dicere dignata est: Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut ardeat? Si enim per ignem caritas, qui Deus est, et per terram corda humana intelleguntur; recte ignis iste utrorumque ardebat, ut uni, qui secundum Apostolum Christum habebat, caput in vertice redundaret; alteri quoque, qui secundum Euangelium beatos habebat oculos, resplendesceret in obtutu; ambo ergo beati, ambo felices, quia ambo nimirum illis sunt donati muneribus, quae olim filios nascentis Ecclesiae loqui et prophetare unanimiter instigabant » (93). È, evidentemente, prosa d'arte nella quale, anche se ricorrono certe caratteristiche sintattiche e stilistiche del latino della decadenza e, in genere, dei Padri della Chiesa, si avverte un intento d'imitazione e di perfezionamento, che lascia trapelare la soddisfazione dei risultati raggiunti; nella sicurezza del periodare, nel sapiente uso delle leggi del *cursus*, si sente una gioia intima, che dà quasi la sensazione di una creazione novella. Le regole della retorica rispondono alla loro funzione: non costituiscono un semplice orpello, ma investono in profondità pensiero e sentimento, diventano espressione viva e palpitante dell'anima, che si protende nel passato e, rievocando, vibra di tutta l'intensità della propria fede e della propria passionalità. Non crediamo di esagerare, se affermiamo che le ripetute dichiarazioni, che ricorrono nei prologhi delle *passiones* di Pietro Suddiacono per spiegare un indirizzo critico o per giustificare, nell'infinita umiltà del sentire cristiano, il lavoro letterario, qui, nelle pagine di Giovanni Diacono, si fanno veramente realtà trasfigurata dall'empito di un'arte esperta ed amata con ardore. Un certo sforzo

(92) EUGENIO VULGARIO, *De causa formosiana*, ed. DÜMMLER, in *Auxilius und Vulgarius*, cit., 117.

(93) *Acta Sanctorum* (19 Settembre), VI, 875-876.

invece si nota nel ricercato ed involuto periodare del prologo della traduzione della *Storia di Alessandro* dell'arciprete Leone, che pur presenta qualche esempio di ritmo corsivo (94). In altri scrittori, oltre i tentativi di una prosa ritmica, si avverte, come nei già citati e nell'autore dell'*Invectiva in Romam pro Formoso Papa*, il solito amore per gli scrittori classici; e non si tratta sempre, come si avverte in qualche epigrafe sepolcrale, di semplici motivi esornativi, anche se derivano dai centoni, ma di elementi di cultura penetrati nel mondo medioevale e divenuti parte integrante di una nuova spiritualità. Si ha quindi non solo il ricorso ai testi, ma anche ad eventuali commenti: come per il commento di Servio a Virgilio, che risulta adoperato dall'anonimo autore del *Sermo de transito sancti Constantii*, nell'amorosa ricerca dell'etimologia di Capri (95).

Non erano dunque dei meccanici trascrittori di carte quei curiali napoletani, di cui si è fatto cenno, « un ceto... che sapeva generalmente scrivere come risulta dai documenti per lo più sottoscritti » (96). Essi fissavano nel loro latino cancelleresco accordi politici, come i ricordati patti o capitolari, donazioni, vendite e permutate di beni: un frasario quasi uniforme, soltanto più tardi, nel secolo XI, avvivato da un accorato timore per la rovina della patria diletta. Ma nella monotona indifferenza di quei formulari, quale travaglio di vita terrena, quanti piccoli drammi più o meno appariscenti: assestamento d'interessi collettivi, tracolli finanziari, eredità contese, timore dell'al di là e speranza di perdono... Sempre freddo e distaccato il notaio, sempre intento a pensare ai suoi guadagni? Era un uomo e viveva nel suo ambiente; tante volte la formula, nel condensare il pensiero, doveva vibrare di una strana sentimentalità... Antica in ogni modo la tradizione, forse risalente al secolo IV (97), certamente attestata nel secolo VI, all'epoca del vescovo Reduce, nel 581, in una sottoscrizione all'*Augustini Florilegium Eugipianum*, stilata da un « Petrus notarius S. Ecclesiae catholicae Neapolitanae », per volere del predetto vescovo, « obsidentibus Langobardis Neapolitanam civitatem ». Ne trascriviamo, come singolare documento di una mentalità anche allora operante, la seconda parte: « Quem codicem pro memoria re-

(94) F. PFISTER, *op. cit.*, 44: « ... quia cunctos ad meliorem provocat actionem (velox)... irreprehensibiliter ostendebant (velox)... sub milicia constituti (velox).

(95) HOFMEISTER, *op. cit.*, 260, n. 1.

(96) SALVIOLI, *op. cit.*, 115.

(97) H. ACHELIS, *Neapels Kirchengeschichte bis zum 10 Jahrh.*, *cit.*, 1-2.

cordationis nominis sui praedictus episcopus devote sanctae ecclesiae Neapolitanae, cui praest, pro aedificatione populi christiani noscitur obtulisse. Et obtestor vos sanctos successores ecclesiae supra scriptae Dei gratia succedentes, in diversis ordinibus constitutos, per Dei nostri omnipotentis adventum, ut hic codex in ecclesia Dei semper valeat permanere, ut quomodo fides aeterna est christiana, sic haec oblatio codicis in ecclesia iure Deo custodienda etc. vobisque serventibus, ibidem semper servetur. Testes sitis etiam vos per confessionem meritaque beati Ianuarii Martyris, ut sub nullo argomento, nulla alienatione, nulla commutatione de archibo ecclesiae vel iure, aliquo modo discedat, ne cum praedicto pontifice Reduce in divino iudicio causas reddere videamini. Finit. Amen » (98). Nella prima parte era stata attestata, in riferimento a Pietro, l'esistenza dei *notarii sanctae neapolitanae ecclesiae*, di cui si parla ancora, per esempio, in uno strumento nel 763, « per Anastasium diaconum N.E. », nel quale si fa menzione di un *Gregorius*, « Neapolitanae ecclesiae notarius » (99), e in un altro, compilato, forse nell'anno 882, da un *Jaquintus*, « notarius sanctae Neapolitanae ecclesiae » (100), senza dire del *praeceptum*, fatto dal vescovo Atanasio III e dal duca Gregorio nel 907, scritto da un *Anastasius*, « primarius Curiae... civitatis Neapolis » (101). Dalla sottoscrizione al *Florilegium* e dalla testimonianza dei suddetti documenti risulta l'esistenza ininterrotta di un archivio vescovile, che in origine funziona anche da biblioteca, e del personale occorrente al suo funzionamento; prima forse limitato a pochi elementi, poi ampliato e meglio organizzato all'epoca di Atanasio I e dei suoi successori, sull'esempio di una tradizione religiosa e culturale, che, pur risentendo nel corso dei tempi della situazione generale della fede e della cultura, nel far capo agli *Excerpta Augustini*, nonché ad altre opere dello stesso Eugippio e di altri scrittori, e al latino diplomatico del notaio Pietro, aveva buoni modelli non solo di scritti abbastanza corretti, ma anche di un indirizzo religiosamente umanistico, secondo il quale il libro, e specialmente il libro di cose sacre o contenente opere od *excerpta* di opere dei padri della Chiesa, diveniva oggetto di cura religiosa: pena, come nel caso del *Florilegium Eugipianum*, la comparsa in giudizio davanti a Dio insieme col donatore del libro, con

(98) CAPASSO, I, 180, n. 1.

(99) CAPASSO, I, 262.

(100) CAPASSO, I, 268.

(101) CAPASSO, II, 2, p. 4.

una formula che, anch'essa di origine romano-cristiana, noteremo nelle iscrizioni sepolcrali e che non mancherà neppure in molti documenti posteriori.

Non erano probabilmente dei semplici empirici quei medici, laici o sacerdoti, « viri laudabiles et praeclarissimi » (102), di cui si ha traccia in alcuni documenti del sec. X, forse istruiti e formati nella vicina e già famosa scuola medica di Salerno (103). Non bisogna dimenticare che nell'esercizio della professione, nettamente distinta dalle altre e trasmessa di padre in figlio, la pratica, come avveniva per i medici monaci, aveva un ottimo sussidio e una guida apprezzata nella fisica degli antichi; e la fisica non era studiata soltanto per imparare proprietà di erbe o ricette e massime del vivere bene, ma anche per apprendere quella « proprietà delle cose », che costituiva un sussidio importantissimo per la tecnica esegetica (104).

L'analisi attenta delle proprietà delle cose, l'amore, che non mancava, del pittoresco, la sensibilità affinata dalla lettura degli autori antichi e dai precetti della retorica, erano il mezzo migliore per fondere, come in un lievito, atteggiamenti del mondo medievale e tendenze, manifestatesi in Grecia e poi a Roma, per la poesia d'occasione: descrizione di edifici, celebrazione di matrimoni, esaltazione o adulazione di questo o quel personaggio. Nessun anticipo perciò di una mentalità prettamente umanistica nelle lettere adulatorie o nelle insultanti espressioni di Eugenio Vulgario contro il monaco Benedetto (105), nessun senso di sgretolamento della fervida e operosa attività dello spirito umano nell'attenzione e nell'amore dei particolari, che gli autori dei *Gesta episc. Neap.* pongono nel descrivere i monumenti marmorei e sepolcrali, i mosaici, gli addobbi e le ricche suppellettili delle chiese di Napoli, che pur sono indice di una civiltà evoluta e di un certo rigoglio economico (106). Questi scrittori possono anche errare nell'interpretazione di figure simboliche, come capita all'anonimo autore della prima parte dei *Gesta* quando spiega il significato del mosaico dell'abside della basilica di S. Severo (107);

(102) SALVIOLI, *op. cit.*, 115.

(103) SALVIOLI, *op. cit.*, 115. Cfr. CAPASSO, II, I, nn. 14 (an. 927), 31 (an. 936), 34 (an. 936), 36 (an. 937), 45 (an. 941), 56 (an. 946), 115 (an. 960), 200 (an. 973).

(104) VISCARDI, *op. cit.*, 447.

(105) Cfr. DE WINTERFELD, *Eugenii Vulgarii sylloga, cit.*, 406-407.

(106) SCHIPA, *op. cit.*, 111-113.

(107) ACHELIS, *Die Bischofchronik von Neapel, cit.*, 71-72.

a noi importa soprattutto che tale atteggiamento degli uomini di cultura, d'indulgenza, cioè, e di predilezione per i monumenti e le suppellettili dell'arte sacra e profana non scaturisce soltanto dall'indole fantasiosa dei napoletani, ma si inquadra in quel più vasto movimento d'idee e di gusti, significato dal Curtius col termine « manierismo » (108), che costituisce uno dei principali retaggi del mondo antico al mondo medievale. Questo atteggiamento non è sempre preminente ed esclusivo, perché, per esempio, l'autore della *Vita Athanasii*, dopo aver fatto cenno con un certo orgoglio delle chiese e dei numerosi edifici di Napoli, aggiunge che non di essi è il caso di occuparsi, ma dell'intensa vita religiosa della città; perché infatti indugiare « in exterioribus aedificiis quae utique melius a conspicientibus cernuntur, quam eloquentia cuiuslibet (valeat) sofistae fari? » (109); dove tuttavia è chiaramente espresso che compito di un « sofista » e quindi pertinente all'arte della retorica, è di descrivere o mettere comunque in risalto le bellezze dei monumenti.

Ma non dobbiamo dimenticare che per parecchi secoli Napoli è stata città bilingue: negli atti pubblici, nella liturgia, nelle iscrizioni sepolcrali. Del greco si hanno poche testimonianze: forse per la tenace resistenza e il progressivo prevalere del latino, lingua ufficiale della Curia vescovile oltre che mezzo di espressione della maggioranza della popolazione, che ne limita l'uso e ne corrode le labili fondamenta fra gli stessi parlanti, forse per altri motivi, fra i quali il lento esaurirsi per diminuita influenza politica e religiosa di Bisanzio e degli ordini monastici basiliani. Tracce notevoli restano invece dell'influsso della cultura, della spiritualità e dell'arte bizantina, esercitato per due vie: da un lato, direttamente, tramite i funzionari greci, i monaci basiliani, la parte greca della popolazione; dall'altro, indirettamente, per la generale disposizione dei latini colti a considerare il greco come lingua sacra, alla pari del latino e dell'ebraico, per aver significato sulla Croce lo scherno del Nazareno, e talvolta con tanta ammirazione, che si giungeva al punto di esprimere il desiderio di essere greco (110).

È stato affermato che la storia della Chiesa di Napoli è indipendente dalla storia politica della città e che, tranne il periodo

(108) E. R. CURTIUS, *op. cit.*, 74.

(109) *Vita Athanasii ep. Neap., cit.*, 440.

(110) B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters, Byzantinische Zeitschrift, XLIV, 1-2, München, 1951, 27.*

730-763, dall'occupazione di Belisario, e specialmente dal 763, in poi, essa è contrassegnata dall'influenza della Chiesa di Roma (111). Ma di una separazione netta, se si osserva attentamente lo svolgersi sincrono degli avvenimenti a Napoli e a Bisanzio, non si può parlare. L'ombra di Bisanzio si proietta spesso sulle relazioni fra le autorità civili e le autorità religiose di Napoli. Talvolta l'influsso è diretto e determina le crisi, che portano alla lotta degli iconoclasti, forse alle disgrazie del vescovo Tiberio; altre volte è indiretto e influisce probabilmente, per imitazione, come nei contigui principati longobardi, sulla costituzione di una monarchia ereditaria (112) o sul riconoscimento dell'indipendenza dell'autorità religiosa dall'autorità politica al tempo del duca Gregorio e del vescovo Stefano III, dopo il burrascoso dominio del vescovo-console Atanasio II, sull'esempio di quanto era avvenuto a Bisanzio, dove l'imperatore Leone VI aveva riconosciuto l'autonomia della Chiesa e dei suoi organi elettivi (113): fluttuare di vicende politiche che, con altri fattori, crea stati d'animo e correnti ideali, dai quali non si può prescindere nella storia della cultura. Tanto per portare un esempio, e poichè si tratta di una suggestione che poteva venire, con diverso spirito, da Roma e da Bisanzio, l'anonimo autore della *Vita Athanasii*, parla con entusiasmo, specialmente nelle prime pagine, dell'unità nella varietà, della monarchia nella diarchia, della confluenza in un solo motivo edificante delle preghiere di sacerdoti e di monaci, di oranti in latino e di oranti in greco. Probabilmente qui si parte da una situazione di fatto, che si presenta generalmente in un duplice aspetto, per giungere ad un'affermazione, che potrebbe essere metafisica, dell'unità, perchè tutto ciò che è nel mondo tende a risolversi nell'unità di Dio; ma fino a qual punto la storia civile della città, nella quale non mancano tentativi di subordinazione del potere religioso al potere civile o di concentrazione dei due poteri, civile e religioso, nelle mani del duca o del

(111) ACHELIS, *Neapels Kirchengeschichte bis zum 10. Jahrh., cit.*, 27. Cfr. L. M. HARTMANN, *op. cit.*, 213, di diverso parere: « Sie (die Formosianer) fanden eine Zuflucht in Neapel, das an den Kirchenstaat grenzte und doch, politisch unabhängig und häufig im Gegensatz zu Rom, durch seine Verbindung mit dem griechischen Reiche auch in kultureller Beziehung eine Mittelstellung einnahm ».

(112) GAY, *op. cit.*, 240.

(113) G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1940, 173.

vescovo, concorre alla formazione dell'idea unitaria o del principio monarchico? (114)

D'altra parte era naturale che, passati i periodi di maggiore attrito, l'uso del greco trapassasse nella liturgia, quando si trovasse gente capace di leggerlo e di intenderlo. Carlo Magno aveva dato un vigoroso impulso allo studio del greco (115), chiamando Paolo Diacono, come si è ricordato, ad insegnarlo per cinque anni (782-786) alla sua corte (116). Studiosi di greco erano stati nel corso del secolo IX il monaco irlandese Dungal, Notkero Balbulus, del monastero di S. Gallo, l'irlandese Martin, che aveva copiato prima dell'869 un glossario greco-latino (117); conosceva bene il greco il bibliotecario romano Anastasio, che nell'860, per ordine del papa Niccolò, corresse la traduzione delle opere di Dionisio l'Areopagita fatta da Giovanni Scotto (118), mentre per un lungo periodo di tempo si faceva uso di questa lingua — specialmente nel canto del *Credo* — nelle diocesi di Münster, di Rheims, di Poitiers e nella cattedrale di Vienna (119), oltre che a Roma, nella cui *schola cantorum* veniva anche insegnata (120). Era dunque logico che a Napoli, per le condizioni locali, per il tra-

(114) Cfr. GAY, *op. cit.*, 19-20, 240-241. È nota la tesi dell'ACHELIS, *Die Bischofchronik of Neapel, cit.*, 87-88, che vede nell'espressione dell'anonimo autore della *Vita Athanasii, cit.*, 440, « binas presulum sedes » un accenno alla riunione dei due poteri nelle mani del vescovo Atanasio II. Il MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, Roma, 1947, 177-179, riferisce l'espressione alle due basiliche cattedrali di S. Restituta (l'antica) e della Stefania (la nuova). Crediamo che non si possa interpretare l'espressione predetta, senza riferirla al contenuto del periodo precedente, nel quale si parla di chiese e di monasteri, donde si elevano, di notte e di giorno, quelle preghiere, per le quali la città « invictrix consistat et tuta ». I due periodi sono uniti da « nam » e devono essere considerati l'uno conseguenza dell'altro, analogamente ai periodi similari, coi quali, nella stessa pagina, si completa la descrizione della città. Il termine « presul » è adoperato nella sua accezione generica: « Qui aliis praest » (DUCANGE, *Glossarium, cit.*, VI, 473). Si tratterebbe dunque dei preposti alle chiese e ai monasteri, indipendentemente — ma senza escluderla — dalla loro nazionalità. Quel che importa è l'unità della fede nell'unico Dio, supremo moderatore di tutte le cose, espressa sotto la guida dei capi delle chiese e dei monasteri, come nei due Testamenti.

(115) BISCHOFF, *Das griechische Element, ecc., l.c.*; GILSON, *op. cit.*, 189.

(116) E. GILSON, *l.c.*

(117) J. E. SANDYS, *A history of classical Scholarships from the sixth century B. C. to the end of the middle Ages*<sup>2</sup>, Cambridge, 1906, 497-498.

(118) IOHANNIS SCOTTI, *Carmina*, in M. G. H., *Poetae Lat. Aevi Carol.*, III, ed. L. Traube, intr., 525.

(119) SANDYS, *op. cit.*, 499.

(120) VISCARDI, *op. cit.*, 228.

mandarsi di una comune tradizione ecclesiastica, per lo stesso influsso della riforma carolingia, mediata attraverso Roma, si tenesse nel debito conto la conoscenza del greco — anzichè sminuirla o contrastarla, come poteva magari avvenire altrove, dove i riti e le lingue si confondevano — e si accogliessero elementi della tradizione ecclesiastica bizantina: come dimostra, per esempio, l'inclusione di numerosi santi della Chiesa greca nel calendario di marmo di una chiesa napoletana, fatta probabilmente senza nessun intento o sottinteso politico, in relazione alla varia comunità dei fedeli, senza neppure il bisogno di dover sopperire alla deficienza di santi della Chiesa di Napoli o della Chiesa di Roma (121). Lo studio sull'entità dei monasteri basiliani di Napoli potrà forse apportarci, quando sarà fatto (122), nuovi elementi di giudizio. È tuttavia indubbio che i monaci greci, almeno nei secoli IX e X, sono in genere d'accordo col clero e coi monaci latini e riconoscono l'autorità suprema del vescovo, partecipando insieme alle più importanti funzioni religiose, che si celebrano nella città, nonostante la definitiva rottura dei rapporti tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Bisanzio, avvenuta nella seconda metà del secolo IX, al tempo del patriarca Fozio, il tenace « Gegner Roms » e « Vorkämpfer nicht nur der Selbständigkeit der byzantinischen Kirche sondern auch der Interessen des byzantinischen Reiches » (123). Tolleranza reciproca e spirito di adattamento, certamente, negli esponenti delle due chiese e dei due elementi etnici, ma anche, come si è ricordato, intrepida fede nella parola rivelata, che, nella varietà dell'espressione, non poteva non essere depositaria dell'unico messaggio di Cristo. Densa di mistero è la parola. Essa ha bisogno di un'illuminazione interiore, che la vivifichi e ne sveli gli arcani sensi. La ricerca, indovinata o no, del significato etimologico, diventa così, con un procedimento che nasce nella scuola e vige in tutto il medio evo, non un vizioso lavoro intellettuale, ma il tentativo di scrutare più a fondo nella manifestazione di un pensiero, che non ha limiti di spazio e di tempo: il latino e il greco sono lingue sorelle non nell'unità indo-europea, ma nell'ardenza dell'amo-

(121) H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine*, I-II, *Analecta Bollandiana*, LVII, Bruxelles-Paris, 1939, 51-59.

(122) S. BORSARI, *Monasteri bizantini nell'Italia meridionale*, in *Archivio storico per le province napoletane*, Nuova serie, XXXII, Napoli, 1950-1951, p. 2, esclude dalla sua indagine Napoli, « il cui monachesimo bizantino ebbe una storia particolare ».

(123) OSTROGORSKY, *op. cit.*, 161. Cfr.: S. HELLMANN, *Storia del medioevo*, trad. di E. Besta, Firenze, 1930, 208.

re di Dio per l'umanità peccatrice (l'ebraico ha vita più marginale, perchè meno conosciuto). Naturale perciò l'accostamento delle due lingue nella ricerca etimologica: eredità della scuola greco-romana infusa di accenti cristiani. Perciò l'autore della *Vita Athanasii* spiega che Sergio e Drosu chiamarono il figlio « Athanasium... non ignari huius misterii nominis, quod immortale sonat; quoniam Dominus ait: « Qui in me credit, non morietur in aeternum » (124); perciò Pietro Suddiacono dice di S. Ciro: « vir Domini abba Cyrus..., nobiliter exortus secundum nominis sui praesagium: nam Cyrus graece, latine fortis dicitur; domini Iesu Christi praecepta fortiter custodiens... » (125). Soddisfazione e contentezza quando si può cogliere la precisa corrispondenza di termini delle due lingue. Lo stesso Pietro Suddiacono, raccontando un miracolo di S. Agnello, trova modo di spiegare: « Convertere itaque ad Christi auxilium, qui... est phos ec photos, hoc est lumen de lumine, et ipse tibi solito pro merito beati Agnelli donabit cernere clare » (126). Non si trattava tuttavia di rendere soltanto il significato delle singole parole o di considerarle, isolate dal contesto, nelle loro proprietà specifiche (127), ma di riportare anche nessi e costrutti (128), che potessero significare integralmente il mondo spirituale racchiuso nell'opera, che si traduceva. Era nella tradizione dei Padri della Chiesa: e l'esempio più perspicuo si aveva nella traduzione della Bibbia, nella quale costrutti ed espressioni greche trapassarono per non deformare il contenuto più profondo della parola del Divino Maestro. Lo stesso criterio si estendeva alla traduzione delle opere profane. Lo Pfister ha messo giustamente in rilievo la fondamentale differenza fra la traduzione della *Storia di Alessandro* fatta da Giulio Valerio, che ripete il racconto « frei rhetorisch », e quella dell'arciprete Leone, nel quale « die Beeinflussung des Lateins durch die griechische Vorlage », che non si avverte quasi in Valerio ed è invece « recht bemerklich in der Vulgata », deve essere considerata « als wesentliches Element bei Berteilung seiner Spra-

(124) *Vita Athanasii*, *cit.*, 412.

(125) MAI, *op. cit.*, 270.

(126) PIETRO SUDDIACONO, *Libellus miraculorum S. Agnelli abbatis*, in *CASSO*, I, 321-322.

(127) VISCARDI, *op. cit.*, 446.

(128) K. STRECKER, *op. cit.*, 15-16; M. HUBERT, *o. p.*: *Quelques aspects du latin philosophique aux XIII<sup>e</sup> siècles*, *Revue des Etudes latines*, XXVII, Paris, 1950, 228.

che » (129). Tradizione tuttavia non unica o, per lo meno, non costante, se anche Pietro Suddiacono, nel render in miglior latino la *Pas- sio S. Catharinae* (forse perchè non traduceva direttamente dal greco), seguiva, come si è ricordato, « magis sensum quam verba ». In questo spirito riesce ancora più chiara la fervorosa opera di traduzione di opere agiografiche compiuta a Napoli nella seconda metà del sec. IX e nella prima metà del sec. X, « l'età splendida dell'influenza bizantina in Italia, non solo nell'Italia meridionale, ma anche in Roma » (130). Vi partecipano Atanasio II, Guarimpoto, Paolo Diacono, Giovanni Diacono, il prete Urso, Pietro Suddiacono, « tous habiles lettrés, auxquels la connaissance du grec permit d'ouvrir au public latin les trésors de l'hagiographie greque » (131). Alcuni di essi sono anche rimanipolatori di antiche leggende agiografiche latine od autori di agiografie originali e dichiarano, come si è visto, di scrivere sulla scorta dei padri della Chiesa latina: Ambrogio e Gregorio Magno. Tuttavia non si può non rilevare che le loro leggende, rielaborate od originali, sembrano modellate sugli stessi schemi e servono per gli stessi usi degli  $\epsilon\gamma\kappa\acute{\omega}\mu\iota\alpha$  e dei  $\beta\lambda\omicron\iota$  degli agiografi greci contemporanei, nel periodo della più splendida fioritura dell'agiografia bizantina (132).

Della convivenza pacifica dei due diversi mondi etnici e religiosi, non interrotta forse neppure durante la lotta per il culto delle immagini, quando l'autorità civile si trovò, specialmente in Grecia e in Italia, in contrasto col clero, e particolarmente coi monaci (133), altre testimonianze si trovano nelle catacombe di S. Gennaro, dove non si hanno soltanto iscrizioni e nomi in lettere greche, ma le pitture risentono fortemente — limitiamo l'accenno ai secoli IX e X — l'influsso dell'Oriente non solo nella tecnica ma anche nelle forme espressive, improntate in qualche modo al carattere spiritualizzante e simbolico dell'arte bizantina. Si tratta talvolta di greci, che hanno trovato qui sepoltura e che si son fatti dipingere sulla tomba figure di santi della loro patria d'origine e in conformità della loro religiosità

(129) PFISTER, *op. cit.*, 34.

(130) VISCARDI, *op. cit.*, 375; WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, ed. R. Holtzmann, *cit.*, 342-344.

(131) H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine*, IV, *Analecta Bolland.*, LIX (1941), 33.

(132) Cfr. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*,<sup>2</sup> München, 1897, 180-181.

(133) HELLMANN, *op. cit.*, 207.

e della loro sensibilità artistica, ma l'autore, che non era necessariamente uno straniero, non poteva creare *ex novo* modi e tecnica, ma doveva trovare nell'ambiente, in cui viveva, un indirizzo e un procedimento espressivo, che, pur modificato nel tempo e secondo il personale apporto dell'artefice, presupponeva sempre una lunga elaborazione concettuale e un non meno laborioso esercizio manuale. Era tuttavia difficile che si mantenesse una netta distinzione fra elementi particolari dell'arte latina, nel suo sviluppo pre-romanico, e dell'arte greca, per cui, come nel campo della liturgia e della letteratura le due lingue e le due culture convivevano e s'influenzavano a vicenda, anche nella pittura cimiteriale non di rado i vari procedimenti tecnici e i diversi orientamenti religiosi e spirituali si trovano fusi, talvolta armonicamente, spesso invece sovrapponendosi gli uni sugli altri (134), senza dire che per lo più gli artisti rielaboravano per conto proprio questi diversi elementi, con spiccato gusto pittorico del concreto e della luminosa chiarezza, innestandovi, come nelle opere architettoniche e nelle rare sculture (transenne di S. Aspreno), quel fantasioso senso delle luci, che è conaturato agli artisti della religione. Degli antichi monumenti resta ben poco; ma come nella pittura, per quel tanto che ci è dato osservare specialmente nelle tavole dell'Achelis, riproducenti le pitture delle catacombe, giunge alla sua migliore espressione il ritratto e la composizione si distacca dallo sfondo tipico dell'arte sepolcrale per tentare di riprodurre la pittura parietale delle basiliche e ravvivare in tal modo il quadro, forse con maggiore indipendenza dagli antichi schemi e per un intimo processo evolutivo della tendenza all'arioso ondeggiare delle figure, nella sfuggente armonia di luci e di colori particolare dell'arte campana, così, anche nelle arti minori, in concomitanza col sentimento generale d'indipendenza, si tende a ricalcare i modelli bizantini — pensiamo ai tessuti ricamati, ai sigilli, alle monete, e al loro significato nella conquista dell'autonomia politica di Napoli (135) —, ma senza che l'artefice rinunci ad esprimere, per quel che era possibile, la sua personalità e a dare, quando lo ritenga o ne sia in grado, qualche saggio dell'estrosa fantasia napoletana (136).

(134) Cfr. ACHELIS, *Die Katakomben von Neapel*, *cit.*, *taff.* 47-60, *erkl.* pp. 73-80.

(135) Cfr. SCHIPA, *op. cit.*, III-III6; VISCARDI, *op. cit.*, 369.

(136) Cfr. ACHELIS, *Die Katakomben*, *cit.*, pp. 84-85; CAPASSO, II, 2, pp. 243-255; P. TOESCA, *Storia dell'arte italiana*, I, *II Medioevo*, Torino, 1927, pp. 436, 452, 456; E. LAVAGNINO, *L'arte medioevale*, Torino, 1949, pp. 138-141, 164-166.

Le poche iscrizioni sepolcrali greche, o in lettere greche, piuttosto concise, non apportano però alcun elemento nuovo nella religiosità cristiana e nel culto delle tombe. Esse testimoniano soltanto, almeno dal secolo VIII al X, la continuità di una tradizione, che fa capo agli elementi greci della popolazione, che non vogliono o non possono rinunciare alla loro lingua o al loro alfabeto. Si limitano a far cenno del nome del defunto, dei meriti eventuali (fondazione o abbellimento di chiese), degli anni vissuti o dell'anno della morte, quando non ripetono, in caratteri greci ma con parole latine, qualche formula dell'epigrafia medievale: « *Ηικ ρεκουηεσκηθ ην πακε* » (*Hic requiescit in pace*) (137). Nessun accenno, non solo in questi epitafi, ma neanche in quelli scritti in lingua latina, di « un'anima immortale incorporea..., sopravvivenza dell'antico pensiero greco che è contrario al punto di vista ortodosso cristiano di una resurrezione corporea della carne dalla polvere del sepolcro » (138). Questa concezione ereticale, che traspare nell'epitafio del papa Adriano I, composto da Alcuino, e che ritorna in altri epitafi del primo medioevo (139), non alligna affatto tra i cristiani di Napoli, nelle cui epigrafi sepolcrali pur si rilevano formule e luoghi comuni, che denotano l'influsso delle stesse sillogi, che furono probabilmente usate dagli epigrafisti dell'età carolingia. Anzi, anche quando si parla con dispregio della carne, come nell'epitafio del suddiacono Teodimo (716 o 717), dove le ossa sono dette « *putrida tabefacta* », risuona subito dopo l'atto di fede nella sua resurrezione e nell'eterna beatitudine: « *...hinc resurgere caro misera possit et in die examinationis calcatis facinorosis peccatis gaudia divina percipiat...* » (140). Le stesse espressioni ritornano nell'epitafio del suddiacono Regionario (141). In altri la fede nella resurrezione della carne è espressa con maggiore solennità: « *Credo quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra suscitabit me et in carne mea videbo Dominum meum...* » (142). Come nell'epitafio di Adriano I, la morte, di per se stessa, non fa paura: « *Theophilacte*

(137) CAPASSO, II, 2, n. 10, p. 223.

(138) LUITPOLD WALLACH, *Alcuin's epitaph of Adrian I. A study in carolingian epigraphy*, *American journal of philology*, LXXII, 2, Baltimore, 1951, 140.

(139) WALLACH, *op. cit.*, 139-140.

(140) CAPASSO, II, 2, n. 11, p. 223.

(141) CAPASSO, II, 2, n. 12, p. 224.

(142) CAPASSO, II, 2, n. 19 (p. 226). Cfr. i nn. 16, 17 (p. 225), 18 (p. 226).

*metus et mortem spernis iniquam* » (143), purchè la sua idea non sia congiunta alla visione delle proprie colpe: « *Seba (saepe cfr. CAPASSO, l. c.) cum facinoribus invasit me horror mortis* »; in questo caso l'aspettazione del giudizio finale si accompagna al solito motivo della resurrezione della carne: « *Tellus in pulverem redacta caro mea quievit expectans venturum meum de coelis Factorem cum fide promissionis resurrectionisque sustinens diem..* » (144). Traspare spesso da queste epigrafi il rimpianto dei vivi per i morti, sia nell'accenno alle belle opere compiute o che si sarebbero potute compiere, come negli epitafi di Bono e di Cesario console, sia nel ricordare il dolore di chi resta sulla terra; un'altra vita nella luce del cielo attende i defunti, e a paragone di essa tutti i beni terreni, destinati a perire, non sono che ombra lieve. Al passeggero, che si arresta presso la tomba di Eufemia, nuora del duca Gregorio, si può dunque dire: « *Hic quoque cognosces pereunt quod regna potentum praedia divitiae umbra velut tenuis* »; Eufemia invece « *post multum famulando rite Tonanti debita persolvens pergit ad astra poli* » (145). Malinconia soffusa di speranza, in una gradazione di pensieri e di affetti, che vivificano le formule e le investono della particolare spiritualità dell'epigrafista. La formula « (spiritus) *ad astra pergit* (o *vehitur* o *petit*) », oltre che in tante iscrizioni sepolcrali medievali, ricorre, per esempio, anche nel citato epitafio di Adriano I e in quello di Anniperga, moglie del conte Pandone (146; anzi in quest'ultimo vi sono evidenti somiglianze con quello di Eufemia. Tuttavia, a leggerle nel contesto, pur esprimendo un pensiero comune, rivelano un'intensità emotiva diversa: un pò fredda, quasi staccata da legami sentimentali, nell'epitafio di Anniperga, in cui prevalgono i *topoi* e le doti esteriori; ricca di singolare *pathos* in quello di Adriano; più umana e beatificante nell'epitafio di Eufemia... Ma forse nessuna iscrizione ritrae l'empito di una fede limpida e accorata come le iscrizioni sepolcrali o votive delle catacombe di S. Gennaro. Qui, per l'atmosfera suggestiva che forse noi stessi creiamo, qualche concisa iscrizione latina, derivata dal Vangelo, assume un'intensità religiosa straordinaria. Nelle parole evangeliche risuona la trepida affermazione di una speranza, che non può

(143) CAPASSO, II, 2, n. 8, p. 221.

(144) CAPASSO, II, 2, n. 4, p. 219.

(145) CAPASSO, II, 2, n. 6, p. 220. Per la determinazione di Gregorio, v. *ib.* n. 3.

(146) A. SILVACNI, *Monumenta epigraphica christiana saeculo XIII antiquiora quae in Italiae finibus adhuc exstant*, IV, fasc. I, *Neapolis*, Roma, 1943, t. IX, 3.

svanire: « Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet: et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum » (147); o palpita la confortante certezza d'amore e di pace infinita, nel distacco dalle cose terrene e nel sublime abbandono alla clemenza divina: « quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animis vestris. Iugum enim meum suave est » (148). Talvolta si esprime con semplicità l'adempimento di un voto nella formula rituale: « Votum solbimus nos cuius nomina De (us scit) » (149).

Le epigrafi di Anniperga (150), di Eufemia e quelle delle catacombe risalgono ai secoli IX e X ed esprimono il grado più alto di religiosità raggiunto nella Napoli ducale. Un confronto accurato mostrerebbe i luoghi comuni negli epitafi di Adriano I e di Anniperga, benché scritti a circa un secolo di distanza, nonché, come si è già detto, in quelli di Anniperga e di Eufemia. Sarebbe dunque lecito pensare, più che ad una derivazione — non improbabile, giacché l'epitafio di Adriano I si trovava a Roma — diretta o intermedia, ad una silloge antica, cui avrebbero potuto attingere tanto Alcuino quando gli autori delle epigrafi di Anniperga e di Eufemia. Se dal punto di vista tecnico quest'ipotesi può essere facilmente accettata, si deve anche aggiungere che un filone di pensiero e di sentimento religioso i compilatori degli epitafi napoletani trovavano nella locale tradizione epigrafica, pur con le varianti, che i tempi e le persone richiedevano. Ricordiamo l'epitafio della matrona Candida, forse del 585 (151). L'autore adopera il distico elegiaco e, sebbene ricorra ad espressioni

(147) ACHELIS, *Die Katakomben von Neapel, cit.*, t. 53, p. 76.

(148) ACHELIS, *Die Katakomben von Neapel, cit.*, t. 60, p. 80.

(149) ACHELIS, *Die Katakomben von Neapel, cit.*, t. 58 (sec. IX), p. 78. Nella composizione parietale, in cui sulla base rossa in bianchi caratteri è riportata l'iscrizione riferita nel testo, sono ritratti due santi, uno chierico l'altro laico. Secondo l'ACHELIS, *l. c.*, la composizione presenta « eine Mischung von orientalischen und abendländischen Elementen. Orientalisch scheint zunächst der Gebetsgestus des Laien zu sein: er hat in dem Menologium Basilii' II (976-1025) viele Parallelen. Aber der Erzbischof ist ein Abendländer... ». Vi è, in ogni modo, prevalenza di elementi orientali. D'altronde l'artista — o i suoi ispiratori —, ben addentro nei segreti della tecnica della pittura bizantina, non conosceva bene il latino e riportava ad orecchio la frase di rito. Per l'iscrizione, cfr. SILVAGNI, *op. cit.*, t. VII, 6.

(150) SILVAGNI, *op. cit.*, t. IX, 3: « Carmen sepulchrale saec. IX Anniperga uxoris Pandonis comitis fortasse illius, cuius mentio apud Erchempertum reperitur in annalibus ducatus Neapolitani et comitatus Capuani ad annos 858 et 859 (CAPASSO, *Mon.*, I, pp. 89-90), ex incerto loco in Museo S. Martini ».

(151) T. MOMMSEN, *op. cit.*, n. 1537.

che hanno un sapore classicheggiante, infonde nel compianto dell'estinta la più vivida religiosità cristiana. La morte, perenne divoratrice, « quae perpetuo cunctos absorbet hiatu », implacabile (vi si dice con rassegnato senso cosmico, che non sembra alimentarsi di nessun alito di speranza — un motivo, che, non necessariamente, richiama a Lucrezio —), è in fondo per gli uomini un favore. Felice chi ha potuto lasciare affetti sicuri: essa (Candida?) non teme la via della morte. In quel sepolcro sta appunto la matrona Candida, « moribus ingenio et gravitate nitens », che ha lasciato un affezionato marito e un figlio, nel quale si conosce qual fu la madre. L'accorata preghiera della madre è stata esaudita. Benchè tutta quanta la casa non cessi di piangerla, bisogna ammettere che ella ha meritato di morire felice... Questo epitafio, umanissimo, non ha, per spontaneità d'accenti, l'uguale nei secoli successivi. La tecnica epigrafica continua ad usare spesso il distico elegiaco, ma esso non ha più la levità e la soave malinconia che nell'epitafio di Candida. Nonostante la continuità della tradizione, l'accentuazione dei motivi cristiani, la ripresa di espressioni virgiliane, attinte ai centoni o al testo, o di altri poeti e scrittori, e l'uso di formule e di *topoi*, uno spirito aere, quasi barbarico, sembra alitare a volte in altre epigrafi. Un'iscrizione, in cui si esprime il senso della caducità delle cose nel contrasto fra la gioia e il dolore, che si susseguono con tanta inopinata celerità, e la fede in Dio, e il trionfo della fede sull'invidia e sulla morte, nonché il compianto per il defunto, copre la tomba del già ricordato Teofilatto, il giovane sacerdote morto nel 671 (152). Nell'epitafio di Cesario console, nella seconda metà del secolo VIII, fra i vari *topoi*, le formule e i motivi richiamanti all'epigrafe sepolcrale di Arechi, si fa sfoggio di frasi virgiliane. Fa sempre un certo effetto leggere sulla tomba di un cristiano parole tanto note: « Aeternum medio gestas in pectore vulnus..., post nati funus acerbum » (153); ma si avverte la sovrapposizione erudita e la derivazione centoniana (154). Come in questo, così nell'epitafio di Bono, della prima metà del IX secolo, si ricordano, come si è accennato, i meriti terreni: le lotte sostenute contro i Longobardi, i benefici arrecati alla città di Napoli; le epigrafi sono entrambe acrostiche, come quella di Stefano console: saggio dunque di una tecnica,

(152) Oltre CAPASSO, *l. c.*, cfr. SILVAGNI, *op. cit.*, t. IX, I, a. b.

(153) CAPASSO, II, 2, n. 3, p. 218.

(154) Cfr. VISCARDI, *op. cit.*, 381-382.

che non attenderà, per affermarsi, l'apporto della consumata perizia di Vulgario.

Alla tradizione romana, specialmente dell'età imperiale (155), rimandano anche le formule comminatorie, che si leggono frequentemente nei documenti pubblici e privati e che ritroviamo in alcuni epitafi. Esse, convenientemente adattate ad esprimere il pensiero cristiano, trapassano probabilmente da antiche stele sepolcrali, greche e romane, nelle epigrafi cristiane, per un processo spontaneo di conservazione e d'imitazione di quelle norme giuridiche, che, espressione sintetica di particolari situazioni di fatto e rielaborazione di un contenuto di sentimenti e di idee divenuti parte integrante della civiltà antica, ora, come si è accennato, penetrate nella coscienza medievale, sono probabilmente in relazione con quel diritto volgare, che collega il diritto romano al diritto che sarà insegnato nelle università di Bologna, di Pavia, ecc., dal tempo di Irnerio. Formule comminatorie leggiamo dunque sulla tomba del già ricordato suddiacono Teodimo: « Si quis praesumpserit hunc tumulum violare erit anathematis vinculis innodatus »; del suddiacono Regionario, la cui epigrafe, frammentaria, per quanto più lunga e completa, pare esemplata su quella di Teodimo, se pure i rispettivi compilatori, come è anche probabile, non hanno attinto alla stessa silloge; di ignoti, « quorum nomina deus scit »: « In Christi nomine. Hic subtus tumulus duplex in quo requiescunt cadavera nostra quorum nomina deus scit et coniuravimus vos omnes mortales per Deum ut post amborum vascula repausatorum hoc tumulo aperire nullus presumat. Si quis aperierit habeat anathema a Trinitate Domini et sit extraneus corpus Domini orate pro nobis » (156).

Si può in ogni modo affermare, in sintesi, che alla tradizione locale e all'epigrafia carolingia, fra motivi originali, ci riportano le formule, come la già citata in caratteri greci, ma ricorrente molto spesso negli epitafi latini, *hic requiescit, ad bona promptus, dampnilis et prudens, salus mestis, requies fessis, probus in actu consilio sollers, fortis ad arma*, ed altre, che si possono spigolare facilmente qua e là, nonché i *topoi* letterari, come *la durezza della morte, la risurrezione della carne, l'immortalità dell'anima, una vita spesa in opere buone o la necessità che alla nobiltà di natali corrisponda un'uguale o maggiore bontà*. Così anche per questa via si rientra nell'ambito di una

(155) A. DEGRASSI, *Epigrafia romana, Doxa*, II, 1949, 114.

(156) CAPASSO, II, 2, nn. 11 (p. 223), 12 (p. 224), 21 (p. 226).

tradizione culturale e religiosa pressoché unica, nella quale, senza che essa sia sostanzialmente alterata, possono convergere altri fattori. È tuttavia molto importante che essa risenta in tutti gli aspetti di quel patrimonio vario e composito, che il cristianesimo ha ereditato dall'antichità classica e ha contribuito a mantenere, con le sue bontà ed anche con le sue deficienze, vivo e rigoglioso nei secoli.

### 3. — POLEMICHE RELIGIOSE

Eugenio Vulgario racconta: « Nuper... dum conciliabulum ritu canonicali penes nos haberetur et sanctorum patrum decretalia in medio uentilarentur, accidit, ut quidam frater Roma rediens pro foribus nuntiaretur. Quem dum inter nos sessum recepissemus, quid novi scisset, solito percontati sumus. At is... dixit, qualiter iterum papa rediit in Formosianos feriret ac crudum reseccationis mucronem in eos protenderet. Sed, ut est consuetudinis, multi multa asserebant, ita ut tumultuaretur murmur loquentium et, ut dispar qualitas mentium, dispar esset et capacitas assensuum, utputa quotiens uariatur ratio, probat unus, improbat alter, assumit, probat et concludit ille, at iste aut mutat aut infirmatur et in concludendo improbat... » (157). Siamo in un convento imprecisato dell'Italia meridionale. L'atmosfera si fa oltremodo vivace all'arrivo di un monaco, che annunzia ai confratelli, canonicamente riuniti per discutere le decretali dei santi padri, la ripresa della lotta contro i Formosiani. Le disposizioni, che annullano le ordinazioni fatte al tempo del papa Formoso, hanno un interesse straordinario. Sono in ballo sì le persone, che in quel tempo sono state consacrate o che hanno fruito del dono della grazia divina in conseguenza di quelle ordinazioni, ma soprattutto è una questione di principî, che investe tutta la Chiesa, corpo di Cristo, e sembra porne in gioco i destini: « non... singulare hoc negotium, sed uniuersale; incrementum non humanum sed diuinum, non quidem temporale emolumentum sed aeternum » (158). Perciò i frati si affannano ad esporre la propria tesi, ad accettare o a confutare la tesi avversaria, a ribatterla con altri argomenti. Mai come ora è necessaria la cultura, è lodata la volontà di apprendere, è biasimata la negligenza, è messo in rilievo il diverso grado d'intelligenza. Il *magister gravis*, come potremmo

(157) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 117.

(158) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 118.

definire Vulgario, non si perita di aggiungere che quando i canoni « ueluti Sirenarum cantus surda transinguntur aure, deberent saltem ominosam mentem scolae clamantes mollescere... » (159). Inserimento dunque anche qui della cultura e della scuola, in maniera impegnativa e fondamentale, nel processo della vita, nella vibrante religiosità del tempo, quando, fra brutture e sacrilegi esecrandi, come il sinodo del cadavere (160), si affermano principî universali, che, ereditati dai padri e rischiarati con efficacia e particolare ardore, avranno una sanzione più sicura e definitiva nelle opere di scrittori posteriori. Ma importa mettere fin d'ora in rilievo questo dato fondamentale, ben vivo nella coscienza del violento ed acuto polemista del secolo X: anche per lui il processo di ascensione dall'umano al divino non può avvenire se non attraverso la cultura. Questa sola permette all'uomo di venire dalle tenebre alla luce: « Qui enim de errore stupidae fatuitatis non satagit exire — abbiamo già citato ad altro proposito —, quasi de tenebrarum caligine ad uiarum lucem pigrescit uenire. Unde fit, ut dum sapere neglegat, mens hebescat »; ma, proprio allora, aveva ammonito: « Sicut a magistris uelle semper discere laudabile est, ita et a discipulis ignorata non quaerere procul dubio ualde culpabile est » (161): parole e fare precettistico, che ci richiamano alla scuola, formatrice, come si è detto tante volte, di quella dottrina, che S. Agostino, Cassiodoro e tanti altri avevano ritenuto elemento essenziale nella formazione del buon cristiano. Siamo perciò anche qui nella tradizione, che non costituisce soltanto il vivaio degli studi grammaticali e retorici, ma interviene moderatrice a fissare quelle norme di vita civile e religiosa, che il tumulto delle passioni, le lotte dei partiti, le guerre incessanti scardinano di giorno in giorno, fino ad ottundere ogni sensibilità morale, ad affievolire ogni palpito d'umanità.

La parola di Vulgario non dà tregua; essa piomba sugli avversari come colpo di martello: dura, cadenzata, insistente. « Cudere » è termine passato in uso nelle discussioni filosofiche, sicché, nell'occasione,

(159) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 130.

(160) Sulle vicende, che diedero luogo al sinodo del cadavere, cfr. il recente studio di G. ARNALDI, *Papa Formoso e gli imperatori della Casa di Spoleto, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, I (1951), pp. 1-20 dell'estr. V. inoltre P. BREZZI, *Roma e l'Impero medioevale*, Bologna, 1947, 89 sgg., e G. FALCO, *La prima dinastia di Roma medioevale*, in *Albori d'Europa*, cit., 365 sgg.

(161) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 117.

alcuni frati « disciplinaria capitula in promptu euentes disputabant... », ma Vulgario ora sgomina i contraddittori vicini e lontani, del chiostro e delle scuole, nonchè quelli sedenti in posti più elevati, col succedersi serrato delle argomentazioni. La sua difesa tuttavia di Formoso, della sua opera e delle sue ordinazioni è generica, lascia sfuggire qualche maglia nella sapiente concatenazione del ragionamento, non dirada tutte le ombre. Soprattutto egli non sembra troppo convinto delle buone ragioni di Formoso all'atto della scomunica, né della regolarità della sua assoluzione; e lo difende, sì, con argomenti, che hanno un valore grandissimo, perché, basati sulla tradizione canonica, riaffermano anche per il futuro l'efficacia carismatica del ministero ecclesiastico, non della persona, ma non c'è chi non senta nell'incertezza il travaglio di un'anima, la sua non grande fede nella tesi che sostiene; e se, dopo aver scritto anche un secondo opuscolo a Napoli, richiamato a Roma dal papa Sergio, si sentirà intimorito, cercherà protezioni, cederà e ritratterà i suoi scritti precedenti (162), giustificando l'operato degli antiformosiani, è probabile che sul suo atteggiamento non abbiano influito soltanto fattori del tutto umani, la lusinga o la minaccia, il carcere ed altre sofferenze, ma anche l'instabile costruzione dialettica, il disagio di certe situazioni morali, che nessuna logica, per quanto sottile e capziosa, può ottundere od eliminare. Può darsi che abbia ragione l'Hartmann che il grammatico italiano non ha davvero la stoffa del martire (163); ma quanto più giusto sarebbe riconoscere anche ad un logico di quella fatta la possibilità di umanamente esaltarsi nella foga del ragionamento e di umanamente ricredersi. Perché infatti obbedì al papa, che aveva condannato, quando questi lo chiamò a Roma? Lo ignoriamo, ma non è improbabile che nella sua mente risuonasse come un ronzio l'alto ammonimento di S. Paolo: « Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit »; e allora nessuna meraviglia, che su questo principale argomento egli fondasse in seguito la giustificazione dell'annullamento delle ordinazioni formosiane (164).

Di altra natura è invece la difesa di Formoso e delle sue ordinazioni fatta da Ausilio. Questi, venuto « de longinquis terrarum spatiis ad apostolorum principem... et ab eius vicario, ut consuetudi-

(162) EUGENII VULGARII, *Syloga*, cit., 416-419. E. DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius*, cit., 39 sgg.

(163) HARTMANN, *op. cit.*, 214.

(164) Cfr. AUSILIO, *De ordinationibus a Formoso papa factis*, in DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius*, cit., 111-112.

nis est» consacrato, era quindi passato a Napoli, dove, dopo la morte di Formoso e il sinodo del cadavere, insieme con Vulgario, aveva dato origine ad un vivace movimento di opposizione letteraria agli antiformalisti. Egli, consacrato da Formoso, si sentiva impegnato nella lotta, per interesse e forse per gratitudine o per un senso non dissipato di rispetto. Inoltre aveva nella curia vescovile dei validi sostenitori, se non addirittura degli ispiratori della sua opera: il vescovo Stefano III, per il quale si ripeteva la situazione di Formoso per il trasferimento da una sede vescovile all'altra, tanto più che era stato consacrato nella nuova sede di Napoli da un papa formosiano, e Pietro, arcidiacono della cattedrale di Napoli, che era stato presente all'umiliazione e al perdono di Formoso (166). Egli forse non possedeva la dovizia di nozioni teologiche e canoniche di Vulgario, se ne arieggia spesso i motivi, ma parla con convinzione e, da buon letterato, ma forse più col calore che nasce dalla bontà della causa che sostiene, espone i dati fondamentali della questione, facendo perno specialmente su alcuni motivi generali, che parlano più al cuore che all'intelletto. Qui non conta tanto la dimostrazione o la confutazione di una tesi; la polemica si fa più alta, più solenne, più drammatica. Vulgario penetra con l'insistenza di una pioggia, che si fa temporale e sconvolge e disordina le tesi avverse; Ausilio, anche quando ne rielabora gli argomenti, scende lineare, suadente, ma vibrante di un *pathos*, che fa fremere le corde del sentimento. Non squarci di eloquenza, no, anche se la sua prosa ha un'andatura ritmica, che trascina, una scioltezza, che agevola l'intendimento delle idee; ma i suoi pensieri non sono astratta elucubrazione, non procedono per le vie tortuose dei cavilli giuridici o teologici: essi sono parte viva del suo sentimento, della sua religiosità, attingono freschezza e vigore dall'ambiente, in cui egli vive, si fanno eco di una passionalità amara, nella quale confluiscono ideali di vita cristiana e ferocia dei tempi. Egli non ha più lagrime da versare, trema di fronte alle sacrileghe invasioni « in arce tantae sanctitatis », ma non perde la fede in Dio. Si poteva ben contrapporre alla decaduta grandezza di Roma, alla sua corruzione, alla scellerata vendita delle false reliquie il fiorire di Costantinopoli: « Constantinopolis florens nova Roma vocatur » (167); come l'autore dell'*Invectiva in Romam pro Formoso*

(165) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, I, in DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius*, cit., 70.

(166) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis*, I, cit., 63-64.

(167) *Versus Romae*, in M. G. H., *Poetae lat. aevi carol.*, III, 555.

papa (168), come Vulgario (169), Ausilio sapeva bene che la città eterna non poteva perire, come non poteva perire la Chiesa, che ne aveva fatto il suo centro spirituale. Tuttavia in lui e nell'autore dell'*Invectiva in Romam* questi pensieri hanno un'intensità straordinaria, quasi biblica, e l'idea di un misterioso ordine provvidenziale prevale sullo sgomento suscitato da efferati delitti, dal fratricidio di Romolo al supplizio di Pietro e Paolo, al sinodo del cadavere, e nell'amara meditazione di grandezze che tramontano e di imperi che scompaiono si fa strada la confortante certezza dell'eterno risorgere della Chiesa e di Roma. Nella *Invectiva* l'amore e la fede traboccano nell'appassionato rimprovero: « Heu! heu! heu! Quomodo sedet sola civitas plena populo; facta est quasi vidua domina gentium: provinciarum princeps facta est sub tributo. O Roma, conditores tuos Romulum et Remum, quos unus uterus gessit, tua menia, ut simul regnarent, non receperunt, sed fratricidio tabefacta neci unum tradidisti, alterum quirinali gladio capitales tibi leges impertiendo uolens... imo tocius orbis hominibus dominos Petrum et Paulum, apostolorum principes, unum crucifixisti, alterum gladio inter homicidas capite truncasti... Cui ergo comparabimus te? uel cui assimilabimus te, o Roma?... Scrutare ergo vias tuas et conuertere ad dominum et salua-beris » (170). In Ausilio l'analisi è pacata e più sicura e luminosa è la fede nel trionfo finale della Chiesa: « Sancta... ecclesia, donec mundi terminus ueniat, ad instar lunaris globo modo crescit, modo decrescit, nunc beatorum pontificum doctrina et salutiferis actibus clara refulget, nunc per reprobam uitam carnalium sacerdotum moresque sinistros uelut interlunium ad tempus obscurari uidetur. Sed qui uere sunt filii eius nec prosperitatibus extolluntur nec aduersitatibus deiciuntur, sed aequo animo usque in finem perseuerantes aeternae beatitudinis coronam percipient » (171).

Le brutture e le azioni abominevoli degli uomini preposti alla Chiesa di Roma turbano certamente gli animi, ancora più sconvolgono

(168) Cfr. E. DÜMMLER, *Gesta Berengarii imperatoris*, Halle, 1871, 154. Il DÜMMLER, p. 68, è del parere che l'operetta possa essere attribuita ad Ausilio. Il DE WINTERFELD, *op. cit.*, 407 n. 2, esclude questa ipotesi e l'attribuisce ad un anonimo seguace di Formoso.

(169) EUGENII VULGARII, *Syllogia*, cit., 440.

(170) Cfr. E. DÜMMLER, *Gesta Berengarii imperatoris*, cit., pp. 138, 152. Cfr. R. MORCHEN, *Medioevo cristiano*, Bari, 1951, 35.

(171) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, II, in DÜMMLER, *Auxilius und Vulgarius*, cit., 85.

le coscienze i tentativi di sovvertimento di ogni ordine sacro costituito con l'annullamento delle ordinazioni formosiane, ma si tratta pur sempre di un fatto contingente. Gli uomini che reggono la Chiesa passano; questa subisce tutte le vicissitudini delle umane vicende, ma coloro che vivono con purità di cuore, e non si esaltano nella buona fortuna e non si deprimono nelle avversità, raccoglieranno la « corona dell'eterna beatitudine ». Non solo; la Chiesa conserva la sua funzione di guida anche in questo periodo, e ad essa sottostanno tutti, popoli, principi, re: « Haec (ecclesia) nimirum mater est uniuersae christianitatis, cuius radice omnium ecclesiarum propagines fecundantur, cuius mamillas fideles populi cum regibus ac principibus pariter surgentes ad aeternae uitae conuiuium praeparantur, cuius iudicio totius orbis errata corriguntur » (172). Si tratta, sì, della supremazia della Chiesa di Roma su tutte le Chiese (fatta a Napoli in un momento, in cui, come vedremo, lo sforzo dialettico di Vulgario, forse influenzato dagli avvenimenti della Chiesa costantinopolitana nella seconda metà del secolo precedente, tende a diminuire l'autorità del papa e a demandarla al Concilio per le decisioni più gravi), ma in sostanza si riafferma energicamente la suprema autorità della Chiesa di Roma, e del papato, sul mondo terreno. Autorità spirituale ancora, naturalmente; ma l'essenziale è che essa venga intesa in maniera integrale e che si riconosca categoricamente l'ordinamento gerarchico, anche se, con le riserve che si fanno, si finisca col porla in discussione. Ma se si bada al concetto fondamentale, si vede chiaramente che dal papa Gelasio I (173) al papa Gregorio VII, anche attraverso momenti veramente procellosi, la linea di sviluppo della concezione teocratica non ha soluzione di continuità; e la coscienza del contingente e dell'eterno, dell'umano e del divino, sia pure sulla scorta degli scritti dei padri della Chiesa, non poteva essere più chiara neanche in questo oscuro e tormentato periodo di storia medievale e del papato, che proprio le operette di Ausilio e di Vulgario illuminano sinistramente (174).

Alla base di questa rinnovata concezione teocratica è l'ordinamento gerarchico. Come Dio è l'essere, « cui cuncta famulantur elemen-

(172) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, II, cit., 85.

(173) G. TELLENBACH, *Church State and christian society at the time of the investiture context*<sup>2</sup>, tr. by R. F. Bennet, Oxford, 1948, 36; R. MORCHEN, *op. cit.*, 13, 71.

(174) Di « lurid light » parla E. A. LOWE, *Scriptura Beneventana*, I, cit., t. XXXIV.

ta » (175), così il papa sta al vertice della scala ed è necessario che tutti gli obbediscano: « qui resistit potestati, dei ordinationi resistit, non est enim potestas, nisi a Deo » (176); ma questa è la tesi degli antiformalisti, sarà la tesi, come si è già ricordato, di Vulgario passato a Sergio; Ausilio e Vulgario invece dei primi libelli, non ancora preoccupati del problema dei due poteri, spirituale e temporale, la correggono nel senso che l'obbedienza è dovuta soltanto quando il pastore non induca al male o non generi male con la propria opera; altrimenti, al di sopra della voce del papa, vi è l'insegnamento di Cristo: « Quocirca fatemur nos oues et nos uicarios sancti Petri, si tamen uicem illius merito habetis, sub ditione uestra iacemus, sed limpida aquam, quia pedibus turbatur uestris, haurire nequimus. Unde ueuementer dolemus et grauiter ingemescimus; ideoque necesse est, ubi deest humanum auxilium, quaeratur diuinum. Praelationem uestram super nos canonicè honoramus, sed, quia iugo nouitatis grauamur, ad eum, qui nos comparauit, suspiramus... » (177). Non si parla di ribellione apertamente, si fa cenno di sospiri, si abbonda in espressioni di umiltà: « Agnoscamus ergo uocem pastoris eiusque pastorem gubernationem et si quippiam dolore compulsi, quod debuimus, aduersus eum dicere ausi sumus, terrotenus proternamur, uerberibus arguamur, castigationibus emendamur » (178); ma non si capisce fino a che punto siano sincere queste parole di sottomissione, se siano eco di un dissidio, che, nonostante l'asprezza delle passioni e il contrasto violento degli interessi, travaglia l'animo, o se intendano salvare le apparenze per colpire duramente nella sostanza. È sempre Ausilio, che parla: « Oportet nos ergo non solum apostolicis patribus, uerum etiam omnibus nostris optemperare praepositis, sed utique non in illis, quae manifesta ratione deo inimica esse probantur, quia omne, quod dei aequitati contrarium est et qui iusserit et qui fecerit, caelesti ultione plectentur iuxta illud: Odit dominus omnes qui operantur iniquitatem et perdet eos, qui loquuntur mendacium. Inde nimirum est, quod apostolus ait: Minister dei est tibi in bonum. Cur addidit in bonum, nisi quia non in malum, quapropter omni humanae potestati in bonum subditi esse debemus, in malum autem nequaquam » (179).

(175) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, I, cit., 72.

(176) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, II, cit., 90.

(177) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 123.

(178) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*, II, cit., 94.

(179) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis*, I, cit., 74.

Per quanto si sia disposti a credere nella sincerità di Ausilio, nell'incertezza in cui si dibatte il suo spirito, tra la necessità dell'obbedienza gerarchica, i suoi interessi particolari e la riluttanza profonda a non cooperare per il trionfo del male, è evidente che la proposizione, una volta fatta, non può non condurre alle conseguenze estreme, i cui riflessi investiranno profondamente la vita religiosa del medio evo e si ripercuoteranno sulla formulazione del pensiero politico anche cristiano. Qui infatti, ponendo in discussione l'autorità del papa, si traccia la strada a tutti coloro, che dalla Chiesa si allontaneranno per disgusto del papato e del potere temporale. Non solo; definendo la natura dei rapporti tra i fedeli e coloro che son preposti alla vita della Chiesa, si dà al diritto di critica un significato, che mette necessariamente in discussione i termini stessi dell'autorità conferita carismaticamente alle alte gerarchie ecclesiastiche. Ausilio continua: « Debeamus itaque optemperare illis, nihilominus autem oportet illos nobis clementes esse, dicente apostolo: Filii oboedite parentibus uestris et uos patres nolite ad iracundiam prouocare filios uestros » (180). Il grammatico franco non immaginava probabilmente quali risultati potessero un giorno derivare dalla formulazione di pensieri di questo genere, non pensava che potessero esser il punto di partenza di vasti movimenti ereticali; come neanche Vulgario, del resto, con l'animo fiso alla vita in comune dei monaci e alla fondamentale democraticità della Chiesa, poteva supporre qual lievito di eresie sarebbero state idee del tenore di quelle da lui propugnate nell'ardore della polemica in difesa delle ordinazioni di Formoso. Chi è il papa? Chi sono i pastori? Perché devono elevarsi sugli altri fedeli? Questi son tutti eguali: « Quod idem sint pastores, qui et oues », è il titolo di un'argomentazione, che così conclude: « Hic itaque ostenditur, qualiter omnes in Christo unum sumus uel qualiter solam uocem Christi audire debeamus et, ne quis aduersus alterum occasione praelationis superbe magisterium exerceat seque inflans in dominando turgeat, omnia in omnibus conclusit dicens: meam uocem audient et unum erit pastor et ouile... Ouium porro ius est, parere maioribus in omni humilitate, sequi et imitari praelatos, salua ueritatis forma » (181).

Questo accenno alla vita democratica della Chiesa, in cui anche il papa può essere corretto dal più umile dei fedeli, sull'esempio di S. Pietro che, ripreso da un discepolo più giovane, non se l'ebbe a

(180) AUSILIO, *l. c.*

(181) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 122-123.

male, ma « benignus benigne suscepit et ueritatis humilitate se coeuit » (182), questa specie di ritorno alle origini, aveva i suoi addentellati nella storia della Chiesa, ma non era forse senza influsso degli eventi maturati negli ultimi anni del secolo precedente a Costantinopoli, dove l'imperatore Leone VI aveva riconosciuto al clero la facoltà di nominare il suo capo e, contrariamente al suo predecessore, aveva ammesso che l'imperatore non può nè cancellare nè mutare le decisioni dei concili. L'importanza del concilio si fa dunque preminente; ad esso è devoluta l'autorità suprema in materia ecclesiastica (183). Non fa quindi meraviglia se Vulgario, nel tentativo tutto polemico di svuotare di contenuto l'autorità del papa, si richiami anche lui, per istanza di vita democratica e per suggestivo influsso dell'Oriente, al concilio: « Canonieum est, ut quicquid maioris negotii est, cum omnium consensu agatur pontificum, non aliquo dominationis fastu, sede humili et concordii amministrazione... Quocirca decuerat uos, o primates, compescere primum tanti ambitus tantaeque seditionis Romanicos fastus, quos cotidie pie desudat ecclesia, ac inde quicquid generaliter fuerat necesse cohibendum uel resecandum uniuersali consulti fuisset attributum » (184).

Alla base di questa formulazione è il riconoscimento della fragilità umana, la necessità che si sottragga all'arbitrio dell'individuo la facoltà di disporre a suo piacimento delle cose della Chiesa. È un pensiero che scaturisce dalla meditazione sugli avvenimenti contemporanei, dalle lotte, anche cruente, per l'assunzione al papato alla cancellazione delle ordinazioni formosiane, che rivelano in pieno la indegnità e l'incapacità a reggere il grave ministero nei tanti, che aspirano e riescono a diventare vescovi di Roma: « Uulgo dicitur, stultum esse aliis uelle imperare, cum sibimet ipsi non possit frenum imponere. Quo itaque pacto alios uultis cohercere, cum nulla sit uobis potestas uosmet regere? Uos per ambitus et seditiones belligerando ad summam arcem contenditis et sic pro libitu ecclesiam dei excommunicare quis uobis ex hoc crediturus? » (185). Naturalmente si cerca di non interrompere il rapporto gerarchico, si ammette che, in ogni caso, bisogna ricorrere ai superiori e, di gradino in gradino, al vescovo di

(182) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 139.

(183) G. OSTROGORSKY, *op. cit.*, 173.

(184) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 138.

(185) VULGARIO, *De causa formosiana, cit.*, 138.

Roma (186), ma, mettendo in dubbio la sua autorità, lo si scavalca per giungere fino a Dio, quando egli, chiamato « pontifex... quod pontem faciat, haud dubium quin fideli populo, sed utique ad aeternam patriam et non cuiquam ad aeternum interitum » (187), non assolva il suo compito alla stregua di un buon pastore. Così Ausilio, dopo aver protestato di lamentarsi « non pro quibuslibet commodis, sed sacrae unctionis charismate », afferma che non consentirà mai di essere privato della consacrazione apostolica « quoniam quidem talem in caelo habemus iudicem, qui non secundum auditum aurium iudicat, sed omnia nuda et aperta sunt oculis eius ideoque reddet unicuique non iuxta humanum arbitrium sed secundum opus et adiunctionem manuum suarum » (188). Quel che ora importa è che, ammesso il ricorso ad un giudice supremo, pur riaffermando l'autorità del potere spirituale, si pone in discussione lo stesso principio d'autorità, almeno nei rapporti terreni. Si deve obbedienza, quando non vi è contrasto con le leggi divine; contro il principe sarà ammesso il ricorso all'imperatore, contro principi ed imperatori alla Chiesa, o al papa, che la rappresenta, « cuius iudicio totius orbis errata corriguntur »; non tarderà il giorno, in cui si darà al popolo la facoltà d'insorgere contro il tiranno e l'umile credente si riterrà in diritto e in dovere di giudicare e di condannare il papa. Saranno i tempi del *De regimine principum* e di Dante Alighieri; sarà il momento in cui Guido da Montefeltro, che ha obbedito al papa e gli ha dato il consiglio fraudolento, che quegli ha richiesto, sarà dannato in malebolge. Ma nessuna novità nell'ordine morale di questa condanna, « quia omne, quod dei acquitati contrarium est et qui iusserit et qui fecerit, caelestium ultione plectentur », come aveva detto Ausilio, come, prima o nello stesso tempo di lui, faceva rimproverare l'autore della *Vita Athanasii* a coloro che, per ordine del duca Sergio II, avevano osato porre le mani sul tesoro della cattedrale di Napoli: « Non bona est... excusatio, quia simili qui obtemperat (*sic*) malo ei qui agit; malum facientem et obsequentem par pena constringit... Mihi videtur, honorem seculi diligentes hoc perpetrastis; sed si brevis huiusmodi felicitas et caduca eius gloria perpenderetur, in hoc magis Dei iudicium, quod aeternum est, quam hominum momentaneam potestatem pertimescere debue-

(186) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 126.

(187) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis*, cit., II, 92.

(188) AUSILIO, *In defensionem sacrae ordinationis*, cit., I, 77.

ratis. Ut Petrus ait: « Oportet vos Deo obedire magis quam hominibus » (189).

Non sappiamo se l'autore di questa *Vita* risenta l'influsso, non dell'opera, ma dell'ordine d'idee elaborate e diffuse da Ausilio e da Vulgaro dalla curia di Napoli o se si tratti di un patrimonio ideale comune, come è più probabile, e non pertinente a singoli individui; ma le sue parole sono notevoli perchè dimostrano, di là dai girigogli della dialettica e dal fervore della polemica, l'esistenza di uno stato d'animo, che sarà magari tipicamente ecclesiastico, ma che tuttavia stabilisce nettamente i limiti dell'umano e del divino e ne fissa, senza possibilità di equivoco, i rapporti di dipendenza. Quando il vescovo Stefano imporrà a Giovanni Diacono di comporre gli *Acta translationis S. Sosii*, farà richiamo soprattutto alla virtù dell'obbedienza: « Exciditne tibi, diacone, qualis obedientiae sit fructus? Exciditne Samuelis ista indignatio dicentis: Melius est obedire quam sacrificare? ». È tuttavia indubbio che si tratti di obbedienza, che procura bene e non male, non di obbedienza indiscriminata, alla quale non si sarebbe piegato un tipo abbastanza combattivo, come Giovanni Diacono. Continua infatti il vescovo: « An ignoras quantas utilitates talium narrationum scripta convecent? Si enim in eis totius christianitatis emolumenta percipiuntur, quare tu tua quaerens ostendis te colaphis non esse disciplinatum apostolicis? » (190).

L'obbedienza è virtù fondamentale del cristiano ed è strettamente congiunta con l'umiltà e con la bontà. Essa ha le sue propaggini nelle parole stesse di Cristo ed investe uno dei rapporti più rilevanti dell'uomo con Dio. Bisogna amare; e l'amore è dedizione assoluta e spontanea dell'anima, anzi la ragione di essere del cristiano consiste proprio nell'offerta di se stesso al Signore. Sotto l'angelo del luminare delle catacombe di S. Gennaro, che l'Achelis attribuisce al secolo X (191), Jorio lesse queste parole, riportate dal Vangelo di S. Matteo e già ricordate: « quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animis vestris. Iugum enim meum suave est ». Le parole evangeliche significano l'ardenza del messaggio cristiano nell'intima e profonda comunione dell'uomo con Dio, sono l'espressione più viva e palpitante delle libertà d'amare, con la quale l'individuo si adegua alla volontà divina; e neanche ora vi è differenza tra la spiritualità del-

(189) *Vita Athanasii*, cit., 447.

(190) *Translatio S. Sosii*, cit., 459.

(191) H. ACHELIS, *Die Katakomben von Neapel*, cit., 80.

l'ignoto incaricato di comporre l'epigrafe nel X secolo e, per esempio, Dante (192). Ma di là dall'empito dell'amor divino, nell'attimo della contemplazione e della dedizione suprema, vi è il suo vario adeguarsi alla realtà sentimentale dei credenti, sia di coloro che per meglio servire il Signore rinunziano a tutti gli allettamenti della vita terrena e si rinchiudono in un chiostro, in una gamma di situazioni personali, che vanno dalla vocazione alla vita monastica al rifugio nel monastero per dimenticare e rinnovarsi o in conseguenza di un voto o per ammonimento di questo o quel santo (193), sia di coloro che, di natura angelica (*celibes*), per grazia divina, si fanno della vita una missione col sacerdozio, sia di quanti nel vario quotidiano operare pongono ogni cura nell'onorare Dio obbedendo alle sue leggi. In Ausilio e in Vulgario questa necessità di amare e di obbedire risente di tutte le oscillazioni delle vicende, che ispirano i loro libelli, si fa, in questo mondo terreno così esposto al male, comprensiva ed umana. Obbedire ed amare, ma soprattutto amare e perdonare: perchè Dio è essenzialmente amore ed accoglie nel suo seno tutti i reprobri, tutti i caduti, a cominciare da David e da S. Pietro (194); e il suo esempio sia di monito ai pastori della Chiesa. Ma Dio, giusto distributore di premi e di pene, punisce anche; ed allora il suo rigore è implacabile. Nei cronisti, come negli agiografi, si trovano spesso richiami a gravi sciagure di popoli o di individui, espiatione necessaria di colpe commesse; ma è sempre, come in Giovanni Diacono, l'opera di Dio, che atterra e suscita, « qui deducit ad inferos tribulationis et reducit » (195). Nei due polemisti, come nell'autore dell'*Invectiva in Romam*, che però ne dipende, il rigore della giustizia divina ha una giustificazione più alta e lontana, diventa qualcosa d'ineluttabile: « Non plane est deus, sicut homo. Si enim angelis superiores naturae non pepercit, uerendum sit cuilibet homini inflare et ultra hominem se cogitare, ne forte dum plus quaerit esse, quam est, minus sit quam est »: intensità e ardimento di pensiero, che livella l'umanità nella colpa del peccato originale e rivendica l'uguaglianza di tutti di fronte a Dio, sicchè l'atto di superbia dell'uomo verso l'uomo acquista lo

(192) *Paradiso*, XXI, 74-75.

(193) Non numerose tuttavia le testimonianze negli agiografi. Cfr., per tutti, B. CAPASSO, I, 330, e A. HOFMEISTER, *op. cit.*, 265.

(194) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 129.

(195) *Gesta pontificum Neapol.*, cit., 426.

stesso demerito, se non anche maggiore, dell'atto di superbia degli angeli o dell'uomo verso Dio (196).

#### 4. — LA STORIA

La polemica sulle ordinazioni formosiane mette a fuoco i rapporti dell'umano e del divino nel duplice aspetto terreno e celeste. Tutto ciò che avviene nel mondo sottintende un riferimento all'altra vita, in una corrispondenza di elementi di giudizio e di ordinamento gerarchico, che ha come implicito termine di confronto il dualismo della città degli uomini e della città di Dio, che entrambe le sovrasta e le assomma nel suo misterioso operare e nei suoi imperscrutabili fini. Ma, ammessa come meta suprema dell'umano travaglio la beatitudine celeste e come modello dell'ordine terreno l'ordine fisso *ab aeterno* nella mente di Dio, l'attenzione viene rivolta al nostro mondo e alle opposte forze del bene e del male, che si contendono la sorte e il divenire degli uomini. L'uomo ritorna, con concezione sostanzialmente diversa da quella del mondo antico e completamente rinnovato nei suoi valori morali e spirituali, al centro dell'indagine, preoccupazione amorosa di chi si è assunto il compito di restituirlo alla primitiva integrità e purezza e di riconciliarlo definitivamente con Dio. Varie e molteplici le vie della Chiesa nell'arduo tentativo di salvare gli individui e di realizzare sulla terra (una realizzazione, che è sempre attesa escatologica del Regno venturo) la città celeste, ma non si può negare che lo studio dell'uomo si fa più intenso e perspicace e che esso assorbe le cure degli ingegni più acuti e delle anime più ardenti di carità e più pensose della umana fralezza. Tuttavia, nonostante la fondamentale differenza di concezione della vita fra mondo pagano e mondo cristiano e il diverso contenuto di pensieri e di sentimenti che quest'ultimo porta nella formazione dell'uomo nuovo, fra le due culture, dopo che si è definitivamente riconosciuta, con S. Agostino, la necessità di accogliere l'antica e di vivificarla col palpito della fede di Cristo, non vi è soluzione di continuità. Come dunque la tradizione della scuola cristiana medievale si congiunge alla tradizione della scuola imperiale romana, così nel campo specifico della storiografia è evidente il legame fra motivi ed espressioni degli storici della latinità della

(196) VULGARIO, *De causa formosiana*, cit., 138. Cfr. *Invectiva in Romam*, cit., 153-154: « Non est enim deus sicut homo. Si enim angelis extollentibus non pepercit, quanto magis hominibus est cauendum ne extollantur ».

decadenza e le opere degli storici medievali: sia degli agiografi che dei cronisti e degli storici veri e propri (197). Agiografi, cronisti e storici, in differente misura, ma con sostanziale identità d'interessi ideologici, hanno di mira l'uomo. Essi scrutano secondo uno schema preconcepito (ed è il loro difetto), inerente al mondo morale cristiano, la vita degli uomini, deprimendo ed esaltando, ma mettendo sempre in particolare risalto la personalità di coloro che più si distinsero nel bene o nel male. Si guarda agli uomini, non importa se pagani o cristiani, per trarne incitamento a bene operare. Gli agiografi esaltano la vita di quelle creature d'eccezione, per grazia divina e per meriti propri, che sono i santi, e scrivono per incitamento e per edificazione dei fedeli. Figli essi pure del loro tempo riflettono nei loro scritti le tendenze culturali e la vita dell'ambiente, in cui essi son vissuti, per cui a ragione le loro operette diventano testimonianza notevole della spiritualità e della civiltà di un'epoca. Ma essi si sforzano anche di esaminare la vita del santo nel suo svolgimento e nel suo contrapporsi o adattarsi all'ambiente e, pur coi limiti che la loro preparazione e la loro concezione richiedeva, illuminano da un lato la vita interna ed esterna dei protagonisti, dall'altro si sforzano di rendere con la maggiore approssimazione possibile il quadro del mondo nel quale il santo visse ed operò (198). Quando Giovanni Diacono descrive, per esempio, il martirio di S. Gennaro, cerca di porre nel massimo risalto i doni carismatici e le virtù del santo vescovo e di illuminare sinistramente le figure dei persecutori. Si sente, nello zelo dello scrittore cristiano, l'influenza dello schema preordinato dell'uomo buono e del malvagio; ma è indubbio che le contrapposte figure si elevano sui loro contemporanei e sui testimoni delle loro opere come « la statua sul piedistallo » (199) e che gli ambienti nei quali si svolge la loro vita sono delineati a guisa di sfondo discreto e suggestivo. In Pietro suddiacono, come negli anonimi autori delle prediche in onore di S. Costanzo, la materia si sminuzza nella serie dei particolari inerenti a questo o quel miracolo e alle vicende e ai personaggi che gli fanno corona, colorendo più o meno vivacemente la scena, ma è sempre il santo che domina con la sua spiccata personalità umana e taumaturgica. Nei cronisti la

(197) VISCARDI, *op. cit.*, 451-456.

(198) Cfr. L. ZOEPPF, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, Leipzig und Berlin, 1908, 73.

(199) L. ZOEPPF, *l. c.*: « wie das Standbild auf dem tragenden Sockel sich erhebt, so fusst der grosse Mann auf der Basis der allgemeinen Zeit und Kulturverhältnisse ».

monotonia dell'enumerazione dei principali avvenimenti è interrotta, come nella prima e più ancora nella seconda parte dei *Gesta Pontificum Neapolitanorum*, dalla comparsa di qualche vescovo o altro personaggio autorevole, nel quale sembra concentrarsi l'attenzione dello scrittore. Un avvenimento, che colpisce le fantasie e fa trepidare i cuori, è l'invasione dei saraceni narrata da Giovanni Diacono. Dalla Sicilia e dalla Calabria arrivano notizie terrificanti. I napoletani decidono di distruggere il castro Lucullano e intanto trasportano in città, nel monastero omonimo, le reliquie di S. Severino, quando giunge, improvvisa, la nuova della morte di Ibraïm, ibn Ahmad, che era a capo di quelle orde devastatrici. Lo scrittore descrive con vividi colori la presa e il saccheggio di Taormina, il martirio del vescovo di quella città, si fa acuto psicologo nell'accennare ai rapporti fra Ibraïm e il figlio e moralista meditabondo nel rilevare l'inopinato decorso degli avvenimenti, ma la sua attenzione converge specialmente sui personaggi: Ibraïm, innanzi tutto, il figlio di costui, il vescovo di Taormina. Essi sono, sì, e sempre, gl'invisibili fili di cui, per i suoi insondabili fini, si serve Iddio, e sui quali si riversa la folgore della divina vendetta o la benedizione beatificante del martirio, ma sono tuttavia uomini, le cui azioni, in bene o in male, sono oggetto di meditazione da parte di altri uomini, hanno, cioè, un fondamento morale e terreno. Per questi fini umani servono non solo le figure del mondo nuovo, ma anche quelle del mondo pagano. Queste ultime anzi, ferma restando la riserva cristiana, sono oggetto di ammirazione in alcuni casi anche maggiore, o per lo meno uguale, quando si pensi, come ricorda nel suo prologo alla traduzione della *Vita di Alessandro* l'arciprete Leone, « quam sapientes et pios viros tunc possidebat diabolus excecando mantes illorum, ne suum agnoscerent creatorem et servirent creaturae potius quam creatori » (200). Nella saldatura fra i due mondi, pagano e cristiano, l'intento precettistico e moraleggiante, caratteristica degli storici latini del IV e del V secolo, gioca una parte notevole. L'arciprete Leone giustifica in tal modo il suo interesse per la *Vita di Alessandro*: « Certamina vel victorias excellentium virorum infidelium ante adventum Christi, quamvis extitissent pagani, bonum et utile est omnibus Christianis ad audiendum et intelligendum tam praelatis quam subditis, videlicet saecularibus et spiritualibus viris, quia cunctos ad meliorem provocat actionem » (201). Ma colpisce le fantasie e

(200) F. PFISTER, *op. cit.*, 45.

(201) PFISTER, *op. cit.*, 44.

diventa degno di essere tramandato anche l'avvenimento interessante; e allora l'intento moraleggiante e la gioia del raccontare si fondono meravigliosamente e trovano un potente sussidio nella retorica. Giovanni Diacono sta per iniziare il racconto della traslazione del corpo di S. Severino, ma non resiste alla tentazione di narrare « quod nefandissimus Africanorum rex verbis seu factis in nostrae religionis exercuit populum ». Il suo pensiero si solleva dai soliti motivi di pietà e di edificazione religiosa per addentrarsi in più profonde meditazioni sulle manifestazioni della volontà divina. Egli perciò non si sente di aderire alla proposta dell'abate Giovanni di intrecciare « illa portenta, quae eius acciderunt temporibus, in modum commentarioli cum evangelicis disputationibus ». Ma le insistenze dell'abate e di altri si fanno sempre più pressanti e si viene allora ad un compromesso. Si rimase dunque d'accordo, dice Giovanni Diacono, « ut ea quae de ipso sunt rege summatim strictimque percurrerem et in ceteris, prout facultas suppeditasset, largius immorarer » (202). Lo scrittore ha una coscienza critica piuttosto sviluppata. Egli conosce i limiti dell'agiografia e della storia, sa che entrambi i generi hanno lo stesso fine di glorificare il Signore con gli stessi mezzi per diverse vie, nelle quali però molto spesso il naturale e il soprannaturale s'intrecciano e si confondono. Ma la storia allarga il respiro. In essa il racconto si fa più distintamente « opus oratorium », tende a raggiungere l'altezza dell'epopea. Giovanni Diacono ha il culto della verità e l'amore per la bella forma, non vuole critiche malevoli, che potrebbero essere giustificate se si allontanasse dalla via, se non del vero, della veridicità, e ama ricreare il racconto coi lenocini della retorica, senza caricar le tinte e infondendo in esso l'impronta della sua personalità pugnace e impulsiva. Pietro Suddiacono è scrittore facile, con intendimenti critici, come si è visto, abbastanza chiari, ma è figura più sbiadita. Tuttavia egli pure nella narrazione fa ricorso alle regole di retorica apprese nella scuola, descrive addirittura battaglie come se si trattasse di una esercitazione scolastica. Accenniamo appunto alla descrizione della battaglia fra saraceni e napoletani risolta soprattutto dall'intervento di S. Gennaro e di S. Agrippino. Essa si trova nel *Libellus miraculorum Agrippini episcopi neapolitani* (203) e interrompe col colore e la vivacità del suo stile la consueta semplicità del racconto; reminiscenza scolastica,

(202) M.G.H., SS. rer. Lang. et Ital., cit., 452.

(203) M.G.H., SS. rer. Lang. et Ital., cit., 461.

si, ma perchè si tratta di un fatto storico e la storia è pur sempre « opus oratorium ».

Ben lungi dunque dall'annullare la persona umana nel gorgo delle tendenze ascetiche, gli agiografi e gli storici e cronisti napoletani dei secoli IX e X le danno un grande rilievo. Essi sono coscienti dei valori umani, che rappresentano nelle loro operette, sanno quanto sia grande l'efficacia dell'esempio, avvertono l'importanza del loro ufficio, pensano a Dio e alla celeste beatitudine, come ricompensa del lavoro compiuto, ma non possono dimenticare di essere uomini tra uomini, in una cornice di suggestiva spiritualità, che dà il senso preciso di una distaccante e umile superiorità. Ancora e sempre ci viene in mente Giovanni Diacono. La sua figura si profila nitida nello scorcio del IX e all'inizio del X secolo. Non è un tipo remissivo, ha idee chiare e precise nel campo letterario e non intende rinunziarvi e lo fa solo quando vi è costretto dai superiori, per un senso vivo e profondo di umiltà, ha coscienza del suo valore e lo manifesta talvolta nelle maniere un pò brusche, ma è soprattutto un uomo, imbevuto di *humanae litterae*, e sa anche compatire. Si era recato a Miseno per accertare il ritrovamento e portare a Napoli il corpo di S. Sosio, sulla indicazione di alcuni monaci, che avevano creduto di leggere il nome del santo in una scritta mezzo cancellata che si trovava nella chiesa omonima e ne avevano arguito che sotto vi fosse sepolto proprio S. Sosio. Dopo che Giovanni e i suoi compagni di spedizione ebbero esaminato da vicino la scritta, si accorsero dell'errore: « Quibus (litteris) examussim perpensis, et fratrum simplicitate considerata, non subsannando, sed compatiendo diximus: « Haec », inquam, « fratres, tria grammata vestram potius declarant intelligentiam, quam aliquid emolumenti conferant; si enim evidenter cognoscere vultis quid haec innuisset exaratio, versus fuit olim huius abolitae imaginis desuper stantis » (204). Umanità e sorriso; in quel mondo crudo, nel quale le passioni straripano e il «subsannare» può essere la norma, la cultura affina lo spirito, ridà, con la religione, la coscienza del nostro essere uomini, rende più lievi e sfumate anche le individualità più vivaci. Nel vicino mondo beneventano, in diversa temperie, più convulsa e agitata, si afferma la rude e vigorosa personalità di Erchemperto. « Ego Erchempert », egli dice all'inizio della sua *Historia Langobardorum Beneventanorum*, e ben dimostra nel corso della narrazione con quanto ardore e passionalità egli partecipi del dramma della sua

(204) M.G.H., SS. rer. Lang. et Ital., cit., 461.

gente. Ma è proprio la figura del monaco cassinese, nel quale si può intravedere « qualcosa della nuova umanità che affiora nell'Italia beneventana, e non là soltanto, agli inizi del X secolo » (205), che ci fa avvertire, nella comune base di rinnovamento civile e religioso, il tono più dimesso e signorile e la diversa misura della cultura napoletana (206). L'autore della *Vita Athanasii* esalta la sua città fra quante sono in Italia dopo Roma, egli ne rileva la religiosità e l'operosità, ma non trovi mai nelle sue parole il tono del più acceso nazionalismo. Diverse, le vicende, diverso lo spirito. Napoli è sicura nella cinta delle sue mura, baldanzosa nella sua potenza, e i suoi figli, educati al vivere civile, malgrado qualche improvviso e violento tumulto, guardano con relativa tranquillità all'avvenire. I religiosi non sono costretti ad una vita piena di peripezie e di pericoli. Essi possono tranquillamente attendere alle loro mansioni, in un periodo in cui fioriscono le lettere e le arti, tanto che « non mirum aut difficile nisi indoctis et incredulis videretur, celivem (de angelis) et Deo dignum virum (Athanasium) etiam nunc in hac presenti vita repperiri » (207). In questa città, ricca di numerose e famose chiese, antiche e moderne, di monasteri di uomini e di fanciulle, salmodianti di giorno e di notte, nella quale dunque non mancano esempi di ascetismo, sono piuttosto rari gli scritti di tendenza ascetica. Nelle vite o nei *Libelli* di miracoli dei santi ogni tanto si trova qualche invito ad abbandonare il mondo e a rinunciare alle gioie o ai diletti della carne, ma questi inviti od esempi di vita ascetica hanno carattere saltuario ed eccezionale, costituiscono una fuga dal mondo per sfuggire alla tentazione e solo molto raramente diventano vocazione incoercibile e merito altissimo. La terra è presente in ogni momento con le sue lusinghe e le sue attrattive, con le sue miserie e le sue aberrazioni, ma neanche l'elemento sovrannaturale, per quanto spesso celebrato, è accettato incondizionatamente. I miracoli sono frequenti e molta gente si reca a venerare le reliquie di questo o quel santo con la fiducia di ottenerne l'intercessione presso il Signore e guarire. Non mancano però gl'increduli e fra questi anche un *Iohannes... sanctae Neapolitane sedis diaconus* (sarà

(205) G. FALCO, *Erchemperto*, in *Albori d'Europa*, cit., 265.

(206) Sulle condizioni della cultura cassinese e beneventana nella seconda metà del secolo IX, cfr., oltre il citato studio di G. FALCO, *Due secoli di storia cassinese*, in *Albori d'Europa*, 240-251, anche N. CLEMENTO, *Le condizioni della vita nella contea longobarda di Capua*, in *Rivista Storica Italiana*, LXIII, 4, Napoli, 1951, pp. 462-468.

(207) *Vita Athanasii episc.*, cit., 439.

forse il nostro Giovanni Diacono?), il quale non prestava nessuna fede ai miracoli di S. Agnello, anzi prendeva in giro i numerosi credenti e diceva: « Si aliquid incommoditatis patimini, properate quanto citius ad tumulum beati Agnelli, quoniam quidem ipse vobis sanitatem mirabiliter prebebit ». Mal gliene incolse però, perché il Signore, « paterna... ex hoc visitatione corripiens », gli ostruì le orecchie in modo che non poteva più udire. Rimase molto tempo afflitto da questa infermità (forse il periodo in cui Giovanni Diacono, *infelicissimus*, traduce la vita di S. Nicola?), finché, ricercata la causa del male, si ricordò delle sue espressioni di scherno per i miracoli di S. Agnello. Pensando allora di essere stato giustamente colpito dal castigo divino, volle implorare misericordia recandosi a pregare sulla tomba del santo. « Mira dei potentia! — racconta Pietro Suddiacono — dum ante tumulum sancti dolore nimio fatigatus iaceret, continuo salutem restitutus, sospes et alacer inde surrexit; factumque est, ut et vigorem capitis reciperet et incredulitatem mentis amitteret » (208). Nessuna crogiolazione perciò nell'ascetismo, ma neppure affermazione indiscussa della persona umana, quasi rivendicazione di un potere umano autonomo. L'uomo resta creatura debole e inferma, nella carne e nello spirito, che solo la venuta di Cristo e il suo sacrificio sulla Croce ha potuto redimere: « quia secundum sacram scripturam, si nos non visitasset ex alto redemptor noster demonstrando se ipsum nobis viam salutis, per quam salvaremur, ut eum solum in trinitate adoraremus ipsumque verum creatorem omnium agnosceremus, funditus nos omnes in aeternum perieramus » (209). Infinita e misteriosa la potenza divina. Dio atterra e suscita, ma sfuggono a mente umana i fini e le vie dei suoi disegni: « Quapropter pura mente cum apostolo admirando proclamemus: « O altitudo sapientiae et scientiae dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius ». Et iterum cum psalmista requirentes exclamemus: « Quis loquitur potentias domini et auditas faciet omnes laudes eius? » Subaudis: nemo » (210).

In quest'ordine universale, in cui tutto è stabilito *ab aeterno* e la gloria del martirio spetta ai servi di Cristo (*famuli Christi*), eletti « ante mundi constitutionem, ut essent sancti et immaculati in conspectu Domini » e la giusta pena è riservata ai malvagi per le vie e nei

(208) PIETRO SUDDIACONO, *Libellus miraculorum S. Agnelli*, cit., 317.

(209) F. PFISTER, *op. cit.*, 45.

(210) PFISTER, *op. cit.*, 45.

momenti noti soltanto al Signore (211), all'uomo resta lo svolgimento autonomo della sua personalità, che gli concede il libro arbitrio, ma senza che si possa minimamente pensare che egli possa determinare il corso degli eventi. L'individuo quindi è inserito nell'ambiente, come il fatto particolare nella storia universale, per illuminare le misteriose vie della divina provvidenza nel suo continuo operare e dispensare mali e beni: i mali, che si possono risolvere in bene e procurare l'eterna beatitudine, e i beni, che si possono risolvere in male e nella dannazione perpetua. In tal modo il carattere precettistico della storia, il suo concentrarsi sulle figure di personalità singolari perché servano di monito e di esempio, eredità della storiografia degli ultimi secoli dell'impero, si fonde con la concezione universale e provvidenziale degli storici cristiani (212); lo stesso carattere annalistico dei compendi del basso impero si avvisa di un pensiero nuovo nei cronisti cristiani e diventa necessità l'inquadratura degli eventi in uno svolgimento unitario dalle origini del mondo o la sincronizzazione degli avvenimenti di una città o di una chiesa con gli avvenimenti contemporanei dell'impero o della Chiesa di Roma. Tutti i fatti sono intimamente collegati, anche se il nesso sfugge a noi uomini, nella mente di Dio. Da questo punto di vista non produce nessuna meraviglia il metodo dell'autore della prima parte dei *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, sempre preoccupato di collegare la storia dei vescovi della sua cattedrale con la storia dei vescovi di Roma e con le vicende dell'impero, che avessero qualche attinenza con Napoli. È, certamente, un tentativo esteriore, meccanico, perché egli si limita in genere a riprodurre passi di altri autori, ma a noi interessa soprattutto la sua mentalità, gli interessi spirituali, di cui si fa eco.

Nell'ordine universale i termini estremi sono rappresentati da Dio e dall'uomo, il processo della vita parte da Dio, arriva fino all'uomo, ritorna a Dio: l'uno è l'essere supremo, la somma sapienza e il primo amore, l'altro è il *famulus*, che può ribellarsi al suo Creatore o sublimarsi nella sua dedizione. Vi è dunque un rapporto di dipendenza e l'uomo realizza integralmente la sua libertà non nella ribellione, che lo fa schiavo di Satana, ma nel suo umile inalzarsi all'amore di Dio. Un riflesso di questo ordinamento gerarchico, in una gradazione più varia, si ha anche nel mondo terreno, nel quale il principio di autorità

ha un valore grandissimo. L'arciprete Leone, nel prologo della sua traduzione della *Storia di Alessandro*, distingue i *prelati* (id est *rectores*) dai *subditi*, i *saeculares* dagli *spirituales viri* e li esorta tutti, ognuno nelle sue mansioni e nelle sue condizioni, a meditare sulle imprese degli illustri uomini dell'antichità e ad emularli nelle loro nobili imprese. Ma a noi importa specialmente il rapporto di dipendenza, che egli stabilisce fra i *subditi* e i *prelati*. I *subditi* hanno il dovere di obbedire ai signori terreni, ma, prima che agli uomini, essi devono obbedienza a Dio: « Nam dominis carnalibus pure et fideliter secundum praeceptum apostoli deserviant, deo vero, creatori suo, tota mente ita decertent famulari custodiendo praecepta eius, nulli unquam violentiam facientes aut aliena auferentes, sed in sua substantia (h)abundantes, sicut precursor et baptista Christi, beatus Johannes, in evangelio precepit, ne, quod absit, militando saeculo alienentur a militia caelesti » (213). Si ha perciò anche sulla terra, come nei cieli, un'organizzazione piramidale, fermo restando però il principio che sull'umano prevale il divino, su ogni principe della terra il Signore è Creatore di tutte le cose. Dare a Cesare quel che è di Cesare: sì, ma soprattutto dare a Dio quel che è di Dio (214). Il drammatico conflitto, che si svolge nell'animo e nel pensiero di Vulgario, tra l'autorità carismatica del papa e i principi evangelici, trapassato nel più generico campo dei rapporti fra mondo laico e mondo ecclesiastico, fra il mondo terreno e quello celeste, qui ha la sua soluzione più semplice e più logica e rappresenta, anche se non in termini politici, il naturale sbocco di un pensiero, che da tempo non poteva avere altra alternativa. Vi saranno ancora per la Chiesa anni duri, periodi ferrigni, ma il principio teocratico trionferà poco più di un secolo dopo con Gregorio VII.

MICHELE FUIANO

(213) PFISTER, *op. cit.*, 44.

(214) TELLENBACH, *op. cit.*, pp. 9, 36.

(211) GIOVANNI DIACONO, *Translatio S. Severini*, *cit.*, 455.

(212) Trapassa, si potrebbe aggiungere, nella poesia. Si veda, per esempio, anche DANTE, *Paradiso*, XVII, 133-142.