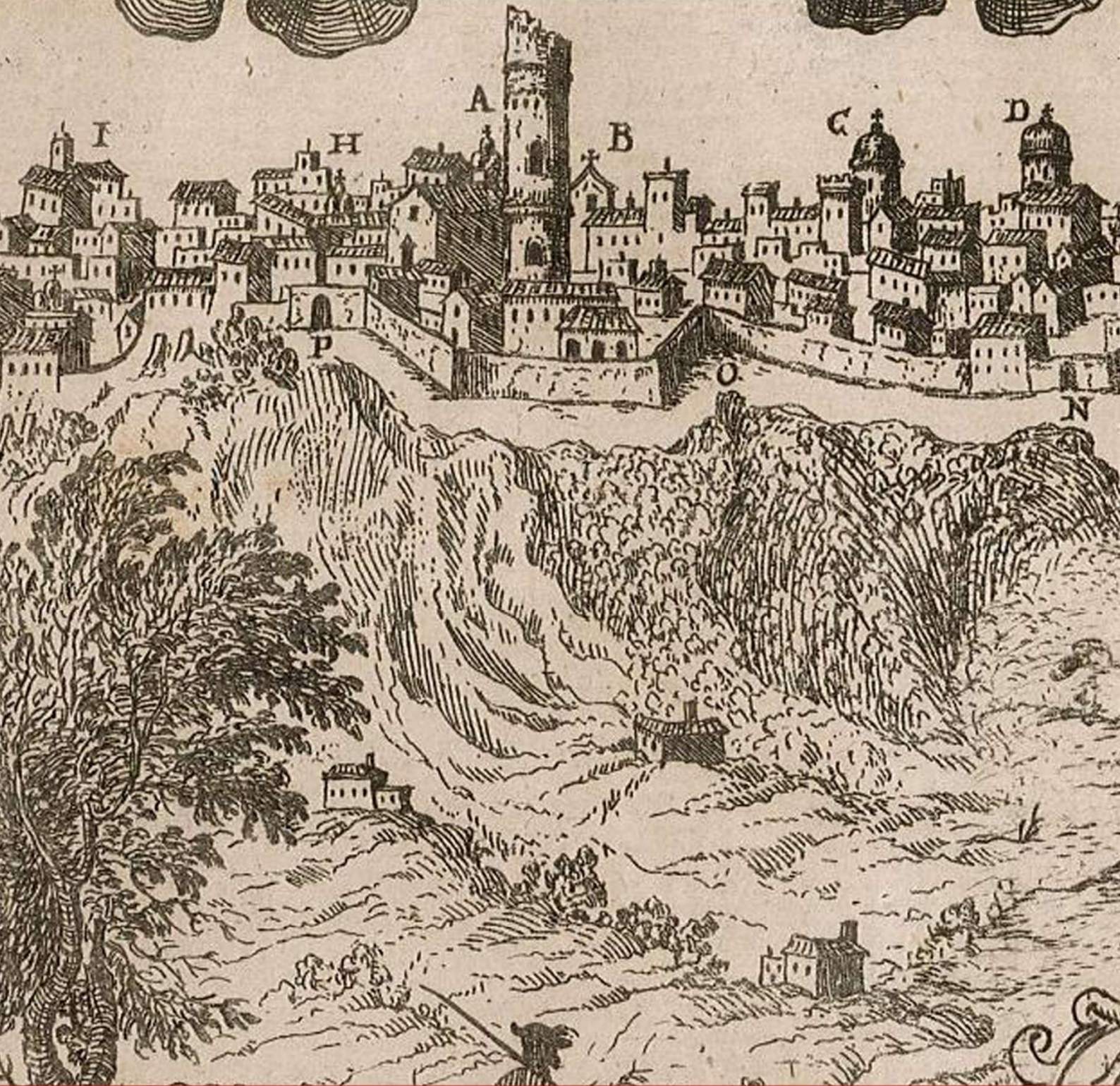


studi **NUOVO**
meridionalism **Online**



ISSN 2464-9279 (Online)



Rivista scientifica a carattere interdisciplinare
Periodicità: Semestrale - Edizioni: Nuovo Meridionalismo
www.nuovomeridionalismostudi.it

Anno IX- n. 16
Aprile 2023

NUOVO **meridionalismo**

NuovoMeridionalismoStudi

rivista interdisciplinare

Pubblicazione online: ISSN 2464-9279

Anno IX - numero 16

Aprile 2023

In copertina: Particolare di Chieti - G.B. Pacichelli, *Il Regno di Napoli in prospettiva*, 1703.

La Redazione

Direttore responsabile

Generoso Benigni

Direttore scientifico

Salvatore Abbruzzese (Università di Trento)

Consiglio scientifico

Salvatore Amato (Università di Catania)
Nicola Antonetti (Presidente dell'Istituto Luigi Sturzo)
Ester Capuzzo ('Sapienza' Università di Roma)
Michele Cascavilla (Università di Chieti-Pescara)
Francesco Di Donato (Università di Napoli 'Federico II')
Amedeo Lepore (Seconda Università di Napoli)
Eugenio Mazzarella (Università di Napoli "Federico II")
Marco Nicola Miletto (Università di Foggia)
Giuseppe Mininni (Università di Bari)
Pasquale Pazienza (Università di Foggia)
Manuel J. Peláez (Università di Málaga)
Vincenzo Maria Spera (già Università del Molise)
Alberto Vespaziani (Università del Molise)

Comitato editoriale

Rosanna Alaggio (Università del Molise), Coordinatore del Comitato editoriale
Agata Cecilia Amato Mangiameli (Università di Roma Tor Vergata)
Davide Barba (Università del Molise)
Caterina Celeste Berardi (Università di Foggia)
Angelo Pio Buffo (Università di Foggia)
Dario Caroniti (Università di Messina)
Giovanni Cerchia (Università del Molise)
Giuseppe Fidelibus (Università di Chieti-Pescara)
Paolo Iagulli (Università di Bari)
Alessia Lirosi (Università "Niccolò Cusano", Roma)
Maurizio Martirano (Università della Basilicata)
Giuseppe Monteduro (Università del Molise)
Lorenzo Scillitani (Università del Molise)
Daniele Giuseppe Stasi (Università di Foggia e di Rzeszów)

Comitato di redazione

Rosa Tagliamonte (caporedattore), Sara Barbini, Antonello Battaglia, Michela Bella, Achille Benigni, Marco Stefano Birtolo, Danilo Boriati, Rosa Stella Brienza, Marco Buccarella, Luisa Bucci, Mariangela Cascavilla, Dario Citati, Stefano Colavecchia, Massimo Cortese, Ishvarananda Cucco, Francesca D'Alfonso, Fabio D'Angelo, Sara Daas, Chiara De Cosmo, Michele De Feudis, Corinne Del Re, Bruno Del Vecchio, Veronica De Sanctis, Giuseppe Di Palo (grafico editoriale e webmaster), Lorenzo Dorato, Olga Dubrovina, Vincenzo Fiorilli, Monica Gigante, Fabio Granato, Angela Landolfi, Antonio Mancini, Rosa Cristina Martínez Farías, Giovanni Molfetta, Massimo Nardi, Gabriele Paci, Ales0sandro Paolo, Rebeca Andreina Papa, Emanuela Pece, Maria Pia Pedone, Barbara Quaranta, Florindo Rubbettino, Rosa Scardigno, Emilio Tirone, Laura Tommaso, Rachele Totaro, Silvia Visciano, Achille Zarlenga.

NUOVO
meridionalismo

Rivista interdisciplinare on line
www.nuovomeridionalismo.it

ISSN 2464-9279 (Online)

Anno IX - numero 16
Aprile 2023
periodico semestrale

Edizioni Nuovo Meridionalismo

*Direzione: Galleria di via
Mancini, 17 - 83100 Avellino*

Mail di redazione:
nuovomeridionalismostudi@gmail.com
info@nuovomeridionalismostudi.it

Mail Caporedattore:
caporedattore@gmail.com
caporedattore@nuovomeridionalismostudi.it

NuovoMeridionalismoStudi è
patrocinata dal Dipartimento di
Scienze Umanistiche, Sociali e
della Formazione



Sommario

Anno IX - numero 16 – Aprile 2023

EDITORIALE

di Lorenzo Scillitani 4

RICERCHE

Ada Campione e Angela Laghezza, «*Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur*»: *devozione, perdono e resilienza nella grotta-santuario di San Michele sul Monte Gargano* 5

Riccardo Ruggero Conti, *Potere della ragione e ragioni del potere I. Auctoritas e potestas nei Dialogi di Agostino* 34

Giuseppe Fidelibus, “*Un incarnato perpetuo*”. *Il Péguy di H. U. von Balthasar* 74

DOCUMENTI E INTERVENTI

In missione. Giuseppe Dossetti e la politica.

Intervista di NuovoMeridionalismo Studi a Luigi Giorgi, a cura di Bruno Del Vecchio 81

AUTORI 88

REGOLAMENTO 89

CODICE ETICO 91

NORME PER I COLLABORATORI 94

EDITORIALE

di Lorenzo Scillitani

Senza nulla togliere ai contributi pubblicati nella prima sezione di questo numero – dall’articolo storico-religioso di Ada Campione e Angela Laghezza sul santuario garganico di San Michele alla riflessione di Riccardo Ruggero Conti sulla concezione agostiniana di *authoritas* e *potestas*, fino al contributo di Giuseppe Fidelibus sul Péguy di von Balthasar –, tutti, per le rispettive sfere di competenza scientifico-culturale, meritevoli di particolare attenzione e valorizzazione, acquista una rilevanza inconsueta la seconda parte, che ospita una densa ed elaborata intervista di Bruno Del Vecchio a Luigi Giorgi. Si tratta di un dialogo tra un collaboratore della Rivista, già autore di alcuni significativi interventi su numeri passati, e uno studioso – anch’egli autore di un pregresso intervento su populismo e popolarismo sturziano –, coordinatore delle attività culturali dell’Istituto Luigi Sturzo, impegnato a riscoprire e valorizzare l’eredità di un uomo di pensiero, di azione e di vita contemplativa, come Giuseppe Dossetti, che ha lasciato una traccia indelebile nella storia contemporanea dell’Italia, e della Chiesa cattolica postconciliare. Testimone efficacemente propositivo, e attivo su più fronti d’impegno culturale e politico, della stagione che ha visto nascere la Costituzione repubblicana, Dossetti ha incarnato un’interpretazione del cristianesimo che, nota storicamente col nome di cattolicesimo democratico, ha propugnato la fedeltà ai principi dottrinali e al contempo l’autonomia della ragione e dell’azione politica, in tensione, spesso problematica ma sempre espressiva di istanze costruttive, con l’esperienza storico-politica prima della Resistenza e poi, per un lungo periodo, della Democrazia cristiana. La dimensione internazionale della sensibilità intellettuale e religiosa di Dossetti si è tradotta, lungo l’ultima parte della sua vita, nella sofferta testimonianza di una presenza cristiana non puramente nominale o formale, ma pensata e vissuta come sostanziale fattore di animazione “missionaria” della vita civile, nella complessa e tormentata vicenda del Medio Oriente contemporaneo. Le possibilità di sviluppo, umano e sociale, di un mondo improntato alla giustizia, all’uguaglianza, alla libertà e alla pace, secondo il progetto dossettiano di una democrazia ispirata a un’etica capace di incidere nella realtà perché radicata in un ordine di profondi convincimenti ideali, non possono non appartenere all’orizzonte, di studio teorico e insieme progettuale, di un neomeridionalismo aperto a quelle stesse istanze valoriali. Collocare la presentazione della figura e dell’opera di Dossetti al centro di queste urgenze risponde all’esigenza di fondo che è alla base della *mission* culturale portata avanti dalla Rivista, tanto più viva e pressante quanto più inquieto, e carico di incognite, si fa il tempo presente.

«Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur»:

devozione, perdono e resilienza

nella grotta-santuario di San Michele sul Monte Gargano*

«Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur»:

devotion, forgiveness and resilience

in St Michael's cave sanctuary on Gargano Mount

di Ada Campione e Angela Laghezza

Abstract: La grotta-santuario di San Michele sul Gargano è il più importante luogo di culto micaelico dell'Occidente latino dalla tarda antichità, méta di pellegrinaggi dal V secolo fino ai giorni nostri. Sin dalle origini, la grotta e la pietra garganica assumono una forte valenza simbolico-religiosa. La ricerca di guarigione, di salvezza e di protezione era alla base anche dei riti che scandivano il raggiungimento della grotta. L'ascesa alla montagna partecipava inoltre al simbolismo religioso, che coinvolgeva l'ambiente circostante. Questo intervento intende proporre una riflessione sul valore simbolico e antropologico della grotta e sulla evoluzione delle dinamiche socio-religiose da essa innescate, connesse ad atteggiamenti e strategie di resilienza.

Abstract: The cave-sanctuary of St Michael located on the Gargano promontory is the most important place of St Michael's worship of the Latin West since late antiquity, destination of pilgrimages from the fifth century to the present day. Since the origins, the cave and the Gargano stone took a strong symbolic-religious value. Looking for healing, salvation

and protection was also the basis of the rituals that marked the pilgrimage to the cave. The ascent to the mountain also participated in the religious symbolism, involving the surrounding environment. This paper aims to propose a reflection on the symbolic and anthropological meaning of the cave and on the evolution of the socio-religious dynamics caused by it, connected to attitudes and strategies of resilience.

Parole chiave: Devozione - Grotta - Monte Gargano - Pellegrinaggio - Perdono - San Michele

Key words: Cave - Devotion - Forgiveness - Gargano Mount - Pilgrimages - St Michael

1. Il culto di san Michele e la grotta sacra del Gargano

La grotta-santuario di San Michele, scavata nella roccia del promontorio garganico, in Puglia, è il più importante luogo di culto micaelico dell'Occidente latino sin dalla tarda antichità¹, méta ininterrotta di pellegrinaggi dalla fine del V secolo fino ai giorni nostri, e dal 2011 Patrimonio Mondiale dell'Umanità dell'UNESCO².

Questo lavoro, inserendosi nel solco di una pluridecennale e internazionale tradizione di ricerche³, intende proporre una riflessione sul valore simbolico e antropologico della grotta-santuario del Gargano come realtà naturale dalla forte identità morfologica che, insieme alla montagna, riveste una precipua valenza sacra⁴. Tale valenza si è espressa nel corso dei secoli in precise dinamiche socio-religiose e rituali legati ad atteggiamenti e strategie di resilienza: dal momento iniziale della sacralizzazione della grotta in senso cristiano, principalmente come santuario terapeutico legato alla presenza dell'acqua, alla caratterizzazione anche come

* I paragrafi dell'articolo, il cui contenuto è condiviso da entrambe, sono così distribuiti: paragrafi 1-2 di Ada Campione; paragrafi 3-4 di Angela Laghezza.

¹ Angelillis 1955-1956; Carletti – Otranto (cur.) 1980; Otranto – Carletti 1990; Carletti – Otranto (cur.) 1994; Belli D'Elia (cur.). 1999; Aulisa 2012: 255-262.

²Dossier di Candidatura *Italia Langobardorum. I Longobardi in Italia. I luoghi del potere (568-774 d.C.)*, Spoleto 2011; Otranto G. *et alii* (cur.) 2011. Oltre a Monte Sant'Angelo, i centri coinvolti nel sito seriale sono Cividale del Friuli (Udine), Brescia, Castelseprio (Varese), Spoleto (Perugia), Campello sul Clitunno (Perugia), Benevento: <http://whc.unesco.org/en/list/1318>; cfr. anche Laghezza 2022: 105-107.

³ La bibliografia è amplissima: ci limitiamo a citare i volumi degli Atti dei Convegni che hanno richiamato l'attenzione della comunità scientifica internazionale sul santuario micaelico garganico: Otranto – Carletti (cur.) 1980; Carletti – Otranto (cur.) 1994; Bouet – Otranto – Vauchez (eds.) 2003 ; Bouet – Otranto – Vauchez (eds.) 2007 ; Casiraghi – Sergi (cur.) 2009; Bouet – Otranto – Vauchez – Vincent (eds.) 2011. Sulla storia degli studi cfr. Campione 2011: 147-161; Laghezza 2022: 105-116.

⁴ Sul significato della grotta in rapporto al culto micaelico cfr. Canella – Carnevale – Patti 2016: 247-274; Maiuri 2022: 19-34; cfr. anche della Dora 2016.

santuario del perdono in epoca medievale, con un raggio di frequentazione che includeva pellegrini e visitatori da tutta l'Europa e, a partire dalla prima età moderna, come santuario legato al mondo agricolo e pastorale, ai tempi e ai percorsi della transumanza delle greggi, soprattutto nell'Italia centro-meridionale.

La fondazione del santuario è ricostruita sulla base dell'*Apparitio Sancti Michaelis in monte Gargano*⁵ (= *Apparitio*), un testo anonimo datato tra la seconda metà del VII secolo e la seconda metà dell'VIII, composto in ambiente longobardo beneventano⁶. Esso è costituito da tre episodi, scanditi da altrettante apparizioni dell'Arcangelo: l'episodio «del toro»⁷, «della battaglia»⁸, «della consacrazione della grotta»⁹. Nel primo episodio, Gargano, un ricco pastore, eroe eponimo della montagna, al rientro del suo gregge dal pascolo, si accorge della mancanza di un toro; organizzate le ricerche con i suoi servi, finalmente lo rinviene in prossimità di una grotta; preso dall'ira, tenta di colpirlo con una freccia avvelenata ma la freccia, inspiegabilmente, torna indietro e colpisce lo stesso Gargano¹⁰. Gli abitanti del luogo, impressionati dall'accaduto, si rivolgono al vescovo di Siponto, che indice un digiuno di tre giorni per conoscere la volontà di Dio. Dopo tre giorni Michele appare al vescovo e si dichiara artefice del prodigio per dimostrare di essere *inspector atque custos* del luogo. L'episodio del toro va interpretato come esaugurazione di un luogo dal paganesimo, rappresentato da Gargano, e affermazione del cristianesimo, rappresentato dall'Angelo¹¹: in questo modo elementi e pratiche rituali dei culti precristiani dell'indovino Calcante e del medico Podalirio¹², quali la pratica dell'*incubatio*¹³ e l'utilizzo di acque terapeutiche, vengono recuperati da Michele, profeta e guaritore¹⁴. L'episodio del toro, cifra rappresentativa del

⁵ Lagioia 2017; questa edizione critica dell'*Apparitio*, realizzata nell'ambito del progetto FIRB-Futuro in ricerca 2012 *Spazi sacri e percorsi identitari. Testi di fondazione, iconografia, culto e tradizioni nei santuari cristiani italiani fra Tarda antichità e Medioevo* (2012-2017), coordinato a livello nazionale da Laura Carnevale (Università di Bari Aldo Moro), basata sulla collazione di circa duecento mss vergati in numerosi *scriptoria* italiani ed europei a partire dal IX secolo, colma una lacuna giacché il testo precedentemente utilizzato, edito da Georg Waitz (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*. Hannoverae 1878: 541-543), si basava sul solo *codex Coloniensis 19* (IX secolo). Per l'*Apparitio* farò riferimento al testo e alla traduzione di Lagioia 2017: 101-117. 129-134.

⁶ Lagioia 2017: 24-25 data l'*Apparitio* alla seconda metà del VII secolo: su epoca e ambiente di composizione cfr. anche Vuolo 1995: 261-292; Everett 2002: 364-391; Paoli 2003: 309-311; D'Angelo 2006: 52; Susi 2012, 317-340; Galdi 2014: 106-108; Campione 2014: 115-116.

⁷ *Apparitio* 2, 106-109.

⁸ *Apparitio* 3, 109-112.

⁹ *Apparitio* 4, 112-114. Sui tre episodi cfr. Otranto 1983: 210-245; Otranto 1985: 165-180; Otranto 1988: 381-405. La tradizione fissa agli anni 490, 492 e 493 le tre apparizioni dell'Arcangelo.

¹⁰ Bronzini 2005: 387-396; Lagioia 2012: 125-135; Sensi 2012: 31-46; Marin 2016: 387-402.

¹¹ Carnevale 2016: 47-69.

¹² Cfr. Russi 1966: 276-287; Lassandro 1983: 199-209; cfr. anche Bronzini 1968: 83-117.

¹³ Sull'*incubatio* cfr. Canetti 2010: 149-180; cfr. anche Csepregi 2016: 99-113.

¹⁴ Carnevale 2016a: 247-255; Carnevale – Laghezza 2022: 75-92.

culto micaelico garganico, ebbe un'enorme diffusione a livello iconografico non soltanto in Italia, ma in tutta Europa, soprattutto Francia, Spagna e Germania¹⁵.

La grotta presso la quale l'animale viene ritrovato è il luogo scelto dall'Arcangelo per l'insediamento del suo culto. Nel testo agiografico si ribadisce in diversi *loci* che la chiesa micaelica, è fondata e consacrata dall'Arcangelo *propria sibi manu*, intenzionato a creare in quel luogo, la comunione con la *supernorum societas*, anche grazie al potere soprannaturale (*caelesti predita virtute*) che da essa promana.

Significativo l'*incipit* del testo: la sacralizzazione della *ecclesia* ad opera dell'Angelo, che si configura come spazio "altro" rispetto alla montagna, trasmette immediatamente alla chiesa i segni del prodigio, riscattandone la forma comune e quasi insignificante e dotandola di un potere soprannaturale. L'agiografo evidenzia in modo consapevole la predisposizione della grotta ad accogliere il soprannaturale: «La memoria del beato Arcangelo Michele venerata in tutto il mondo è testimoniata dalla chiesa fondata per opera sua e consacrata a suo nome. Essa non si distingue per lo splendore dei metalli¹⁶, ma per la prerogativa dei suoi segni miracolosi: di forma modesta, è fornita di un potere soprannaturale, dal momento che l'Arcangelo, memore dell'umana fragilità, disceso dal cielo per procurare ai mortali, in questo luogo, la comunione con gli esseri celesti, si è degnato di fondarla lui stesso e per sé»¹⁷: la consacrazione del luogo da parte dello stesso Arcangelo è un *unicum* nella agiografia micaelica¹⁸.

Michele, apparendo in visione al vescovo sipontino rivendica a sé, con determinazione, la scelta e la dedicazione della grotta e ne legittima la frequentazione liturgica e lo svolgimento degli *officia* sacramentali sotto la sua stretta sorveglianza (*me adstante patrono*). «Non spetta a voi – disse – consacrare la basilica che io ho costruito, perché io stesso, che l'ho fondata, l'ho anche consacrata. Voi limitatevi solo ad entrarvi e, sotto il mio patronato, a frequentare il luogo sacro in preghiera. Tu domani celebrerai lì le messe e il popolo si comunichi come di consueto»¹⁹.

¹⁵ Belli d'Elia 1994: 575-618; Belli d'Elia 2003: 523-550; Denèle 2016: 185-196.

¹⁶ Questo stesso concetto è ripreso dall'autore anche in *Apparitio* 5; 115. 133: cfr. *infra*.

¹⁷ *Apparitio* 1.1; 105.131: «*Memoriam beati Michaelis archangeli toto orbe venerandam ipsius et opere condita et consecrata nomine demonstrat ecclesia quae non metallorum fulgore sed privilegio commendata signorum, vili facta scemate sed caelesti predita virtute – utpote quam fragilitatis humanae memor archangelus, e caelo veniens ad promerendam ibi mortalibus supernorum societatem, propria sibi manu condere dignatus est*».

¹⁸ Sugli interventi di Michele in riferimento alla consacrazione della grotta cfr. le osservazioni di Campione 2023.

¹⁹ *Apparitio* 4.7; 114. 133: «*Non est, inquit, vobis opus, hanc – quam ego aedificavi – dedicare basylicam. Ipse enim qui condidi etiam aedificavi. Vos tantum intrate et, me adstante patrono, precibus locum frequentate. Et te quidem cras ibi missas celebrante, populus iuxta morem communicet*».

Il nesso tra grotta e culto micaelico, quindi, è fondativo della tradizione garganica e diventerà uno dei motivi ricorrenti della tipologia degli insediamenti micaelici di filiazione garganica in Europa, individuata da Giorgio Otranto²⁰: grotta²¹, bosco²², montagna²³, acqua, roccia hanno assunto una valenza insieme materiale e spirituale destinata a fissarsi nella tradizione, tenendo vivo quell'intreccio fatto anche di pratiche rituali, tra il culto dell'Angelo e la natura del territorio²⁴.

L'agiografo inoltre ricorda che segni concreti della presenza angelica erano le orme dei piedi che lo stesso Michele avrebbe impresso nel marmo²⁵ (*quasi hominis vestigia marmoris artius impressa*) e il drappo rosso (*rubrum palliolum*) rinvenuto su un altare nella *basylica pergrandis* che, a detta dell'agiografo, insieme al *porticus*, poteva contenere circa cinquecento persone (*quingentos fere homines capere videbatur*). Segue una minuziosa descrizione della grotta: «La chiesa aveva una conformazione irregolare, a spigoli vivi, con le pareti erette non come opera umana, bensì tagliate a picco a guisa di caverna, e irta di rocce affioranti in molti punti, anche nella volta di altezza diseguale, così da poter essere toccata col capo in qualche punto e sfiorata appena in qualche altro con la mano: io credo che il messaggio dell'Arcangelo del Signore sia quello di ricercare e apprezzare non la bellezza artefatta delle pietre ma la purezza del cuore»²⁶. Nella grotta, da subito, si verificarono guarigioni miracolose grazie all'acqua percolante dalla roccia, chiamata *stillia*, raccolta in un vaso di vetro sospeso alla parete superiore, all'interna della grotta. I fedeli, utilizzando gradini di roccia salivano fino a raggiungere il vaso di vetro «per assaporare il liquido celestiale, gradevole al gusto e salutare al tatto»²⁷, particolarmente efficace per guarire dalla febbre²⁸: la *virtus* taumaturgica dell'Angelo, che si esplicava soprattutto in occasione dell'8 maggio, *dies festus* di tradizione garganica²⁹, richiamava inizialmente

²⁰ Otranto 1999: 76-82; Otranto 2003a: 329-360; Cardini 2000: 119-122; Otranto 2007: 385-415; Otranto 2012: 25-48; Aulisa 2019: 21-50.

²¹ Fonseca 1996: 85-95; Fonseca 2000: 36-39.

²² Cardini 1994: 1-23; Cardini 2006: 109-116.

²³ Otranto 2019a: 251-267; sulla montagna nella cristianità tardoantica cfr. anche Neri 2001: 65-80.

²⁴ Otranto 2019b: 165-178; cfr. anche Bronzini 1991.

²⁵ Arnold 2013.

²⁶ *Apparitio* 5.3-4; 115.133: «*Erat autem ipsa domus angulosa, non in morem operis humani parietibus erectis, sed instar speluncae preruptis, et sepius eminentibus asperata scopulis culmine quoque diversae altitudinis, quod hic vertice tangi, alibi manu vix possit attingi, credo docente archangelo Domini non ornatum lapidum, sed cordis quaerere et diligere puritatem*».

²⁷ *Apparitio* 6.4-5; 116. 133-134: «*Ex ipso autem saxo quo sacra contegitur aedes, ad aquilonem altaris, dulcis et nimium lucida guttatim aqua dilabitur, quam incolae stillam vocant. Ob hoc et vitreum vas eiusdem receptui preparatum argentea pendet catena suspensum, morisque est populo communicato singulos ad hoc vasculum ascendere per gradus donumque caelestis degustare liquoris: nam et gustu suavis est et tactu salubris*».

²⁸ *Apparitio* 6.6; 116: «*Denique nonnulli, post longas febrium flammis hac hausta stilla, celeri confestim refrigerio potiuntur salutis*»; cfr. Macchione 2019: 253-281.

²⁹ Campione 2014: 115-129.

pellegrini dalle aree viciniori³⁰.

2. Devozione e pellegrinaggi medievali

A partire dall'alto medioevo la grotta diventa meta di un pellegrinaggio sempre più intenso e diversificato³¹, incentivato anche dalle iniziative dei duchi longobardi di Benevento³².

Grimoaldo I (647-671); Romualdo I (662-687) e Romualdo II (706-731) intrapresero importanti opere di monumentalizzazione della grotta-santuario lasciandone traccia evidente nelle “iscrizioni di apparato”, cioè direttamente commissionate dalla corte longobarda, incise in accurate lettere capitali, collocate in posizione strategica per visibilità e fruizione da parte dei pellegrini³³. I Longobardi realizzarono interventi radicali di ristrutturazione della grotta, finalizzati ad ottimizzarne la fruizione da parte dei pellegrini, realizzando due scalinate – le cosiddette scala diritta e la cosiddetta scala tortuosa – per regolare il flusso e deflusso all'interno della chiesa³⁴.

La dimensione internazionale del pellegrinaggio è testimoniata dallo straordinario *corpus* di iscrizioni altomedievali³⁵, circa 200, che tramandano il ricordo di 182 pellegrini (168 uomini e 14 donne³⁶) con antroponomi di varia origine – semitico-greca, latina, gotica, longobarda, franca, alemanna, sassone. Carattere di eccezionalità hanno quattro iscrizioni runiche, le prime rinvenute in Italia, che corrispondono ad antroponomi di pellegrini anglosassoni (*Hereberecht, Wigfus, Herraed, Leowfini*) che visitarono la grotta micaelica tra la fine del VII e la metà dell'VIII secolo³⁷.

³⁰ *Apparitio* 6.7; 116: «*Innumeris quoque et aliis modis ibi et crebri sanantur egroti et multa quae angelicae tantum licet potestati geri miracula comprobantur; maxime tamen eiusdem die natalis, cum et de provinciis circumpositis plus solito conflua turba recurrat et angelicae virtutis maior quodammodo credatur adesse*».

³¹ Otranto G. – Stopani R. (cur.). 2021; cfr. anche Campione 2017: 221-227; Laghezza 2018: 13-29; Dalena 2019: 61-82.

³² Otranto 2008: 57-67.

³³ Queste iscrizioni riportano i nomi di: Romualdo I, che effettuò interventi di ampliamento del santuario, insieme ad alcuni *viri honesti* del suo *entourage* che contribuirono al finanziamento dell'opera; Romualdo II e sua moglie Gumperga, pellegrini al santuario; Grimoaldo I e il figlio Romualdo I (Carletti 1980: 13-14), o Pertarito e Cuniperto (Otranto 1985: 171-179), in riferimento ad interventi di ristrutturazione del santuario.

³⁴ Bertelli 1999: 24-29; Trotta 2012; Donvito – Rotondo – Limoncelli 2012: 193-261.

³⁵ Le iscrizioni del santuario garganico costituiscono il più ricco *corpus* epigrafico altomedievale mai rinvenuto in un unico complesso monumentale: cfr. Carletti 1980: 7-179.

³⁶ Aulisa 2021: 173-174.

³⁷ Arcamone 1980: 255-317; Felle 1999: 30-41; sulle iscrizioni runiche, che riproducono il sistema alfabetico “futhorc”, utilizzato in ambito anglofrisone tra VI e IX secolo cfr. Mastrelli 1980: 319-322; Arcamone 1981: 157-171; Arcamone 1994: 185-189; Arcamone 2008: 127-150; cfr. anche Derolez. – Schwab 1983: 95-130.

Il ruolo attrattivo non solo della grotta ma anche del Gargano come montagna sacra³⁸ è già riconosciuto nell’VIII secolo. L’epitaffio della regina Ansa³⁹, moglie del re longobardo Desiderio (756-774), attribuito a Paolo Diacono, così recita: «Ormai sicuro, intraprendi il cammino, chiunque tu sia che, pellegrino dalle terre d’Occidente, raggiungi la città del venerando Pietro e la rupe garganica del venerabile antro [...]» Nell’epitaffio si sottolinea in maniera incisiva il nesso inscindibile montagna-grotta, giacché vengono distintamente citate la “*Gargania rupes*” e il “*venerabile antrum*”. Inoltre, Roma e il Gargano sono unite in un comune itinerario di pellegrinaggio e la grotta sarà inserita nei grandi circuiti di pellegrinaggio da e per la Terra Santa⁴⁰.

A partire dal IX-X secolo il santuario e il culto dell’Angelo hanno svolto una funzione poleogenetica dando vita al primo agglomerato urbano, divenuto poi la città di Monte Sant’Angelo, che conserva anche nel nome il suo legame profondo e intimo con la montagna sacra e con la grotta dell’Angelo.

L’attenzione per la monumentalizzazione della grotta-santuario, manifestata dai Longobardi, è confermata nei secoli successivi dai Normanni e dagli Angioini; questi ultimi fecero realizzare imponenti lavori modificando l’impianto originario con la creazione di una navata e di una scalinata d’accesso alla grotta per agevolare la discesa dei pellegrini: è la scalinata ancora oggi utilizzata; anche l’attuale facciata del santuario corrisponde, in linea di massima, a quanto realizzato in epoca angioina.

Soprattutto a partire dall’epoca delle Crociate (XI-XIII secc.), la grotta continuò ad essere visitata da pellegrini, uomini e donne⁴¹ di ogni estrazione sociale: tra storia e leggenda, si ricordano santi – tra cui San Francesco d’Assisi⁴², Santa Bona da Pisa⁴³, Santa Cristiana da Santa Croce sull’Arno⁴⁴, Santa Brigida di Svezia⁴⁵ –, crociati, re e imperatori⁴⁶, ecclesiastici,

³⁸ Carnevale 2017: 281-293, ivi bibliografia; Carnevale 2017a: 78-83; Carnevale – Laghezza 2017: 245-252; Infante 2017: 135-153;

³⁹ *Epitaphium Ansa Reginae*, in MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, 192: «*Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris / Occiduis quisquis venerandi culmina Petri / Garganiamque petis rupem venerabilis antri. / Huius ab auxilio tutus non tela latronis, / frigora vel nimbos furva sub nocte timebis: / ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit*»; cfr. Carletti 1994a: 176-177.

⁴⁰ Carletti 1994: 69-70; Stopani 2005: 17; Otranto 2016: 127-168.

⁴¹ Bertelli 1995: 537-542; Infante 2020: 279-289; Aulisa 2021: 168-183.

⁴² Secondo la tradizione san Francesco si sarebbe recato a Monte Sant’Angelo per visitare il santuario micaelico, ma giunto in prossimità dell’ingresso della grotta, ritenutosi indegno di entrarvi, si sarebbe fermato all’esterno, incidendo un segno *tau* su una pietra, distrutta nel saccheggio dei Francesi (1799); la pietra fu sostituita con un’altra incastonata sul fronte di un altare, ancora oggetto di devozione. In ricordo di questo pellegrinaggio, all’ingresso della grotta, un altare dedicato a santa Lucia, fu ricostruito e dedicato a san Francesco; su tutto cfr. Otranto 2012a: 55.

⁴³ Su Santa Bona da Pisa cfr. Zaccagnini 2004; Benvenuti Papa 2005: 123-134; Vauchez 2008: 737-743; Aulisa 2021: 175-177.

⁴⁴ Aulisa 2021: 178

pontefici, ma soprattutto tanta gente comune⁴⁷: tra questa romei, romipeti, *boni viri, viri honesti*, incaricati di compiere un pellegrinaggio sostitutivo o di suffragio, approfondito in maniera particolare da Mario Sensi⁴⁸.

Tra XIV-XV secolo si affermò un'altra tipologia di pellegrinaggio, detto giudiziario e vicario, come attestano documenti giuridici e atti notarili, che prevedevano l'espiazione di condanne mediante il compimento di questa pratica devozionale. Tuttavia, perdono e remissione dei peccati sono strettamente connessi alla grotta-santuario sin dall'XI secolo, epoca in cui cominciò ad essere conosciuta anche come santuario del perdono⁴⁹.

Per dare maggiore rilievo a questa peculiarità sull'arco sovrastante le porte di bronzo, all'ingresso della grotta, alla metà del XIII secolo, è stata incisa questa frase: «Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur. Haec est domus specialis in qua quaeque noxialis actio diluitur» («In tutto lo spazio che racchiude questa Caverna i peccati degli uomini sono perdonati. Questa è una dimora speciale nella quale qualsiasi colpa viene rimessa»). La tradizione attribuisce l'espressione allo stesso Arcangelo in occasione di una delle tre apparizioni al vescovo di Siponto⁵⁰. L'iscrizione evidenzia il nesso tra la natura rocciosa della grotta-santuario, le indulgenze e i benefici spirituali conseguiti dai pellegrini che salivano sulla montagna sacra e discendevano nella grotta⁵¹.

La percezione della grotta micaelica come santuario del perdono si è radicata nel tempo giungendo fino ai giorni nostri: in occasione del grande Giubileo del 2000, all'interno del complesso santuariole, è stata realizzata la Cappella della Riconciliazione, con la concessione dell'indulgenza plenaria perpetua da parte della Penitenzeria Apostolica Vaticana, in riconoscimento della sacralità del luogo e della pratica del pellegrinaggio per la remissione dei peccati⁵².

Il particolare delle orme dell'Angelo impresse nella roccia ha conferito alla pietra garganica un significato simbolico-religioso. Secondo la leggenda normanna, la *Revelatio Ecclesiae sancti Michaelis in monte Tumba*⁵³, nel 708, in occasione della fondazione del

⁴⁵ Cecchetti 1963: 487-488; Lozzi Gallo 2011: 39-73. La critica è divisa sul numero dei pellegrinaggi compiuti da Brigida sul Gargano: per Joergensen la santa avrebbe compiuto due pellegrinaggi sul Gargano, nel 1365 e nel 1369 (Joergensen 1941-1943; traduzione italiana di Gismondi 1951: 576-577; per Bergh Santa Brigida si sarebbe recata sul Gargano nel 1360 (Bergh 2002: 167-168): cfr. la questione in Aulisa 2021: 179- 182.

⁴⁶ Laghezza 2023.

⁴⁷ d'Arienzo 1987; Dalena 2003.

⁴⁸ Sensi 1977-1978 : 81-120 ; Sensi 2014.

⁴⁹ Sensi 2009: 241-268; Trotta 2010: 41-92; Sensi 2012a.

⁵⁰ Sul vescovo Lorenzo di Siponto cfr. Campione 1992: 169-213; Campione 2004: 61-82.

⁵¹ Sensi 2009: 241-268.

⁵² Otranto – Aulisa 2012: 111.164-165.

⁵³ Edizione critica con commento in Bouet – Desbordes 2009; cfr. anche Bouet 2003: 375-403.

santuario di Mont-Saint-Michel in Normandia, Oberto, vescovo di Avranches, dopo un'apparizione di san Michele, inviò alcuni monaci sul Gargano per prelevare frammenti di pietra: l'intento era quello di incastonarli in un altare dell'erigenda chiesa *ad instar Gargani* per trasferirvi la *virtus* angelica e stabilire una *conexio caritatis* con il santuario madre⁵⁴. A partire da questo momento la pietra è considerata uno dei *pignora*, reliquie di san Michele, insieme a piccoli pezzi di stoffa rossa⁵⁵.

Nel corso dei secoli un'area della grotta è diventata «una sacra cava» dalla quale prelevare frammenti di roccia, cui si attribuiva una *virtus* taumaturgica, e che quindi venivano percepiti come strumenti di resilienza per affrontare malattie, sciagure e pericoli. L'importanza assegnata alla pietra è impressa altresì sulle strutture del santuario e sulle «scalelle», che costituivano l'ultimo tratto del percorso prima di accedere alla grotta: i pellegrini di ogni tempo hanno perpetuato l'abitudine di incidere segni, simboli, nomi, date, croci, impronte di mani e piedi, per lasciare un ricordo del loro passaggio⁵⁶.

Il valore salvifico della pietra è collegato anche alla leggendaria quarta apparizione di san Michele all'Arcivescovo Giovanni Alfonso Puccinelli, nel 1656, durante un'epidemia di peste: l'Arcangelo avrebbe suggerito al presule di benedire le pietre della grotta e di utilizzarle quale strumento di protezione contro la peste⁵⁷. Probabilmente in questa occasione l'espressione «Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur» è stata rielaborata in funzione apotropaica: «Ubi saxa devote reponentur ibi peste de hominibus in dispellentur» («Dove con devozione si porranno le pietre, di lì si allontanerà la peste dagli uomini»)⁵⁸. La *virtus* della roccia è tuttora riconosciuta: frammenti di pietra vengono incastonati nelle fondamenta delle nuove case, o nell'architrave della porta di ingresso per garantire la protezione dell'Angelo, e schegge microscopiche vengono altresì cucite in “abitini” e “coretti”, manufatti di stoffa regalati ai neonati per proteggerli dalle malattie⁵⁹.

La sacra *virtus* riconosciuta alla grotta del Gargano è stata dunque sin da subito trasferita alla pietra, oggetto visibile e concreto di protezione e strumento di resilienza.

⁵⁴ Bettocchi 1994: 333-355. Laghezza 2007: 97-110.

⁵⁵ Secondo numerosi testi agiografici e racconti di fondazione santuariali *pignora* garganici sono stati utilizzati anche per la fondazione di altri luoghi di culto micaelici, tra cui il monastero di San Michele nella diocesi di Verdun (*Chronicon sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi* 2: MGH *Scriptores* IV, 79-80): su tutto cfr. Otranto 2007: 396-398.

⁵⁶ d'Arienzo 1994: 191-245; Tripputi 1999: 231-312; d'Arienzo 2007: 303-337; Spedicato 1999: 115-131.

⁵⁷ Azzarone 1991: 97-136; Sensi 2003: 174.

⁵⁸ A tal riguardo cfr. Infante 2021: 102-104.

⁵⁹ Otranto 2012a: 50.

3. La grotta nella letteratura di viaggio dal tardo medioevo all'età contemporanea

Il simbolismo di questo spazio sacro grotta-montagna, legato anche alla possibilità della remissione dei peccati, di lucrare indulgenze e a una idea più ampia di perdono, è rappresentato in alcune opere di letteratura di viaggio⁶⁰ a partire dal tardo Medioevo-prima età moderna. Pellegrini diretti verso la Terra santa, e spesso viaggiatori, attraverso descrizioni del percorso per raggiungere la grotta-santuario⁶¹, del paesaggio naturale in cui esso è inserito, della popolazione del borgo di Monte Sant'Angelo, della chiesa stessa, restituiscono pagine suggestive e testimonianze assai preziose per ricostruire una serie di aspetti legati alla religiosità più profonda verso l'Arcangelo⁶².

Un anonimo pellegrino inglese, nel suo viaggio verso Gerusalemme ed altri luoghi della devozione cristiana, partito da Avignone nel 1344 con la benedizione papale, giunto nei pressi di Manfredonia, descrive la salita al santuario garganico *ad quem ascendunt homines et asini per gradus in lapide duro*⁶³.

Mariano di Nanni da Siena in occasione del suo viaggio di ritorno dalla Terra Santa nel 1431, si ferma a Monte Sant'Angelo per visitare la grotta micaelica sottolineando la difficoltà dell'impervia salita e la devozione che promana dal santuario: «A dì ventuno fummo a Sancto Michele di Puglia. Sagliesi una montagna cinque miglia et è una via ripidixima, facta per forza della montagna et parte n'è facta a schaloni et non si può troppo ben chavalare. In su' la tersa fummo a Sancto Michele angniolo: veramente è uno luogo di troppa devotione»⁶⁴.

Nel 1470 Giovanni Adorno di Bruges, a seguito del viaggio in Terra Santa insieme al padre Anselmo⁶⁵, realizza un *Itinerario*, nel quale descrive in maniera accurata il paesaggio garganico, la vegetazione rigogliosa e la grotta: «La montagna è fertile di ogni genere di frutti. Vi crescono infatti molte erbe aromatiche: rosmarino, salvia e altre piante simili, che da noi crescono solo a prezzo di un grande lavoro manuale; in questo monte invece esse germogliano spontaneamente senza alcun aiuto dell'uomo. Sulla cima del monte si trova una piccola città con un castello ed una cinta muraria, oggi in parte caduta in rovina. Proprio sulla cima del monte vi è una chiesa straordinaria e splendida, alla quale si accede scendendo uno scalone di sessantaquattro gradini. Il suo ingresso è un bel portale di bronzo. Il coro di questa chiesa è una caverna naturale o piuttosto una spelunca larga e alta, in cui vi sono molti altari e

⁶⁰ Dalena 2002: 65-87.

⁶¹ Infante 2021: 127-142.

⁶² Dalena 1998-2001: 65-87; (con aggiornamenti) Dalena 2012: 109-130.

⁶³ *Itinerarium cuiusdam anglici Terram Sanctam et alia loca sancta visitantis (1344-45)*: 442.

⁶⁴ Mariano di Nanni da Siena 1991: 127; Infante 2009: 94-96; cfr. anche Rossebastiano 1999: 38-39; Otranto 2021: 64.

⁶⁵ Cfr. Infante 2009: 111-120.

cappelle, in particolare l'altare maggiore che lo stesso san Michele edificò e consacrò. Un altro si trova sul lato sinistro, sul lato in cui san Michele si mostrò al beato Lorenzo vescovo di Siponto. Dietro l'altare maggiore vi è una fonte, sgorgata miracolosamente dalla terra al tempo della consacrazione della chiesa, la cui acqua risana in verità diversi tipi di malattia. La parte anteriore della chiesa, invece, è stata artisticamente edificata in pietra. Inoltre al di sopra del coro, cioè sopra la caverna, vi è un bellissimo boschetto di grandi e maestosi alberi, che noi ammirammo a lungo ma non quanto avremmo desiderato. Da questo amenissimo bosco, giacché occupa proprio la cima della montagna, si scorge tutta l'incantevole regione circostante fino al Mare Adriatico. In breve questa località merita di essere visitata ed è, a motivo del suo santuario, di grandissima devozione e molti pellegrini ogni anno vengono a visitarla perché si ritiene che sia santa e toccata dal divino quant'altre mai, in quanto il suo sito può rimettere anche la colpa insieme con la pena di ogni peccato: san Michele, infatti, indicando quel luogo disse al beato Lorenzo: "Dove si apre la roccia, là si rimettono i peccati"»⁶⁶.

Il racconto dei due belgi, particolarmente accurato e generoso nei dettagli, offre uno sguardo abbastanza completo sul luogo, evidenziandone le peculiarità: oltre agli aspetti naturalistici del paesaggio e alla descrizione architettonica della chiesa, nella quale è possibile scorgere il riferimento agli interventi edilizi di età angioina – la presenza della scala per discendere nell'antro –, esso insiste su diversi elementi presenti nell'*Apparitio*, dimostrando di conoscere la leggenda di fondazione. Di particolare interesse è l'attenzione rivolta all'altare sul quale san Michele avrebbe lasciato le sue impronte e il pallio rosso, alla presenza della fonte la cui acqua aveva poteri curativi ad ampio spettro, alla possibilità, in quel luogo, di lucrare le indulgenze. Il peso dei peccati che i pellegrini intendevano affidare alla benevolenza dell'arcangelo è rappresentato dal significato e dall'immagine del "boschetto delle pietre": ubicato in cima alla salita, punto apicale del difficile e irto cammino penitenziale, e subito prima della discesa, quando il percorso diventava più leggero, era il luogo in cui i devoti si liberavano, appendendoli ai rami, dei sassi portati al collo, metafora dei propri peccati. Il piccolo bosco, un tempo ubicato nei pressi dell'ingresso alla grotta e ritenuto sacro sin dal Medioevo, è entrato nella memoria devozionale del luogo probabilmente a seguito del leggendario passaggio di San Francesco d'Assisi⁶⁷.

⁶⁶ Heers – de Groer (eds.) 1978: 396-398; traduzione di Infante 2009: 118-119; cfr. anche Porsia 1988: 185-193; Piacente 2002: 273-284; Otranto 2021: 65-66; alla descrizione della grotta segue la narrazione dell'episodio del toro dell'*Apparitio*, con qualche variazione rispetto al racconto originario.

⁶⁷ Cfr. *supra*.

4. La pietra tra simbolo e rituali

La pratica di depositare le pietre nel bosco in questione si è perpetuata a lungo ed è variamente testimoniata nei racconti di viaggio: nel 1525, per esempio, il frate Leandro Alberti o.p., descrive il santuario e annota: «Nel mezzo trovansi un picciolo coro [...] si vede il pargoletto altare consacrato dal santo Angelo vestito di un altro sopr'altare manualmente fatto, ove si celebra le più parte le quotidiane messe [...] indi un poco di costo è un Fonte picciolo di divin liquore, sempre scaturiente, che gli uomini della Città usano in quasi tutte le infermità, per sanissima medicina [...] Dalla parte di fuore, cioè sopra della Grotta, è un verde et folto boschetto, d'altissimi alberi coperto, carico et vestito, sopra i rami dei quali pende grandissima quantità di pietre d'ogni sorte, e che per il monte alcuni peregrini portano al collo per loro voti e devozioni. Et ivi poi l'appiccano con le sue orazioni [...] Egli è certamente cosa meravigliosa a veder questo boschetto, conciosia cosa che per molto spazio di questo monte, non si vede alcun albero. Laonde par piuttosto miracolo, che cosa naturale a vedere tanti alberi, tanto grossi nel vivo sasso radicati. Fummi narrato (essendo quivi) che ne' tempi di Carlo ottavo re di Francia, il quale soggiugò il Reame, nel 1494, fu tagliato uno de' detti alberi da un Francese, il che fatto divinamente ne rimase morto»⁶⁸.

Lo spazio sacro della grotta pare dunque dilatarsi all'ambiente circostante, coinvolgendo anche questo piccolo bosco al quale, secondo la tradizione, sono collegati eventi prodigiosi⁶⁹.

Nel 1576 il domenicano Serafino Razzi compie un viaggio al santuario garganico scrivendone un minuzioso resoconto con una descrizione particolareggiata della grotta e dell'atmosfera commovente e coinvolgente che si respirava⁷⁰. Il frate racconta un altro episodio straordinario inerente al boschetto di lecci sovrastante la grotta: «Sopra la detta grotta sono assai lecci, e terreno erboso, e vi si cammina per tutto. Narrommi un Rev. Sacerdote, come una certa donna, sendole venuti a casa certi amici forestieri e dovendo solecitamente loro preparare la cena, si ricordò di havere veduto, su i lecci di Sant'Angelo alcuni rami mezzo secchi, e per cuocere più presto un paiuolo di maccheroni preparati per detti hospiti, andò, e colse detti rami secchi, e ne fè buon fuoco. Ma quando poi, stimando che cotti fossero, gli volle cavare, altro non trovò in detto paiuolo che acqua. Onde fè avvisare l'altre donne che non ardissero di mai più cogliere rami da quei sacrati lecci, contando il miracolo a lei avvenuto. E l'osservano fino al dì d'oggi».

⁶⁸ Alberti 1561: 250-251.

⁶⁹ Cfr. Fischetti 1973: 52.

⁷⁰ Razzi 1968: 189-229; Fiorentino 2003: 29-31; Infante 2009: 87-125.

Nel XVII secolo vi era l'usanza di far seccare le foglie degli alberi del boschetto per ricavare una polvere che, sciolta nell'acqua, si dava da bere agli ammalati a scopo terapeutico: «vedesi sopra la sacrata Chiesa dell'Arcangelo un boschetto d'ilici antichi, e proceri, che cinto di mura fa curiosa vista, tenendo le radici nel vivo sasso, quasi senza terra, de quali sogliono molti religiosi, e diversi uomini fare alcune crocette, per divotione dell'Arcangelo, molti sogliono della polvere fatta delle frondi secche di detti alberi dare agli infermi»⁷¹.

Nel XVIII secolo, Henry Swinburne giudicava la pratica di appendere le pietre ai rami degli alberi «una bizzarra usanza religiosa»: e la paragonava a quella dei pagani che: «usavano appendere ai rami degli alberi, piccole maschere o immagini in onore di Bacco»⁷².

Dopo circa un secolo Huillard-Bréholles fa riferimento alle pietre appese ai rami degli alberi del boschetto come segni di ringraziamento: «Sulla grotta sorge un boschetto che sembra un'oasi in mezzo a quella natura pittoresca e selvaggia; ai rami degli alberi sono appese, a guisa di ex voto, pesanti pietre portate con fatica dai pellegrini di tutti i tempi e di tutti i paesi»⁷³.

Alla fine del XIX secolo, secondo la testimonianza di Janet Ross, del boschetto rimaneva soltanto «una vecchia quercia, buttata giù dal fulmine, i cui rami erano carichi di grosse pietre»⁷⁴; la stessa, ancora visibile ai primi del '900, è descritta da Antonio Beltramelli come carica di «moltissime pietre forate, appesevi per devozione dai pellegrini che salgono quassù provenienti dall'Abruzzo, dal Sannio, dalla Basilicata due volte l'anno: nel maggio e nel settembre»⁷⁵. Negli anni '30 dello stesso secolo la quercia fu abbattuta «per dare aria e luce al nuovo palazzo costruito da persona ricchissima e autorevole»⁷⁶.

In tempi più recenti, secondo Michele d'Arienzo, i pellegrini, appena giunti in prossimità del santuario, fanno rotolare le pietre a valle rievocando, in un certo senso, la consuetudine connessa al «boschetto delle pietre»⁷⁷.

Il significato del pellegrinaggio alla grotta-santuario e il valore della pietra si ritrova anche nei racconti dei viaggiatori più disincantati. Alla fine del XVIII secolo l'abate Richard de Saint-Non riferisce di essere andato a Monte Sant'Angelo «in una povera grotta umida e scura nella quale da quindici secoli si va a prendere il raffreddore» curioso «di vedere un luogo che era stata la cagione prima della calata dei Normanni in Italia... attirati specialmente dai

⁷¹ Bacco 1640.

⁷² Swinburne 1966: 14.

⁷³ Huillard-Bréholles 1844: 252; traduzione italiana da Tripputi 2009: 114.

⁷⁴ Ross 1899: 252.

⁷⁵ Beltramelli 1907: 74-75.

⁷⁶ Tancredi 1938: 29-30.

⁷⁷ d'Arienzo 2003: 240; cfr. inoltre Tripputi 2009: 114.

racconti meravigliosi che si sentivano fare dai pellegrini dell'epoca e da tutto ciò che della bellezza e della feracità di questo paese essi narravano...»⁷⁸. L'abate, benché insofferente rispetto ad alcune caratteristiche del luogo, si fece trascinare dall'entusiasmo generale innescato dalla festa del Santo: «mi comportai a meraviglia» – scrive – «perché vidi ammirai e baciai tutto ciò che mi si volle far baciare e ammirare. Comprai persino alcune figurine dell'arcangelo e mi caricai di pietre della grotta»⁷⁹.

Nella *Descrizione itineraria del pellegrinaggio a Bari e Monte Sant'Angelo* del 1833, Francesco Sorda sottolinea ancora una volta la morfologia della grotta, riprendendo alcuni particolari riportati dall'anonimo autore dell'*Apparito*: «la medesima grotta offre la vista una semplicità naturale nella guisa di una gran lammia di un pezzo di sasso. L'altare del Santo è costruito e scavato nel vivo sasso e vi si pratica grandissima divozione per il numeroso concorso de forestieri e Pellegrini, che ivi si portano da remote Province durante il mese di Maggio»⁸⁰.

Alla fine dell'Ottocento, lo storico tedesco protestante Ferdinand Gregorovius, che ha definito la grotta di Monte Sant'Angelo «metropoli del culto dell'Arcangelo in Occidente»⁸¹, annota: «Ed ora, compiendo un desiderio lungamente nutrito, vo' a visitarlo sul suo monte stesso. Certo, io non posso recargli auree corone, ma come offerta del pellegrino gli dedico almeno alquante pagine», e continua narrando il suo arrivo alla grotta: «Mentre eravamo lì dinnanzi, una strana, una indescrivibile scena ci si offrì allo sguardo, quasi fiaba la cui azione si svolgesse nelle viscere di una montagna incantata e illuminata. [...] Folte schiere di pellegrini, che circondati da incerta e fioca luce parevano spiriti, gremivano la scala di marmo, che dalla chiesa mette su alla grotta. Si pigiavano e spingevano per salire, o stavan fermi, o anche ginocchioni. Nell'oscuro fondo della spelonca, sull'altare coperto di porpora, ardevano candele, che irradiavano la bianca figura dell'Arcangelo, il quale pareva battesse le ali. Le ombrose volte della chiesa, di sopra la gola oscura della caverna, il baglior tremolante che ne pioveva fuori, la solennità de' canti e de' suoni, quella calca di gente silenziosa, mutola: tutta questa vita misteriosa e sotterranea produceva un'impressione che non si lascia esprimere con parole. Si sarebbe potuto credere che fosse nient'altro che un sogno»⁸².

⁷⁸ Richard (de Saint-Non) 1783, in Fiorino 1993: 140-143.

⁷⁹ L'abate rimase talmente colpito dalla scena davanti all'ingresso del santuario da farne realizzare un disegno della veduta dell'entrata del santuario: la splendida incisione, a suo stesso dire, rendeva bene il tumulto e la concitazione delle feste tipiche dell'Italia meridionale, tra pellegrini, gente del luogo e bancarelle di mercanti intenti a vendere ogni tipo di masserizia.

⁸⁰ Berardi 2019: 99-100.

⁸¹ Gregorovius, in Mariano 1882: 208.

⁸² Gregorovius, in Mariano 1882: 226. 232-233

Di poco posteriore, la testimonianza dello studioso tedesco Eberhard Gothein insiste sulla drammaticità di alcuni rituali penitenziali: «dalla base alla cima del monte si muovono e s'agitano, in discesa e in salita, le piccole schiere: esse si arrestano solo davanti all'immagine del Santo intonando il loro canto monotono; [...] sotto di essi formicolano sempre nuove schiere di penitenti, le precede un uomo che recita continuamente il suo inno; un lungo crocifisso gli vien portato accanto e dietro di lui, uomini con i piedi avvinti in pesanti catene si trascinano penosamente cercando di tenere lo stesso passo, mentre donne urlanti e dai capelli discinti battono a tempo le loro spalle con aspri e pesanti flagelli. Io mi arresto spaventato davanti a uno di questi gruppi: un uomo dai capelli canuti trascina una croce gigantesca dagli spigoli acuti, sulla spalla ignuda, diventata livida e callosa; e la fede tenne dritto l'infelice fino al culmine della Montagna»⁸³.

La tipologia ricca e diversificata degli ex voto⁸⁴, fino agli anni '70 del secolo scorso appesi alle pareti interne del santuario, dell'atrio e della scalinata angioina, attualmente conservati nel Museo Devozionale annesso al santuario⁸⁵, e in particolare le tavolette votive, illustrano il mondo composito che si affidava alla protezione e all'intercessione dell'Arcangelo, precisandone il bacino di utenza, la tipologia di grazie e favori richiesti, di malattie, problemi, e definendo altresì i periodi di maggiore o minore afflusso di pellegrini, puntualizzando periodi di crisi, epidemie, calamità naturali⁸⁶. Come afferma Anna Maria Tripputi, proprio in riferimento al patrimonio devozionale del santuario micaelico del Gargano, questi oggetti non fungono soltanto da segno tangibile verso la venerazione di un santo, ma sono documenti e fonti storiche che hanno la capacità di inserire la storia del singolo in un panorama più complesso e articolato che interessa una intera collettività: visti nel loro insieme gli ex voto sono «uno specchio fedele della società»⁸⁷.

Spesso i narratori in visita alla grotta-santuario, nel riportare uno spaccato suggestivo dei giorni di festa, quando Monte Sant'Angelo era invasa da commercianti di ogni genere, si soffermano sugli oggetti della devozione, considerati veri e propri strumenti di protezione e di resilienza contro le avversità della vita: pietre, piccole croci, bastoni con foglie di pino o piume di gallo, rosse, verdi o gialle, che i pellegrini legavano alla sommità per formare i cosiddetti «pennacchi». Giovanni Tancredi collega questa tradizione alla leggendaria visita di san Francesco già ricordata: «il Glorioso San Francesco d'Assisi staccò un ramo da un albero

⁸³ Gothein 1896: 82.

⁸⁴ Troiano – De Michele 1992; Tripputi 1999a: 252-273; Tripputi 2001: 146-200.

⁸⁵ Mavelli 1999: 182-209; Mavelli – Tripputi 2001; cfr. anche Tripputi 2012: 87-106.

⁸⁶ Campione 2017: 225-226

⁸⁷ Tripputi 2009: 116-119.

di pino e ne fece un bastone, che piantò nel suo convento di Siena, ove crebbe un albero verde e fronzuto dal quale solevano i padri del luogo far similmente le crocette che davano per devozione. Da quell'epoca i pellegrini legano alla cima dei bastoni crociati li *mmazzaredd*, con nastri colorati, ciuffi di pino d'Aleppo. Di questi bastoni di pellegrini oggi se vendono un paio di migliaio e forse meno, mentre fino a una trentina di anni addietro la vendita annuale era di oltre quindicimila. I ciuffi di foglie di pino si vendono per lo più a ridosso dell'inferriata dell'atrio esterno della Basilica»⁸⁸.

Il valore apotropaico attribuito della pietra garganica risiede anche nella devozione rivolta alle statuette dell'Arcangelo, realizzate dagli artigiani del luogo chiamati «sammicalere». Nel 1475 il re Ferrante emanò un Real Privilegio col quale si dava facoltà ai soli scultori di Monte Sant'Angelo di scolpire l'immagine di San Michele in tutto il Reame. Le statue erano generalmente di alabastro o di pietra locale – particolarmente ricercata la pietra “turchenedde”, con mazzature colorate – estratta da due cave ubicate nelle vicinanze di Monte Sant'Angelo. In occasione dell'epidemia di peste del 1656 numerose statue dell'arcangelo Michele furono inviate in diverse chiese d'Italia ed esposte al pubblico per scongiurare la peste⁸⁹.

Lo stesso Gregorovius, pur nel suo approccio distaccato, descrive inoltre con trasporto gli aspetti più materiali della religiosità garganica: «Attraversammo prima parecchie stanze, gremite di rivenduglioli di mille gingilli tutti relativi all'Arcangelo: amuleti, medaglie, corone del rosario, rami di pino, conchiglie a mucchi, immagini rozzissime, e specialmente statuette rappresentanti San Michele; insomma, una fiera a buon mercato. Lungo le pareti, sopra tavole ed assi, codeste statuette eran disposte a centinaia e delle più svariate grandezze. Sono di marmo friabile del Gargano e fatte di pezzi: ali, capo, corona, scudo, spada, anche il piedistallo di legno giallo, si possono staccare pezzo a pezzo, e riporli in una cassetta. Questo modo tenni io per portarmi felicemente a casa il mio San Michele, che mi sta ora dinanzi sano e salvo»⁹⁰.

La natura flessibile del culto dell'Angelo sul Gargano, la pluralità degli attribuiti riconosciuti alla sua figura nelle Scritture, hanno permesso il suo adattamento al susseguirsi di eventi/poteri nella storia della Puglia e dell'Italia meridionale: da santo guaritore, psicagogo e psicopompo di tradizione bizantina, grazie ai Longobardi, Michele recupera i caratteri del guerriero – patrono di imperatori, re, duchi, crociati – per diventare santo dei

⁸⁸ Tancredi 1938: 29-30.

⁸⁹ Otranto – Aulisa 2012: 52-53.

⁹⁰ Gregorovius, in Mariano 1882: 229-230.

contadini e dei pastori, legato alla transumanza, ai suoi ritmi e ai suoi itinerari⁹¹. La critica ha sottolineato che nel corso dei secoli le caratteristiche culturali e insediative di Michele hanno attraversato un processo di metamorfosi, perdendo specificità e acquistando al contempo una sorta di trasversalità. Non si è trattato tuttavia di declassamento o “banalizzazione” del culto, come affermato da Martin⁹², ma di conquista di nuovi spazi e di diverse dimensioni culturali e devozionali, in relazione a sopraggiunte condizioni storico-politiche, insediative e socio-ambientali che hanno talvolta portato alla riscoperta di peculiarità presenti nelle fonti giudaico-cristiane ritenute apocrife⁹³.

La carrellata di testimonianze qui presentata, ancorché non esaustiva, mostra l’interazione di pellegrini, viaggiatori, ecclesiastici e intellettuali europei (italiani, francesi, inglesi e tedeschi) con la grotta-santuario di Monte Sant’Angelo, i quali «fotografano» quello che vedono, osservando luoghi e persone, ponendo maggiore attenzione ai particolari che più vividamente toccano la loro sensibilità, che lasciano una traccia significativa nel loro vissuto⁹⁴. Nella visione preziosa che essi hanno lasciato emergono abbastanza chiaramente gli aspetti dai quali vengono particolarmente attratti: innanzitutto il percorso, la salita alla montagna garganica, fatta di gradoni sui quali ci si inerpicava a piedi o sui carri; il paesaggio, il clima rigido, umido e piovoso; la discesa nella grotta e il forte impatto emotivo alla vista di questo antro che penetra le viscere della terra. I racconti spesso sottolineano che la devozione dei fedeli era percepibile già dall’esterno e aumentava man mano che si calcavano i gradini della scala santa, uno alla volta, recitando o salmodiando preghiere, intonando canti; si soffermano inoltre sulla descrizione del santuario: le porte di bronzo⁹⁵, gli arredi liturgici, gli altari, le opere artistiche e anche altri elementi non più visibili al giorno d’oggi, che nel loro insieme offrono suggestive percezioni visive, olfattive, acustiche amplificate dall’oscurità.

Alla grotta, alla sua morfologia peculiare nel rivestire significati simbolici, i narratori riconoscono «una strenua qualità sacrale», che la mette al centro di questo circuito di fede, preghiera, penitenza e affidamento: l’isolamento, la monumentalità, l’inaccessibilità, l’oscurità, la profondità la distanziano da tutti gli altri elementi del suo contesto ambientale ma allo stesso tempo la rendono centro propulsore di una *virtus* che va oltre i suoi stessi confini⁹⁶. Un luogo capace di provocare una condizione di straniamento e spaesamento spazio-temporale, che ha predisposto naturalmente pellegrini e visitatori di ogni tempo al

⁹¹ Volpe – Buglione – De Venuto (a cura di) 2010: *passim*.

⁹² Martin 1994: 383.

⁹³ Campione 2007: 302.

⁹⁴ Otranto 2009: 127-148. Laghezza 2018: 19-23.

⁹⁵ Bertelli 2018: 191-206; Simonetti – Mignemi 2018: 207-218; Bertelli 2020: 77-86.

⁹⁶ Maiuri 2017: 10.

contatto con il divino, attraverso l'esecuzione di rituali, sia codificati, sia spontanei, finalizzati ad ottenere aiuto, perdono, salute e salvezza da ogni genere di male del corpo e dello spirito: basti pensare che, ancora oggi è consuetudine, appendere al collo dei bambini o dei moribondi, o cucire sulle camicie, piccoli frammenti di pietre prelevate dalla grotta del santuario micaelico per assicurarsi la protezione dell'Arcangelo⁹⁷.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alberti, Leandro. 1561. *Descrittione di tutta l'Italia nella quale si contiene il sito di essa, l'origine e la signoria delle città et de' castelli ...*, Venezia

Angelillis, Ciro. 1955-1956. *Il santuario del Gargano e il culto di S. Michele nel mondo*, 2 voll., Foggia

Arcamone, Maria Giovanna. 1980. *Antroponimia altomedievale nelle iscrizioni murali*, in Otranto G. – Carletti C. (cur.) 1980: 255-317

Arcamone, Maria Giovanna. 1981. *Le iscrizioni runiche di Monte Sant'Angelo sul Gargano*. «*Vetera Christianorum*» 18: 157-171

Arcamone, Maria Giovanna. 1994. *Una nuova iscrizione runica da Monte Sant'Angelo*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 185-189

Arcamone, Maria Giovanna. 2008. *Iscrizioni runiche in Italia*, in Fazzini E. – Cianci E. (eds.). *I Germani e la scrittura*. Alessandria: 127-150

Arnold, John Charles. 2013. *The Footprints of Michael the Archangel: the Formation and Diffusion of a Saintly Cult c. 300 - c. 800*. New York

Azzarone, Mario. 1991. *Le pietre di San Michele contro la peste del 1656*, in Bronzini G.B. (cur.) 1991: 97-136

Aulisa, Immacolata. 2012. *Monte Sant'Angelo. San Michele Arcangelo*, in Otranto, G. – Aulisa, I. (cur.). 2012: 255-262

Aulisa, Immacolata. 2019. *San Michele al Gargano e la diffusione del modello garganico nell'altomedioevo*, in Di Muro A. – Hodges R. (cur.). 2019: 21-50

Aulisa, Immacolata. 2021. *Donne in viaggio tra tarda antichità e medioevo: sante e pellegrine sulle vie del Gargano*, in Otranto G. - Stopani R. (cur.) 2021: 153-183

⁹⁷ Otranto 2012a: 50.

Aulisa I. – Avellis L. – Campione A. – Carnevale L. – Laghezza L. (cur.). 2020. *Esegesi, Vissuto Cristiano, Culto dei Santi e Santuari. Studi di Storia del Cristianesimo per Giorgio Otranto*. Bari

Avellis L. (cur.). 2016. *Ierofanie e luoghi di culto*. Atti del IV Convegno Internazionale AIRS (Monte Sant'Angelo, 21-23 aprile 2015). Bari

Bacco, Enrico. 1640. *Breue descriptione del Regno di Napoli diuiso in dodeci Prouincie, nella quale con breuità si tratta della città di Napoli et delle cose più notabili di essa et delle città e terre più illustri del regno, con le famiglie e nobili, non solo di Napoli, ma delle altre città del detto regno con i vescouadi et arcivescuadi e santi che sono in esso et in quest'ultima impressione arricchita del memoria di tutti quelli che hanno dominato il regno. Con la vltima numeratione de' fuochi, e regij pagamenti. Raccolti, e dati in luce da Ottauio Beltrano di Terranoua di Calabria Citra*. Napoli

Belli d'Elia, Pina. 1994. *Il toro, la montagna, il vescovo. Considerazioni su un tema iconografico*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 575-618

Belli d'Elia, Pina. 2003. *L'iconographie de saint Michel du Mont Gargan*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (éd.). 2003: 523-550

Belli d'Elia, P. (cur.). 1999. *L'Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano. Archeologia Arte Culto Devozione dalle origini ai nostri giorni*. Catalogo della Mostra. Foggia

Berardi, Caterina Celeste. 2019. *Sul cammino di San Nicola e di San Michele. La "Descrizione itineraria del pellegrinaggio per Bari e Monte S. Angelo" di Francesco Sorda*, Bari.

Beltramelli, Antonio. 1907. *Il Gargano*. Bergamo

Benvenuti Papa, Anna. 2005. *Una santa sul "cammino": Bona da Pisa*, in Caucci von Saucken P. (cur.). *Santiago e l'Italia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), Pomigliano d'Arco: 123-134

Bergh, Birger. 2002. *Heliga Birgitta. Åttabarnsmor och profet*. Lund

Bertelli, Gioia. 1995. *Pellegrinaggi femminili a Monte Sant'Angelo fra VI e VIII secolo*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 September 1991), Bonn: 537-542

Bertelli, Gioia. 1999. *La Basilica delle origini. Le testimonianze monumentali*, in Belli d'Elia P. (cur.), 1999: 24-29

Bertelli, Gioia. 2018. *La porta in bronzo del Santuario di San Michele a Monte Sant'Angelo dopo gli ultimi interventi di restauro: alcune riflessioni*, in Pellegrino L. (cur.), *Siponto e Manfredonia nella Daunia*. Atti del Convegno della Società di Storia Patria (Manfredonia, 23-24 novembre 2016). Manfredonia : 191-206

Bertelli, Gioia. 2020. *Ancora sulla porta di San Michele nel santuario garganico e sulla sua incorniciatura architettonica*, in Aulisa I. – Avellis L. – Campione A. – Carnevale L. – Laghezza L. (cur.). 2020: 77-86

Bettocchi, Silvia. 1994. *Il culto di San Michele sul Gargano e a Mont Saint-Michel: due tradizioni a confronto*. «*Vetera Christianorum*» 31: 333-355

Bouet, Pierre. 2003. *La Revelatio et les origines du culte à Saint Michel sur le Mont Tombe*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (eds.) 2003 : 375-403

Bouet P. - Desbordes O. (éd.). 2009. *Chroniques latines du Mont Saint Michel (IX^e-XI^e siècle)*, Caen.

Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (eds.). 2003. *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*. Actes du Colloque Internationale (Cerisy la Salle, 26-30 Settembre 2000). Rome

Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (eds.). 2007. *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*. Atti del Congresso Internazionale (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006). Bari (*Bibliotheca Michaelica* 1)

Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A.- Vincent C. (eds.). 2011. *Rappresentazioni del Monte e dell'Arcangelo san Michele nella letteratura e nelle arti – Représentations du Mont et de l'archange saint Michel dans la littérature et dans les arts*, Atti del Terzo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele (Centre culturel de Cerisy-la-Salle, 29 settembre-3 ottobre 2008). Bari 2011 (*Bibliotheca Michaelica* 6)

Bronzini, Giovanni Battista. 1968. *La Puglia e le sue tradizioni in proiezione storica (con particolare riguardo al Gargano)*. «*Archivio storico pugliese*» 1968: 83-117

Bronzini, Giovanni Battista. 2005. “*Dal mitico Gargan al praedives Garganus*” della leggenda micaelica, in Benvenuti A. – Garzaniti M. (cur.). *Il tempo dei Santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Roma: 387-396

Bronzini, G. B. (cur.) 1991. *La montagna sacra. San Michele, Monte Sant'Angelo, il Gargano*. Galatina

Bussagli M. – D'Onofrio M. (cur.). 2000. *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati fra Oriente e Occidente. Mostra sugli Angeli per il Giubileo del Duemila*. Catalogo della Mostra (Bari - Caen, 6 maggio - 31 dicembre 2000). Cinisello Balsamo

Calò Mariani, Maria Stella. 2013. *Luoghi di culto lungo la via francigena. In cammino verso la grotta dell'Arcangelo*. Galatina

Campione, Ada. 1992. *Storia e santità nelle due Vitae di Lorenzo vescovo di Siponto*. «*Vetera Christianorum*» 29: 169-213

Campione, Ada. 2004. *Lorenzo di Siponto: un vescovo del VI secolo tra agiografia e storia*. «*Vetera Christianorum*» 41: 61-82

- Campione, Ada. 2007. *Culto e santuari micaelici nell'Italia meridionale e insulare*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (eds.). 2007: 281- 302. 454-455
- Campione, Ada. 2011. *Dalla Puglia all'Europa: trent'anni di studi micaelici. Bilancio e prospettive di ricerca*. «Rivista di Storia del Cristianesimo» 8:147-161
- Campione, Ada. 2014. *Note sul dies festus e sulla conversione dei Longobardi nell'Apparition Sancti Michaelis in Monte Gargano*. «Vetera Christianorum» 51: 115-129
- Campione, Ada. 2017. *Tra fede e devozione popolare: il pellegrinaggio raccontato al santuario di San Michele del Gargano*, in Niglio O. (cur.). *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio culturale religioso. Archivi, biblioteche, musei*. Atti del Convegno Nazionale (Verona-Vicenza, 9-10 marzo 2017). 3. Roma: 221-227
- Campione, Ada. 2023. *La sacralizzazione dello spazio nell'agiografia micaelica: due testi agiografici a confronto*, in Berardi C. – Lomiento V. (cur.). *Studi biblici e cristianistici per Renzo Infante*. Bari c.s.
- Canella, Tessa – Carnevale, Laura – Patti, Daniela. 2016. *La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia*, in Maiuri A. (cur.). *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 82 (supplemento): 247-274
- Canetti, Luigi 2010. *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*. «Rivista di Storia del Cristianesimo» 7/1: 149-180
- Cardini, Franco. 1994. *Monti sacri e boschi sacri tra tardoantico e alto medioevo*, in *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto: 1-23
- Cardini, Franco. 2000. *L'Arcangelo Michele nell'Europa occidentale*, in Bussagli M. – D'Onofrio M. (cur.). 2000: 119-122
- Cardini, Franco. 2006. *I Sacri Monti nella tradizione cristiana latina*, in Barbero, A. – Piano, S. (cur.), *Religione e sacri monti*, Atti del Convegno Internazionale (Torino, Moncalvo Casale Monferrato, 12 ottobre 2004). Ponzano Monferrato: 109-116
- Carletti, Carlo. 1980. *Iscrizioni murali*, in Otranto G. – Carletti C. (cur.) 1980: 7-178
- Carletti, Carlo. 1994. «*Gargania rupes venerabilis antri*»: *la documentazione archeologica ed epigrafica*, in *Monteluco e i monti sacri*. Atti dell'Incontro di Studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993). Spoleto: 61-84
- Carletti, Carlo. 1994a. *Nuove considerazioni e recenti acquisizioni sulle iscrizioni murali del Santuario garganico*, in Carletti C. – G. Otranto (cur.). 1994: 173-184
- Carletti, Carlo. 2002. *Roma e il Gargano. Testimonianze scritte di visitatori altomedievali*, in Magistrale F. - Drago C. - Fioretti P. (cur.) *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*. Spoleto: 547-563

Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994. *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992). Bari

Carnevale, Laura. 2016. *L'episodio del toro nell'Apparition Sancti Michaelis in Monte Gargano: notizie storiche e percorsi interpretativi*, in Spera V. – Spitilli G. (cur.). *Sacer Bos. Usi cerimoniali dei bovini in Europa e nelle aree romanze occidentali*. «Orma» 22: 47-69

Carnevale, Laura 2016a. *La genesi del culto micaelico dall'Asia Minore al promontorio del Gargano*, in Canella, Tessa – Carnevale, Laura – Patti Daniela. *La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia*, in Maiuri A. (cur.), Antrum. *Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 82: 247-255

Carnevale, Laura. 2017. *L'Unità di Bari. Santuari, pellegrinaggi, esperienze devozionali: il percorso di una ricerca*, in Carnevale L. (cur.). 2017: 281-293

Carnevale, Laura. 2017a. *Spazi sacri e identità multiple. Pellegrinaggi, devozioni e coabitazione culturale sul Gargano (Puglia)*, in Monaca M. (cur.). *Living in the Mediterranean World. Ancient and New Religious Co-habitations Between the Shores of The Mediterranean Sea. Research Perspectives and Proposals for Dialogues*. «LaborEst» 14: 78-83

Carnevale, Laura – Laghezza, Angela. 2017. *Il Gargano e la geografia del sacro: lo spazio, i luoghi, le devozioni*, in *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio culturale religioso. Arte, architettura, paesaggio*. Niglio O. (cur.). Atti del Convegno Nazionale (Verona-Vicenza, 9-10 marzo 2017), 2, Roma: 245-252

Carnevale, Laura – Laghezza, Angela. 2022. *A Mountain and its Christian Sacralization: The Cave-Sanctuary of Michael the Archangel in Gargano and the Development of its Cult*. «Civiltà e Religioni» 8: 75-92

Carnevale L. (cur.). 2017. *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Atti del IV Convegno Internazionale FIRB (Bari, 23-25 maggio 2017). Bari

Casiraghi G. – Sergi G. (cur.). 2009. *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale – Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele - Atti del XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007). Bari (*Bibliotheca Michaelica* 5)

Cecchetti, Igino. 1963, s.v. *Brigida di Svezia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 3. Roma: 440-530

Csepregi, Ildiko. 2016. *Ierofanie nell'incubazione. Apparizioni divine nei luoghi di guarigione miracolosa: da Asclepio ai santi medici*, in Avellis L. (cur.). 2016: 99-113

Dalena, Pietro. 1998-2001. *Il santuario micaelico del Gargano tra itinerari, testimonianze documentarie e letteratura odeporea medievale*. «Miscellanea di Studi Storici» XI: 65-87

Dalena, Pietro. 2002. *Il santuario micaelico del Gargano tra itinerari, testimonianze documentarie e letteratura odeporea medievale*. «Miscellanea di Studi Storici» 11: 65-87

- Dalena, Pietro. 2003. *Dagli Itinera ai percorsi. Viaggiare nel Mezzogiorno medievale*. Bari
- Dalena, Pietro. 2012. *Il santuario micaelico del Gargano nel contesto del pellegrinaggio medievale*, in Dalena P. (cur.). 2012. *Minima Medievalia*. Bari: 109-130
- Dalena, Pietro. 2019. *I cammini dell'angelo o dell'arcangelo Michele*, in Di Muro A. – Hodges R. (cur.). 2019: 61-82
- D'Angelo, Edoardo. 2006. *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia (750-1000)*, in *Hagiographies IV. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, IV, Turnhout. 41-134
- d'Arienzo, Michele. 1987. *Da Gelasio I a Giovanni Paolo II. Quindici secoli di devozioni e di pellegrinaggi al Monte Gargano*. Foggia
- d'Arienzo, Michele. 1994. *Segni e simboli devozionali nel santuario di san Michele sul Monte Gargano*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 191-245
- d'Arienzo, Michele. 2007. *Iscrizioni e segni devozionali lungo i percorsi al santuario garganico (secc. XVII-XX)*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (eds.). 2007: 303-337
- della Dora, Veronica. 2016. *Mountain: Nature and Culture*. London (trad. it Simioli C. 2019. *La montagna. Natura e cultura*. Torino)
- Denèle, Clémentine. 2016. *Apparitions et sanctuaires de Saint Michel dans la peinture italienne des XII^e – XV^e siècles*, in Avellis L. (cur.). 2016: 185-196
- Derolez, Renè – Schwab, Ute. 1983. *The Runic Inscriptions of Monte S. Angelo (Gargano)*. «Academiae Analecta» 45: 95-130
- Di Muro A. – Hodges R. (cur.). 2019. *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano. Culto dei santi e pellegrinaggi nell'altomedioevo (secc. VI-XI)*, Atti del Convegno Internazionale “La Grotta di San Michele ad Olevano sul Tusciano” (Salerno, 24-25 novembre 2018). Roma
- Donvito, Giuseppe – Rotondo, Roberto – Limoncelli, Massimo. 2012. *Architettura altomedievale nel Santuario di San Michele: analisi stratigrafica degli elevati e studio ricostruttivo 3D*, in Trotta M. *Il santuario di San Michele sul Gargano*. Foggia: 193-261
- Everett, Nicholas. 2002. *The Liber de apparitione S. Michaelis in monte Gargano and the Hagiography of Dispossession*. «Analecta Bollandiana» 120: 364-391
- Felle, Antonio Enrico. 1999. *La memoria e la scrittura*, in Belli d'Elia P. (cur.). 1999: 30-41
- Fischetti, Francesco Paolo. 1973. *La civiltà rupestre del Gargano. Mercurio- Mithra-Michael. Magia, mito e misteri nella grotta dell'angelo*. Bari
- Fiorentino, Filippo. 2003. *Nel Gargano dei grandi viaggiatori*. Monte Sant'Angelo

Fonseca, Cosimo Damiano. 1996. «*Usque dum pervenit ad cryptam S. Angeli*»: culto micaelico e insediamenti rupestri nell'Italia meridionale, in Gelao C. (cur.), *Studi in onore di Michele D'Elia. Archeologia, arte, restauro e tutela archivistica*. Matera: 85-95

Fonseca, Cosimo Damiano. 2000. *La vita in grotta fra angeli e demoni*, in Bussagli M. – D'Onofrio M. (cur.). 2000: 36-39

Galdi, Amalia 2014. *Identità e pluralità in Benevento longobarda: poteri politici, vescovi e culti di santi*, in Cuozzo E. – Iadanza M. (cur.), *Il ducato e principato di Benevento (secoli VI-XI). Aspetti e problemi*, Benevento: 93-110

Gismondi, Riccardo. 1951. *Santa Brigida di Svezia*. Brescia

Gothein, Eberhard. 1896. *L'Arcangelo Michele santo patrono dei Longobardi*. «Rassegna pugliese di Scienze lettere ed Arti» XIII/3: 81-89

Heers, Jacques – de Groer, Georgette (eds.) 1978. *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*. Sources d'histoire médiévale. Paris

Huillard-Bréholles, Jean Louis Alphonse. 1844. *Recherches sur les monuments et l'histoire des Normands et de la fondation de la Maison de Souabe dans l'Italie méridionale*. Paris.

Infante, Renzo. 2009. *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medievale*. Bari (Bibliotheca Michaelica 4)

Infante, Renzo. 2017. *Eremiti ed eremiti sul Gargano lungo le vie di pellegrinaggio micaelico*, in Carnevale L. (cur.). 2017: 135-153.

Infante, Renzo. 2020. *Pellegrine in Daunia*, in Aulisa I. – Avellis L. – Campione A. – Carnevale L. – Laghezza L. (cur.). 2020: 279-289

Infante, Renzo. 2021. *Vie storiche di pellegrinaggio e moderni cammini: la via Micaelica della Daunia*, in Otranto G. – Stopani R. (cur.). 2021: 127-142

Infante, Renzo. 2021. *San Michele Arcangelo e il Coronavirus*. In Berardi C. C. (cur.). *Quando la storia si ripete. Racconti sulla peste*, Pisa-Roma: 91-105

Itinerarium cuiusdam anglici Terram Sanctam et alia loca sancta visitantis (1344-45). 1923. In G. Golubovich (ed.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa IV (dal 1333-al 1345)*, Firenze: 441-443

Joergensen, Johannes. 1941-1943. *Den hellige Birgitta af Vadstena*. København

Laghezza, Angela. 2007. *Note sul culto micaelico tra Puglia e Normandia. Il Priorato di San Michele del monte Gargano a Rouen*. «*Vetera Christianorum*» 44: 97-110

Laghezza, Angela. 2018. *Pèlerins, pratiques et souvenirs de Saint-Michel du Mont Gargano, du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, in Juhel V. (éd.). *Autour des petites marchandises pour pèlerins de Saint Michel*. Actes du 5^e Rencontres historiques des Chemins du Mont-

Saint-Michel (Mont Saint-Michel, 8 mai 2012). Vire: 13-29

Laghezza, Angela. 2022. *Il culto di san Michele in Puglia e il santuario del Gargano: ricerca, territorio, valorizzazione (2011-2021)*. «Nicolaus» 8: 105-116

Laghezza, Angela. 2023. *Entre histoire et légende: les pèlerinages princiers à Saint Michel du Monte Gargano au Moyen Âge*, in Juhel V. (éd.), *Pèlerinages princiers au Mont-Saint-Michel*. Actes du 9^e Rencontre Historique des Chemins du Mont-Saint-Michel (Verneuil-sur-Avre 8 mai 2022). c.s.

Lagioia, Alessandro. 2017. *L'eventus di Gargano, eroe eponimo della montagna dell'Angelo*. «Invigilata Lucernis» 34: 125-135

Lagioia, Alessandro. 2017. *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano*. Testo critico, traduzione e commento. Bari

Lassandro, Domenico. 1983. *Culti precristiani nella regione garganica*, in Sordi M. (cur.). *Santuari e politica nel mondo antico*. Milano: 199-209

Lozzi Gallo, Lorenzo. 2011. *Da Vadstena al Gargano. S. Brigida di Svezia pellegrina in Puglia*, in Lozzi Gallo L. – Sinisi L. (cur.). *Il vento del nord. Scandinavia ed Europa tra Medioevo ed età moderna*. Ravenna: 39-73

Macchione, Antonio. 2019. *La grotta e l'uso terapeutico dell'acqua nel culto micaelico*, in Di Muro A. – Hodges R. (cur.). 2019: 253-281

Maiuri, Arduino. 2022. *Grotte sacre e culto micaelico: un primo inquadramento programmatico*, in Canella T. – Longo U. (cur.), *Il santuario di S. Michele al Monte Tancia. Approcci interdisciplinari per la conoscenza e la valorizzazione di un luogo di culto millenario*. Roma: 19-34

Mariano, Raffaele. 1882. *Ferdinand Gregorovius nelle Puglie*. (trad. it.) Firenze

Marin, Marcello. 2016. *Respinte al mittente. Frecce e pietre nella fortuna di un topos*, in Luongo G. (cur.). «Amicorum munera». *Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*. Napoli: 387-402

Martin, Jean-Marie. 1994. *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI-XII siècles)*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 375-404

Mastrelli, Carlo Alberto. 1980. *Le iscrizioni runiche*, in Otranto G. – Carletti C. (cur.). 1980: 319-322

Mavelli, Rita. 1999. *Il Tesoro della Basilica: storia di donazioni e spoliazioni*, in Belli d'Elia P. (cur.) 1999: 182-209

Mavelli R. – Tripputi A. M. (cur.). 2001. *Per la gloria dell'Arcangelo. Le collezioni del Museo Devozionale della Basilica di San Michele del Gargano*. Foggia

- Nasuti, Franco. 1994. *L'Arcangelo e il pellegrino. Il culto micaelico nella fototeca Tancredi*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 295-301
- Neri, Valerio. 2001. *La montagna e il sacro nella cristianità tardoantica*, in Giorcelli Bersani S. (cur.). *Gli antichi e la montagna. Les anciens et la montagne*. Atti del Convegno (Aosta, 21-23 settembre 1999). Torino: 65-80
- Otranto, Giorgio. 1981. *Il Liber de Apparitione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale*. «*Vetera Christianorum*» 18: 423-442
- Otranto, Giorgio. 1983. *Il Liber de Apparitione, il Santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in Sordi M. (cur.). *Santuari e politica nel mondo antico*. Milano: 210-245
- Otranto, Giorgio. 1985. *Il Regnum longobardo e il Santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia*. «*Vetera Christianorum*» 22: 165-180
- Otranto, Giorgio. 1988. *Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: il Santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi*. «*Vetera Christianorum*» 25: 381-405
- Otranto, Giorgio. 1994. *Quindici secoli di storia per il santuario garganico: bilancio e prospettive degli studi*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 3-12
- Otranto, Giorgio. 1999. *Il culto di San Michele dal Gargano a Mont-Saint-Michel in Normandia, alla Sacra in Val di Susa*, in A. Salvatori (cur.), *Il faro di San Michele tra angeli e pellegrini*. Atti del VII Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 5-6 giugno 1998), Stresa: 49-88
- Otranto, Giorgio. 2003. *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (ed.) 2003: 12-37
- Otranto, Giorgio. 2003a. *Il pellegrinaggio micaelico dal Gargano all'Europa*, in Barcellona R. - Sardella T. (cur.), «*Munera amicitiae*». *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*. Soveria Mannelli: 329-360
- Otranto, Giorgio. 2007. *Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale*, in Bouet P. – Otranto G. – Vauchez A. (cur.) 2007: 385-415
- Otranto, Giorgio. 2008. *Il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi*. «*Quaderni friulani di Archeologia*» 18/1: 57-67
- Otranto, Giorgio. 2009. *Il pellegrinaggio micaelico narrato*, in Casiraghi G. – Sergi G. (cur.). 2009: 127-148
- Otranto, Giorgio. 2012. *Il santuario di San Michele sul Gargano: un modello diffuso in Italia e in Europa*, in Otranto G. – Aulisa I. (cur.). 2012. *Santuari d'Italia. Puglia*. Roma: 25-48

Otranto, Giorgio. 2012a. *Dalla Puglia all'Europa: San Michele e San Nicola tra culto, pellegrinaggi e tradizioni popolari*, in Otranto G. – Aulisa I. (cur.). 2012. *Santuari d'Italia. Puglia*. Roma: 49-80

Otranto, Giorgio. 2016. *Il pellegrinaggio alla grotta di San Michele sul Gargano* in Arlotta G. (cur.) De peregrinatione. *Studi in onore di Paolo Caucci von Saucken*. Perugia: 127-168

Otranto, Giorgio. 2019a. *Il santuario garganico e gli insediamenti silvo-montano-grottali nell'Italia meridionale e in Europa*, in Lambert C. – Pastore F. (cur.). *Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum... Insediamenti montani e rurali nell'Italia Longobarda, alla luce degli ultimi studi*. Atti del Convegno Nazionale di Studi (Monte Sant'Angelo, 9-12 ottobre 2014), Salerno: 251-267

Otranto, Giorgio. 2019b. *Montagna e santuari*, in Patti D. – Carnevale L. (cur.). *Spazi e percorsi sacri fra antichità e alto medioevo. Archeologia, Storia e Nuove Tecnologie*. Atti del IV Convegno Internazionale FIRB (Enna, 6-7 novembre 2015). Bari: 165-178

Otranto, Giorgio – Carletti, Carlo. 1990. *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*. (Scavi e Ricerche 4). Bari

Otranto, Giorgio – Aulisa, Immacolata. 2012. *Il santuario di San Michele sul Gargano tra storia e devozione*. Monte Sant'Angelo

Otranto G. – Carletti C. (cur.). 1980. *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978). Bari

Otranto G. – Aulisa I. (cur.). 2012. *Santuari d'Italia. Puglia*. Roma

Otranto G. – Stopani R. (cur.). 2021. *Il pellegrinaggio micaelico nel Medioevo*, De strata Francigena 29/1-2

Otranto G. et alii (cur.). 2011. *Monte Sant'Angelo Longobarda*. Bari

Paoli, Emore. 2003. *Tradizioni agiografiche dei Ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso Internazionale di Studi. Spoleto: 289-315

Piacente, Luigi. 2002. *Realtà, fede e cultura nell'itinerarium di Anselmo e Giovanni Adorno (1470-1471)*. «Studia antiqua et archaeologica» 8: 273-284

Porsia, Franco. 1988. *L'itinerario pugliese di Anselmo e Giovanni Adorno*, in Malagrino P. (cur.). *Miscellanea di Studi pugliesi*. Fasano: 185-193

Razzi, Serafino. 1968 (rist). *Viaggi in Abruzzo*. Pescara

Renzulli, Antonio. 1994. *La costruzione dell'ingresso monumentale e la modificazione dei luoghi dell'Apparito*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 167-172

Richard, Jean-Claude (de Saint-Non). 1783. *Voyage pittoresque ou description des royaumes*, III. Paris. in Fiorino, Fulvia. 1993. *Viaggiatori francesi in Puglia dal Quattrocento al Settecento*. Settecento VII, II. Fasano. 140-143

Ross, Janet. 1899. *The Land of Manfred*. Trani

Rossebastiano, Alda. 1999. *Palmieri sulla via di terra nel Medio Evo: la visione del Gargano*, in Corsi P. (cur.), *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*. San Marco in Lamis: 38-39

Russi, Angelo. 1966. *Un Asclepiade della Daunia: Podalirio e il suo culo tra le genti daune*. «Archivio Storico Pugliese» 19: 276-287

Schlumberger, Gustave. 1916. *Voyage dans les Abruzzes et les Pouilles*. Paris

Sensi, Mario. 1977-1978. *Pellegrinaggi a Monte Sant'Angelo al Gargano nei notarili della valle spoletana sul calare del Medioevo*. «Campania sacra» 8/9 : 81-120

Sensi, Mario. 2003. *La "Francigena" via dell'Angelo*, in Id. (cur.), *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*. Spoleto

Sensi, Mario. 2009. *Le indulgenze a S. Michele*, in Casiraghi G. – Sergi G. (cur.). 2009: 241-268

Sensi, Mario. 2012. *Monte Sant'Angelo al Gargano: il toro e la freccia avvelenata, la grotta e la stilla*. «Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani» 33: 31-46

Sensi, Mario. 2012a. *Santuari, pellegrini e indulgenze "ad instar Gargani" nell'Italia centromeridionale*, in Corsi P. (cur.). *La Via sacra Langobardorum*. Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 27-29 aprile 2007). Foggia

Sensi, Mario. 2014. *Santuari e pellegrini lungo le "vie dell'angelo". Storie sommerse del culto micaelico*. Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Roma

Simonetti A. – Mignemi A. 2018. *Il restauro della Porta in oricalco della Grotta di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo*, in Pellegrino L. (cur.), *Siponto e Manfredonia nella Daunia*. Atti del Convegno della Società di Storia Patria (Manfredonia, 23-24 novembre 2016), Manfredonia: 207-218

Spedicato, Mario. 1999. *Persistenze e mutamenti nel pellegrinaggio micaelico in età post-tridentina (secc. XVI-XVII)*, in Corsi P. (cur.). *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, San Marco in Lamis: 115-131

Stopani, Renato. 2005. *Itinerari e problemi del pellegrinaggio meridionale*, in Oldoni M. (cur.). *Fra Roma e Gerusalemme. Paesaggi umani ad ambientali del pellegrinaggio meridionale*. I. Salerno: 17-34

Susi, Eugenio. 2012. *L'Apparizio di San Michele*, in Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'Alto Medioevo. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Savelletri di Fasano, 3-6 novembre 2011). Spoleto: 317-340

- Swinburne, Henri. 1966. *Dalla Puglia alla Calabria con Henry Swinburne*. (trad. it.) Firenze
- Tripputi, Anna Maria. 1999. *Devozione e pellegrinaggi in età moderna e contemporanea*. in Belli d'Elia, P. (cur.) 1999: 231-312
- Tripputi, Anna Maria. 1999a. *Per grazia ricevuta*, in Belli d'Elia P. (cur.) 1999: 252-273
- Tripputi, Anna Maria. 2001. *Gli ex voto*, in Mavelli. R. - Tripputi. A. M. (cur.). *Per la gloria dell'Arcangelo. Le collezioni del Museo Devozionale della Basilica di San Michele del Gargano*. Foggia: 146-200
- Tripputi, Anna Maria. 2012. *I musei devozionali: luoghi della pietà popolare e delle grazie*, in Otranto, G. – Aulisa, I. (cur.) 2012: 87-106
- Troiano, Antonio. – De Michele, Filippo. 1992. “*Ebbi miracolo*”. *Gli ex voto dipinti di S. Michele Arcangelo*. Monte Sant'Angelo
- Trotta, Marco. 1994. *I luoghi del "Liber de Apparitione". Il Santuario di S. Michele dal V all'VIII secolo*, in Carletti C. – Otranto G. (cur.). 1994: 125-161
- Trotta, Marco. 2010. “*Ubi saxa panduntur*”. *Il perdono di san Michele al Gargano dall'XI secolo alle soglie dell'età moderna*. «Archivio Storico Pugliese» LXIII: 41-92
- Trotta, Marco. 2012. *Il santuario di San Michele sul Gargano dal tardoantico all'alto medioevo*. Bari
- Vauchez, André. 2008. *Du Gargano à Compostelle: la sainte pèlerine Bona de Pise (v. 1115-1207)*, in Cuozzo E. – Déroche V. – Peters-Custot A. – Prigent V. (eds.), *Puer Apuliae. Mélanges offerts à J.-M. Martin*, II. Paris: 737-743
- Volpe, Giuliano – Buglione, Antonietta – De Venuto, Giovanni (a cura di). 2010. *Vie degli animali, vie degli uomini: transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardoantica e medievale*. Atti del secondo seminario internazionale di studi (Foggia, 7 ottobre 2006). Bari
- Vuolo, Antonio. 1995. *Agiografia beneventana*. «Campania Sacra» 26: 261-292
- Zaccagnini, Gabriele. 2004. *La tradizione agiografica medievale di Santa Bona da Pisa*. Pisa

Potere della ragione e ragioni del potere I.
Auctoritas e potestas nei Dialogi di Agostino

The power of reason and the reasons of power I.
Auctoritas and potestas in Augustine's Dialogi

di Riccardo Ruggero Conti

Abstract: La presente indagine costituisce il primo passo in direzione di un più ampio orizzonte di ricerca volto ad enucleare i capisaldi teoretici della visione agostiniana del potere (*auctoritas-potestas*). Nella fattispecie, in questa sede, si tenta di individuare il concetto di potere che emerge dai *Dialogi* di Cassiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine*).

Abstract: This investigation constitutes the first step of a broader horizon of research aimed at enucleating the theoretical cornerstones of the Augustinian vision of power (*auctoritas-potestas*). In this case, we try to identify the concept of power that emerges from the *Dialogi* of Cassiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine*).

Parole chiave: Agostino (Sant'); *auctoritas*; epistemologia; metodo; *potestas*

Key words: *Auctoritas*; Augustine (St.); epistemology; method; *potestas*

1. L'analisi di Cochrane

Il potere rappresenta un problema sempre attuale, un interrogativo che continuamente provoca la ragione e la mette in moto, perché si tratta di una questione che interessa la vita in

ogni suo aspetto; vi è chi, però, ha affermato che sebbene si tratti di un problema universale, capace di varcare lo spazio e il tempo, «in nessun periodo della storia esso si è presentato con maggiore urgenza ed insistenza come al tempo di sant'Agostino» (Cochrane 2017: 26)¹. Indubbiamente potrebbe sembrare di trovarsi dinanzi ad affermazioni a dir poco surreali, eppure ci sembra che lo storico canadese C.N. Cochrane abbia avanzato una provocazione nient'affatto banale.

L'Ipponate può essere legittimamente chiamato l'uomo della crisi; la sua vita trascorse pressappoco lungo quello che fu l'ultimo secolo della storia di Roma, ultimo uomo dell'antichità e primo uomo del Medioevo (Marrou 2016²), assistette alla progressiva ed inarrestabile decadenza dell'impero e quando, nel 410, i Visigoti penetrarono nella Città eterna e la saccheggiarono, dovette affrontare le recrudescenze di atteggiamenti anticristiani da parte dell'aristocrazia pagana. Il *De civitate Dei* è, come è noto, la risposta di Agostino alle accuse dei pagani². Ora, prendendo atto di questo contesto storico³, Cochrane tenta di individuare la radice ed il nucleo centrale della riflessione agostiniana che egli rapidamente prefigura nell'ipotesi di una *filosofia cristiana del potere* (Cochrane 2017: 32); l'ipotesi dello studioso è la seguente:

«Possiamo supporre (come suggerisce il testo del *De civitate Dei*) che il principale interesse di Agostino in quanto polemista risiedesse in quella che potrebbe essere chiamata l'idea classica dello Stato (*commonwealth*), o piuttosto nella sua pretesa di essere un mezzo, anzi il solo mezzo possibile (come sostenuto da almeno un'eminente autorità classica) per la τελείωσις o *perfectio*, un completo e compiuto sviluppo delle potenzialità umane. Di fronte alle pretese dell'ideale classico di Stato il compito di Agostino, in quanto cristiano, era quello di proporre la visione alternativa proposta dal cristianesimo. E il suo punto di partenza fu, senza dubbio, la cosiddetta indicazione cristiana di perfezione, avanzata dal Maestro stesso: *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste* (Mt 5, 48); insieme alla promessa di una illuminazione e del potere da conferire ai fedeli» (Cochrane 2017: 35).

¹Le traduzioni in italiano dall'originale in lingua inglese, qui e in seguito, sono nostre.

²Sul rapporto tra pagani e cristiani nel corso dei primi secoli si vedano: de Labriolle 1934; Bardy 2015; Sordi (a cura di), 2000; Sordi 2020³; Brown 1996; Brown 1995; Ratzinger 2009²; Gnilka 2020; Gnilka 1993; Gnilka 2005; Chiaradonna 2014: 37-79; Beatrice, 1997: 39-56.

³Cochrane 2017: 26-32.

Nell'ottica del *De civitate Dei* si porrebbe – secondo Cochrane – un problema eminentemente filosofico, giacché si tratta dell'uomo, del compimento della sua natura⁴. Da questa prospettiva è facile rendersi conto di come il cristianesimo abbia determinato, in primo luogo, una rivoluzione sul piano del pensiero (ivi: 36), ha cioè dato forma ad una diversa struttura della ragione, ad un diverso assetto della razionalità; innanzitutto introdusse un nuovo concetto di «natura», vale a dire dell'essere:

«Questa immagine era, certamente, derivata dalle Scritture, più precisamente dal libro della *Genesi*, accettata come la rivelazione dell'attività creatrice di Dio e, quindi, la base per una diversa cosmologia e una diversa antropologia. Queste, a loro volta, fungevano da punto di partenza per una nuova diagnosi della condizione umana, in particolare in riferimento al problema classico della *τελείωσις* o *perfectio*. Il risultato fu una completa riformulazione del problema rispetto a come esso era stato posto dal pensiero classico. Questa prevedeva una nuova concezione del fine (il classico *summum bonum*) ed una nuova analisi dei mezzi attraverso i quali conseguirlo, e delle condizioni che ne regolavano il conseguimento» (ibidem).

Dunque, una nuova visione della realtà, una diversa ontologia che determina un rinnovato rapporto con il tutto. Infatti, continua Cochrane,

«accettare la fede cristiana comportava un radicale cambiamento di prospettiva. Nella luce di quella fede diveniva evidente che quel problema, così come esso era stato posto dalla speculazione classica, era formulato in maniera tale da essere pressoché irrisolvibile; questo per l'ovvia e semplice ragione che ciò che la filosofia ricercava era impossibile da trovare: un *metodo* per raggiungere la perfezione in un mondo radicalmente imperfetto» (ivi: 38, corsivo nostro).

In altre parole, il pensiero pagano

«rifiuta la premessa maggiore della fede, cioè che Dio ha creato l'universo e che l'opera della creazione è compiuta. Rifiutando questa proposizione e pretendendo il diritto di perfezionare quella che ritiene essere l'imperfetta opera della natura, la superbia (secolare) arroga a sé la condizione e le prerogative di un dio» (ivi: 99).

⁴In ciò la tradizione classica ed Agostino sono perfettamente concordi: *nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni* (Agostino 1991: 14; PL 41: 623). Cfr. Marrou 2016²: 159.

Il potere, allora, si configura quale possibilità umana di realizzazione di sé in ordine alla strutturale imperfezione dell'essere; in tal modo esso non costituisce più neppure una proprietà dell'uomo in quanto tale, bensì qualcosa di estrinseco al soggetto, un artefatto di cui servirsi per immunizzarsi, per così dire, rispetto al male del mondo, alla necessità che governa la natura e all'imperfezione dell'essere. Su questo aspetto si costruisce l'idealismo filosofico antico, nello iato tra una perfezione astratta e a tratti onirica e «le cupe realtà della storia»: «Era piuttosto surreale, da parte del pensiero classico, trovare conforto nell'ipotesi che lo iato in questione potesse essere colmato nello “Stato perfetto”⁵, poiché questo implicava misconoscere le tensioni dell'effettiva esperienza storica» (ivi: 71). Proprio in questa sistematica delegittimazione della storia al cospetto della *ratio* – che si configura, in ultima istanza, come una delegittimazione del valore conoscitivo dell'esperienza – il pensiero si consacra alla superbia. Al contrario, secondo Cochrane Agostino riesce ad enucleare un nuovo paradigma del potere: esso non è un mero concetto politico-giuridico, ma costituisce un carattere ontologico che qualifica il soggetto divino ed umano (conferendogli dignità giuridica), e nella dinamica tra questi due poli si dispiega la libertà infinita che si fa incontro alla libertà finita che, a sua volta, liberamente risponde a questo farsi in-contro di Dio.

«Sostenere, in questo contesto, che l'uomo è un essere creato ad immagine della Trinità è affermare che, in base alla costituzione della sua natura, l'uomo è predestinato alla libertà ma in modo particolare, in senso analogo a quello in cui libertà e potere sono attribuiti a Dio in quanto Creatore e Primo Motore. Perché la libertà e il potere cui l'umanità è destinata sono la libertà e il potere della volontà, cioè dell'autodeterminazione attraverso un principio immanente al soggetto; e in questo fatto va scoperto tutto ciò che è peculiare e caratteristico dell'esperienza umana e della storia umana. [...] Ma dire che l'uomo è capace di esperienza nel senso che ho indicato è dire che lui soltanto è capace di storia» (ivi: 93).

In quest'ottica il modo in cui il potere viene concepito ed esercitato dall'uomo rappresenta la forma decisiva della questione del rapporto tra l'uomo e il suo Destino: «il problema del potere emerge come il problema cruciale della storia dell'uomo» (ivi: 101)⁶. Per questo nel tentativo di comprendere il «significato di Cristo come figura storica, la sapienza cristiana prese le mosse dall'affermazione che Lui fosse, *inter alia*, un uomo perfetto», e, d'altro canto,

⁵Cfr. ivi: 54s e 69s.

⁶Pertinenti ed estremamente interessanti rispetto a questa ipotesi sono le tesi avanzate sul tema del potere dal filosofo contemporaneo Romano Guardini: Guardini 2022¹³: 117-134.

ha altresì sostenuto che il suo «potere e la sua bontà non derivassero da alcun programma di ascesi o disciplina elaborato dall'uomo, bensì dall'intima relazione tra il Figlio ed il Padre» (ibid.). L'ineguagliata urgenza della questione del potere nel pensiero di Agostino, allora, non è derivata tanto dalla particolare situazione politica che dovette affrontare il vescovo d'Ipbona, quanto piuttosto dalla portata teoretica del lavoro che egli svolse: se il potere mette l'uomo di fronte al suo Destino, allora il potere è il problema decisivo per la ragione e questa decisività determina l'importanza fondamentale della riflessione paradigmatica di Agostino.

2. I presupposti della visione agostiniana del potere

Attraverso l'analisi di Cochrane abbiamo visto come il *saeculum* abbia la sua peculiare concezione del potere e, di conseguenza, secondo quali ragioni esso ne faccia esercizio; l'ingresso del cristianesimo nella storia stabilisce un nuovo concetto di potere (Brown 1995: 220-228), peculiare e non immediatamente riconducibile all'idea classica. Le prime tracce storiche di questa “contrapposizione” le troviamo nei Vangeli – nella fattispecie nella narrazione di Giovanni – nel racconto del processo contro Gesù. Non vogliamo qui addentrarci in una analisi teologica ma semplicemente attingere alle fonti originarie di quella contrapposizione sopra indicata. Ora, dal racconto dell'interrogatorio di Gesù, emerge la radice di quel cambiamento di prospettiva segnalatoci dallo studioso canadese. Pilato domanda: *Tu es rex* (βασιλεὺς nell'originale greco) *Iudaeorum?* (Gv 18, 33) e Gesù risponde: *Regnum* (βασίλεια) *meum non est de mundo hoc; si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei decertarent, ut non traderer Iudaeis; nunc autem meum regnum non est hinc* (Gv 18, 36). Pilato incalza: *Ergo rex es tu?* (Gv 18, 37) e a questa domanda Gesù dà una risposta sconvolgente: *Tu dicis quia rex sum. Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit meam vocem* (Ibid.). Giustamente è stato notato che

«Questa “confessione” di Gesù mette Pilato davanti ad una strana situazione: l'accusato rivendica regalità e regno (*basileia*). Ma sottolinea la totale diversità di questa regalità, e ciò con l'annotazione concreta che per il giudice romano deve essere decisiva: nessuno combatte per questa regalità. Se il potere, e precisamente il potere militare, è caratteristico per la regalità e il regno – niente di ciò si trova in Gesù. [...] Con queste parole, Gesù ha creato un concetto assolutamente nuovo di regalità e di regno mettendo Pilato, il rappresentante del classico potere terreno, di fronte ad esso» (Ratzinger 2011-2012: 213s).

Allora, il potere cui l'uomo è storicamente abituato, con il quale ha dimestichezza e che, quindi, conosce, non ha niente a che fare con quest'uomo sottoposto a processo penale. Ma, allora, di quale regalità e di quale potere Egli è detentore? Ebbene, va osservato che accanto «alla chiara delimitazione del concetto di regno (nessuno combatte, impotenza terrena), Gesù ha introdotto un concetto positivo, per rendere accessibile l'essenza e il carattere particolare del potere di questa regalità: la verità» (ivi: 214). Cristo *attribuisce alla verità un potere normativo* su cui si fonda la Sua regalità; la diretta conseguenza che possiamo dedurre da questa premessa è un allargamento dell'orizzonte di significato del concetto del potere⁷. Questa contrapposizione si fa ancor più evidente nel capitolo 19 del Vangelo di Giovanni, laddove Pilato domanda all'imputato: *Unde es tu?* (Gv 19, 10); non trovando risposta il prefetto soggiunge: *Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo dimittere te et potestatem habeo crucifigere te?* (Ibid.)⁸. Di nuovo, la risposta di Gesù risulta sconvolgente: *Non haberes potestatem (ἐξουσίαν) adversum me ullam, nisi tibi esset datum desuper* (Gv 19, 11). Come si può facilmente comprendere alla luce del primo dialogo tra i due, il *nisi tibi esset datum desuper* con cui Gesù replica all'affermazione di Pilato costituisce una specificazione circa quanto precedentemente emerso sulla normatività della *veritas*. Pilato sa bene che il suo è un potere che non possiede, in quanto gli è conferito dall'autorità politica suprema, ma Gesù si riferisce a tutt'altro ordinamento, ovvero la volontà del Padre. Ciò che merita di essere sottolineato, prima di abbandonare il testo evangelico per rivolgerci ad Agostino, è il fatto che sulla base delle affermazioni di Cristo – sia in riferimento al regno della Verità sia in riferimento al potere di Pilato – la potestà terrena di cui è detentore il prefetto romano non viene delegittimata dalla sovranità divina, non vi è tra la dimensione antropologica e quella teologica del potere una contraddizione che implica l'esclusione dell'uno a favore dell'altro, bensì emerge che il senso del potere terreno diviene intelligibile solo alla luce della sua originaria provenienza. Indi, dal punto di vista scritturistico il potere è conferito ed ordinato da Dio secondo il suo imperscrutabile e provvidenziale disegno. Ora, che Agostino abbia assunto e sempre tenuta presente questa forma evangelica del potere ci sembra alquanto indubitabile⁹, sicché possiamo affermare – pur rimanendo per ora inevitabilmente generici – che il potere, per Agostino, si configura, in primo luogo, come una

⁷Ci permettiamo di annotare che il tema della normatività della Verità, cioè dell'*auctoritas* della Verità, sarà fondamentale per la comprensione del primo scritto cristiano di Agostino, il *Contra Academicos*.

⁸Il termine *potestas* è qui adottato per rendere in lingua latina l'originale greco ἐξουσία che indica un potere ricevuto, conferito da un'autorità sovraordinata cioè, nella fattispecie, dall'imperatore.

⁹Non a caso l'autorevole studiosa francese Isabelle Bochet, nel redigere le voci *Potentia* e *Potestas* dell'AL, ha seguito il seguente schema: 1) *Potentia-Potestas* di Dio-Cristo; 2) P.-P. delle creature spirituali; 3) P.-P. dell'uomo. Cfr. Bochet 2002: 813-815 e 817-821.

proprietà della natura divina e che, di conseguenza, ogni potere che non si identifica con la *potestas* di Dio ha in Lui la sua origine ed il suo modello¹⁰; in secondo luogo il potere è una capacità propria delle creature (secondo la volontà di Dio). Emerge così che anche la questione del potere, così come ogni problema filosofico, viene trattato da Agostino a partire dal dinamismo e dalle relazioni che sussistono tra Dio e l'essere creato – in maniera particolare, però, esso può essere qualificato come categoria delle relazioni tra soggetti, dunque tra il Creatore e le creature razionali –; in questa fitta trama di relazioni possiamo scorgere una molteplicità di elementi che costituiscono la struttura della questione del potere nell'economia del pensiero filosofico agostiniano: dal problema metafisico della creazione al problema antropologico della natura umana e della libertà, dall'interrogativo sul rapporto tra *auctoritas* e *ratio* alla questione del rapporto tra l'uomo ed il suo fine, passando per la problematica legata al potere come facoltà dell'attività politica e al modo in cui questa è legata alla giustizia divina per cui nell'ordine dell'essere è compresente un *ordo* dei poteri (Dio-angeli-uomini)¹¹. La domanda sulla natura del potere nella filosofia di Sant'Agostino si pone all'incrocio di tutte queste questioni e ne rappresenta, nello stesso tempo, e il minimo comun denominatore e il massimo comun divisore. Allora, alla luce di ciò, si presenta con ancor più urgenza la necessità di procedere nella nostra indagine seguendo un criterio che ci permetta di prestare attenzione a tutti i vari significati con cui Agostino si riferisce al potere e, per farlo, è indispensabile dotarsi di un adeguato apparato metodologico al fine di leggere con profitto i suoi numerosi scritti.

I. La conversione e le opere di Cassiciaco

Nelle *Retractationes* Agostino si dedica a rileggere criticamente tutte le sue opere e, nel farlo, ci lascia in eredità preziose indicazioni di metodo per una proficua lettura dei suoi scritti; in particolare, alla fine del *Prologus*, troviamo scritto quanto segue:

«Non intendo neppure tralasciare le opere da me composte durante il catecumenato, quando avevo già abbandonato le prospettive terrene, ma mi sentivo ancora inorgogliato dalla pratica della letteratura profana. Anch'esse vennero a conoscenza di trascrittori e

¹⁰Cfr. Sant'Agostino, *Le diverse questioni a Simpliciano* II, 1, 4; PL XL coll. 131-132; *De divinatione daemonum* 5-6, 9-10; *De Diversis Quaestionibus* 69, 4-6; 9-10; *De Trinitate* XIII, 12, 16-17; *De civitate Dei* IV, 34; V, 1; 8; 9, 1; 10, 1; 12, 1; 19; 21. Cfr. anche I. Bochet, *AL* vol. 4, loc. cit. In questa sede, salvo diverse indicazioni, tutte le citazioni delle opere agostiniane saranno tratte dall'edizione critica, bilingue, della *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA). Per le fonti – salvo diverse indicazioni – ci rifaremo alla lezione riprodotta dal Migne nella *Patrologia Latina* (PL).

¹¹Per inquadrare teoreticamente le connessioni tra potere ed *ordo* nell'ottica del rapporto tra il Creatore e le creature cfr. Cipriani 1996: 257-274.

lettori e possono essere lette con profitto, ove se ne scusino alcune mende (o anche se non le si scusano, ma sempre a patto che non si aderisca ai loro errori). Chiunque quindi leggerà codesti scritti, non mi imiti nell'errore, ma nella tensione verso il meglio. Leggendo infatti quei miei modesti lavori nell'ordine in cui furono redatti, scoprirà forse in che modo io abbia progredito mano mano che scrivevo; e perché possa scoprirlo mi premurerò, con questa mia opera, di metterlo al corrente di quell'ordine» (Agostino 1994: 5-7; PL 32: 585-586).

L'autore ci mette al corrente della maniera in cui le sue opere devono essere lette, sarebbe perciò sciocco da parte nostra ignorare simili indicazioni per procedere secondo quello che, dal nostro personale punto di vista, potrebbe sembrare un criterio più adeguato. Rimanendo fedeli a questo principio metodologico, allora, cominceremo il nostro lavoro mettendo in questione gli scritti risalenti al periodo di Cassiciaco (autunno del 386), ossia i *Dialogi*, i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae* (quest'ultimo composto già durante il rientro a Milano¹²). La scelta di conservare in unità questi cinque scritti è dettata dall'esigenza di rispettare l'esperienza di Agostino; questo piccolo corpus di scritti, infatti, risale al periodo precedente il battesimo del filosofo di Tagaste, sono gli unici scritti che abbiamo dell'Agostino catecumeno. Su queste prime opere, come è noto, gli studiosi si sono sempre trovati molto divisi: da un lato vi è stato chi, come l'Harnack, il Boisset e l'Alfaric (Boisset 1888: 43-69; von Harnack 1888; Alfaric 1918), vi ha visto le riflessioni di un uomo non ancora propriamente cristiano, quanto piuttosto di un filosofo riconducibile all'alveo della tradizione neoplatonica con "simpatie" per la religione cristiana; dall'altro vi è stato chi, come il Boyer e il Gilson (Boyer 1920; Gilson 2020), vi ha visto già un pensatore maturo intento a fondere insieme la metafisica neoplatonica e i dogmi fondamentali della religione cristiana¹³. Ad oggi, possiamo dire che gli studiosi sono concordi nel ritenere che l'Agostino degli anni 386-387 fosse già un cristiano a tutti gli effetti, consapevole della sua fede e cosciente delle profonde differenze (e delle incompatibilità) sussistenti tra la fede cristiana e la filosofia neoplatonica (cfr. Madec 1993: 23-61; Catapano 2001: 9-20; Pacioni 2004: 46-88; Cipriani 2022²: 47-64 e 191-231)¹⁴. Allora tenere insieme gli scritti del catecumenato sarà utile per

¹²Dopo i mesi trascorsi presso la villa di Verecondo a Cassiciaco, Agostino fece ritorno a Milano per ricevere il battesimo dal vescovo Ambrogio. Cfr. Agostino 1965: 269-271, PL 32: 769-770; Agostino 1994: 29, PL 32 590. Cfr. anche Beretta 1983: 75.

¹³Per una ricostruzione sistematica del dibattito sul primo Agostino si veda Catapano 2000: 22-95 e 101ss *passim*.

¹⁴Per una panoramica sul pensiero filosofico di Sant'Agostino si vedano, oltre ai testi poc'anzi citati: Bardy 1940; Sciacca 1948; Holte 1962; Brown 2013²; Mandouze 1968; Flasch 1983; Mondin 1988. Tra le opere più recenti si vedano Madec 1996; Pieretti-Piccolomini 2017.

mettere in evidenza la connotazione già autenticamente cristiana del pensiero agostiniano e, d'altro canto, sarà utile al fine di circoscrivere temporalmente e spazialmente il nostro campo d'indagine. Ebbene, sarà opportuno ricostruire il contesto storico-esistenziale in cui queste prime opere del Padre della Chiesa presero forma e furono portate a compimento.

1.1 Osservazioni preliminari

La prima domanda che inevitabilmente suscitano le opere di Cassiciaco è la seguente: come mai un ex retore, appena convertitosi al cattolicesimo, decide di dedicarsi alla filosofia nei mesi che lo separano dal battesimo? Rispondere a questa domanda è necessario per poter leggere con profitto le prime opere di Agostino, per penetrarne il senso e coglierne il valore teoretico senza incappare in ambiguità e fraintendimenti. Come è noto l'interesse di Agostino per la filosofia scaturì dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone negli anni dell'adolescenza; più tardi, di quel testo affermerà:

«Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svili d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Così cominciavo ad alzarmi per tornare da Te. [...] Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a Te, pur ignorando cosa volessi fare di me. La sapienza sta presso di Te, ma amore di sapienza ha un nome greco, filosofia. Del suo fuoco mi accendevo in quella lettura [...] le sue parole mi stimolavano, mi accendevano, mi infiammavano ad amare, a cercare, a seguire, a raggiungere, ad abbracciare vigorosamente non già l'una o l'altra setta filosofica, ma la sapienza in sé e per sé là dov'era. Così una sola circostanza mi mortificava, entro un incendio tanto grande: l'assenza fra quelle pagine del nome di Cristo» (Agostino 1965: 63; PL 32: 685-686).

Com'è evidente, Agostino ha fin da subito messo in relazione la scoperta della filosofia con il problema del suo personale rapporto con il Mistero divino, un mistero che, però, fin da subito assume per il Tagastense le fattezze di Cristo; come ha giustamente rilevato un autorevole studioso francese, non si comprende la delusione denunciata nelle *Confessiones* per l'assenza del nome di Cristo se non alla luce del fatto che sin da quest'epoca «la Sapienza aveva assunto ai suoi occhi le sembianze di Cristo» (Madec 1993: 27)¹⁵. Sarà su questo livello

¹⁵Ci sembra quindi più che corretto asserire, con il Madec, che «Agostino è sempre stato cristiano. La sua "conversione" non è consistita in un passaggio dal paganesimo, dall'incredulità o dall'indifferenza religiosa alla

dell'esperienza che dovremo ricercare le tracce del congiungimento della passione filosofica e del desiderio di Dio nella riflessione di Agostino. In questa prospettiva, l'indagine filosofica si configura come qualcosa di immanente al fenomeno della conversione e, in questo senso, essa costituisce un elemento integrante della preparazione al sacramento del battesimo. L'esperienza manichea prima¹⁶, l'intermezzo scettico¹⁷ e, poi, l'incontro con il neoplatonismo¹⁸ saranno altrettanti tasselli di quest'unica esperienza di conversione, la cui competenza è da individuarsi precipuamente nella *ratio*. Ciò che è oggetto di conversione è, anzitutto, la ragione nel suo assetto critico, nella sua postura, per così dire, dinanzi al mistero della realtà, al mistero di sé: *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (Agostino 1965: 90; PL 32: 697)¹⁹. Perciò il filosofare di Agostino a Cassiciaco si giustifica su un duplice piano: da un lato, vi è la sua esperienza personale di uomo in ricerca della Verità e, dall'altro, vi è l'urgenza di distinguere in maniera chiara ed inequivocabile le differenze (pur senza trascurare le importanti analogie) tra il pensiero precristiano dei filosofi classici e la filosofia alla luce della Rivelazione cristiana.

1.2 Per una messa a punto metodologica

Nei *Dialogi* vengono discussi i temi della verità (*Contra Academicos*), del sommo bene (*De beata vita*) e dell'ordine dell'essere (*De ordine*). Si potrebbe credere che la decisione di affrontare tali questioni – nel medesimo tempo – sia del tutto casuale, o si potrebbe ritenere che, più semplicemente, le varie argomentazioni non siano segno di un più ampio e ben delineato programma di ricerca e che, di conseguenza, i tre scritti non siano particolarmente legati tra loro. Insomma, si potrebbe pensare che non vi sia alcuna sistematicità nella stesura di tali opere, giacché esse non sembrano essere parte di un piano organicamente strutturato. Ebbene, non è necessariamente questa la prospettiva agostiniana. I temi che Agostino affronta nelle sue prime opere, infatti, si iscrivono in un preciso quadro epistemologico: la tripartizione della filosofia in logica, etica e (meta)fisica (Cipriani 2022²: 79-80)²⁰ risalente a Platone (Agostino 1970: 157-159; PL 32: 954) e condivisa dall'intera tradizione classica. A

fede cristiana; è stata una “evoluzione”, all'inizio della quale era un cristiano *catecumeno*, e alla conclusione della quale egli decideva di diventare un *fedele*» (Madec 1993: 23, corsivi dell'autore). Cfr. Trapè 1976: 35.

¹⁶Agostino 1965: 65-79; PL 32: 686-694. Cfr. Madec 1993: 27ss; Cristiani 1995.

¹⁷Agostino 1965: 135; PL 32: 715.

¹⁸Ivi: 195-213; PL 32: 740-748.

¹⁹Cfr. Madec 1993: 34.

²⁰Tra gli studiosi vi è anche chi ha visto nei tre *Dialoghi*, oltre alla tripartizione epistemologica della filosofia classica, un'immagine della Trinità: cfr. Cutino 1998: 77-100.

questo aspetto non si è soliti prestare particolare attenzione²¹, eppure ci sembra molto interessante il fatto che il neoconvertito di Tagaste abbia deciso di avviarsi sulla strada della ricerca filosofica conformandosi alla tradizione classica; in altre parole: «Agostino, che si accinge a fare il filosofo per diventare sapiente, vuole procedere con *metodo*» (Cipriani 2022²: 80, corsivo nostro). Ora, rispetto a questa tripartizione epistemologica che rappresentano i *Dialogi*, ove si collocano le altre due opere scritte prima del battesimo: i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae*? A questa domanda nessuno può rispondere se non lo stesso Agostino; nelle *Retractationes*, infatti, possiamo leggere:

«Nel frattempo scrissi altri due volumi per soddisfare una mia ardente aspirazione (*secundum studium meum*), quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere (*et amorem ratione indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam*); e l'ho fatto rivolgendo domande e rispondendo a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* da me assegnato a quest'opera» (Agostino 1994: 25; PL 32: 589).

Agostino ci informa che i *Soliloquia* nascono dalla sua personale esigenza di affrontare in prima persona quelle domande ritenute cruciali (*de his rebus quas maxime scire cupiebam*), come se fino a quel momento non avesse trattato direttamente le problematiche che più lo interessavano. Secondo questa testimonianza delle *Ritrattazioni*, allora, possiamo dedurre che le tre opere dialogiche scritte a Cassiciaco avessero una funzione propedeutica alla filosofia in senso pieno. Come già abbiamo accennato brevemente e come vedremo più nel dettaglio, i *Dialogi* costituiscono una sorta di preambolo alla filosofia; essi sono volti ad affrontare i tre problemi con cui la tradizione classica aveva identificato la struttura epistemologica della filosofia (logica, etica, fisica) al fine di enucleare un retto metodo di indagine che permettesse di pervenire alla Verità. Non è privo di significato in quest'ottica, che i *Soliloquia* si aprano con una lunghissima preghiera a Dio²² nella quale Agostino, come in una mirabile sintesi, lascia emergere quella che è la sua nuova conoscenza di Dio e del rapporto che con Lui può intrattenere l'uomo; tale preghiera costituisce, in primo luogo una novità rispetto alle opere scritte precedentemente – ove non comparivano affatto momenti di preghiera, se non sullo sfondo della narrazione delle giornate in cui si iscrivevano le dispute tra i vari protagonisti –

²¹Né il Gentili né il Catapano, ad esempio, nelle loro *Introduzioni* ai Dialoghi ne fanno parola: cfr. Gentili 1970: VII-XLIV; Catapano 2019: IX-CXC VII.

²²Agostino 1970: 393-401; PL 32: 869-872.

e, in secondo luogo, è indice di un radicale cambiamento che si verifica nell'ambito della ricerca filosofica: ora Dio è parte integrante dell'indagine stessa e non appena, come per gli antichi, oggetto sommo ed ultimo della speculazione. Allora i *Dialogi* possono essere visti, nel loro insieme, come una grande operazione di ristrutturazione dell'assetto epistemologico e metodologico della filosofia secondo i suoi tre orizzonti di ricerca, mentre i *Soliloquia* – e l'allegato *De immortalitate animae* – figurano come il primo passo verso la Verità di una ragione rinnovata dall'esperienza di Cristo. Ci sembra dunque condivisibile il giudizio del Marrou, secondo il quale la «conversione di sant'Agostino porta in effetti un rinnovamento totale della sua vita intellettuale; non sono solo le sue convinzioni filosofiche che cambiano, è l'organizzazione stessa della sua cultura» (Marrou 2016²: 153). La questione che questi primi scritti del neoconvertito ci presentano, allora, è quella della riscoperta del potere della ragione in ordine ai problemi peculiari della tradizione filosofica secondo la triplice flessione epistemica conferitagli da Platone; il nostro compito sarà allora quello di verificare in che modo la conversione al cristianesimo abbia rappresentato, per Agostino, una riscoperta del potere e del valore critico della *ratio* al cospetto della Verità, del Bene e, infine, dell'Essere.

II. I Dialogi

II.1 Contra Academicos: il potere in ordine al problema logico della Verità

Dalle *Retractationes* apprendiamo che il *Contra Academicos*²³ è la prima opera scritta dal neoconvertito di Tagaste e veniamo altresì istruiti circa la natura di tale opera in tre libri e le ragioni che portarono Agostino a redigerla:

«Avevo già rinunciato, nell'ambito delle aspirazioni di questo mondo, alle mètte che ero riuscito a conseguire o aspiravo ancora a raggiungere e m'ero rifugiato nella pace serena della vita cristiana (*christianae vitae otium*). Non avevo ancora ricevuto il battesimo e, per prima cosa, mi detti a scrivere *Contro gli Accademici* o *Sugli Accademici*. Mio intendimento era quello di rimuovere con tutte le possibili obiezioni dal mio animo – visto che io stesso ne restavo turbato – le argomentazioni con le quali costoro tolgono a molti ogni speranza di trovare la verità (*multis ingerunt veri inveniendi desperationem*), e inibiscono al saggio di dare il suo assenso ad alcun enunciato e di giungere ad una

²³Per una introduzione generale al *Contra Academicos* si vedano: Gentili 1970: VII-XLIV; 3-16; Catapano 2019: IX-CXC VII; Cipriani 2022²: 79-94; Curley Augustine 1996.

Per un approccio sistematico a questioni particolari del dialogo: Holte 1962: 74-86, 88-109, *passim*; Mourant 1966: 67-96; Mandouze 1968: *passim*.; Madec 1971: 322-328; Doignon 1981: 67-84; REALE 1987: 13-30; Doignon 1993: 860-867; Pacioni 1995: 81-109; Cutino 1997: 365-374; Harding 2003: 197-212; ID. 2006: 247-271; Catapano 2006: 1-13.

dichiarazione di evidenza e di certezza su alcunché: a loro parere infatti tutto sarebbe avvolto nell'oscurità e nell'incertezza (*et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, cum eis omnia videantur obscura et incerta*)» (Agostino 1994: 9; PL 32: 585).

Quindi, in quest'opera Agostino si propone di affrontare un problema eminentemente teoretico, giacché si tratta della conoscenza del *verum*: vengono messe criticamente in questione, da un lato, la problematica gnoseologica e, dall'altro, la stessa costituzione epistemica della filosofia. Per poter comprendere il rapporto di Agostino con il problema *logico* del vero, bisogna sempre tenere presente il fatto che egli concepisce la filosofia non come una speculazione intellettuale, bensì come «problema del proprio destino» (Gilson 2020: 15), come problematizzazione del compimento dell'umano, della sua felicità; la sapienza si identifica perciò con la beatitudine (ibid.) e questa «può implicare, e di fatto implica, come condizione essenziale, la conoscenza del vero: ma la verità è perseguita soltanto perché essa sola è beatificante e solo in quanto lo è» (ibid.)²⁴. La sapienza si configura come conoscenza della verità beatificante e, più precisamente, *sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam* (Agostino 1970: 48; PL 32: 914) e Agostino afferma:

«io non denomino scienza la conoscenza che può eventualmente indurre in errore chi l'acquista. La scienza infatti non è costituita da una qualsiasi rappresentazione, ma da una rappresentazione tale che chi l'ha formulata non commette errore e, anche se sottoposto a qualsiasi critica, non possa dubitare (*Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat*). Ne consegue la indiscussa verità dell'affermazione di alcuni filosofi che in nessuno essa si ritrova se non nel sapiente. Egli non deve soltanto avere conoscenza della dottrina che sostiene, ma trovarle anche un fondamento incrollabile (*qui non modo perceptum habere debet id quod tuetur ac sequitur, verum etiam inconcussum tenere*)» (ivi: 51-53; PL 32: 915).

Si tratta pertanto di un sapere assolutamente certo, rigoroso e sistematico²⁵ rispetto al quale la posizione dei platonici tradisce un duplice sospetto di impotenza, verso la realtà e verso il soggetto conoscente proteso su di essa. La posizione scettica, infatti, si fonda su due principi: 1) *nihil percipi potest*, «ossia l'uomo non può avere scienza di nulla nelle questioni attinenti

²⁴Ibid.; cfr. Agostino 1970: 33; PL 32: 908.

²⁵Cipriani 2022²: 49s; Catapano 2001: 287-297.

alla filosofia, e ciò nonostante si può essere sapienti, perché la sapienza consiste nella ricerca del vero»; 2) *nulli rei assentiendum*, «non si deve dare l'assenso a nessuna affermazione, perché questo sarebbe *opinari*, la cosa più turpe e indegna per il sapiente» (Cipriani 2022²: 85); da siffatto quadro epistemico si possono evincere due dati essenziali: in primo luogo il dato oggettivo della svalutazione del reale che si perpetra, ultimamente, attraverso la delegittimazione del valore conoscitivo dell'esperienza rispetto alla possibilità di incontrare il *verum*; a questo primo aspetto oggettivo si accompagna un dato relativo al soggetto: il tratto caratteristico del sapiente sta nel suo distacco dalla realtà, ossia nel suo dubbio e nel suo astenersi dal dare l'assenso a ciò che il ragionamento e l'esperienza gli mostrano. Il sapiente si configura dunque come colui il quale è capace di sottrarsi all'arduo compito del giudizio. Questa negazione dell'assenso, che si realizza nell'epochè scettica, non è altro che la naturale controparte, sul piano soggettivo, della sfiducia nella realtà che si riscontra sul piano dell'oggetto. La dinamica che si sviluppa tra questi due poli non è altro che un solo ed unico movimento di progressivo distacco dal *verum*. Così se la realtà non ha alcun rapporto con il vero, questo diviene introvabile per il sapiente che, a sua volta, è costretto a rigettare la realtà di cui fa esperienza per potersi immunizzare, per così dire, rispetto alla possibilità concreta dell'errore. Pertanto, da un lato, ci troviamo davanti alla *crisi del potere della verità* e, dall'altro, alla *crisi del potere della ragione!*

Ma dove ha origine tale crisi? La risposta a questo interrogativo la possiamo trovare nel secondo e nel terzo libro dell'opera (per bocca di Alipio nel libro II²⁶ e nelle parole di Agostino stesso nel III²⁷), laddove l'autore ricostruisce – o tenta di ricostruire – la storia dell'Accademia, esattamente al fine di individuare le ragioni per cui sia sorto, nella scuola fondata da Platone, lo scetticismo; nell'*excursus* storico fatto da Alipio ci si sofferma per lo più soltanto sulla storia della Media e della Nuova Accademia per poter chiarire quale sia la posizione degli scettici²⁸. Al contrario, Agostino nel libro III prende le mosse proprio dalle origini dell'Accademia, vale a dire da Platone stesso:

«Platone ha ideato l'esistenza di due mondi: uno intelligibile nel quale sussiste la verità stessa, e questo sensibile che noi, com'è manifesto, percepiamo con la vista e il tatto; quello vero e questo simile al vero e prodotto come immagine di quello. Di conseguenza dal mondo intelligibile la verità si partecipa tersa e limpida, per così dire, nell'anima che

²⁶Agostino 1970: 77-83; PL 32: 924-926.

²⁷Ivi: 157-163; PL 32: 954-956.

²⁸La richiesta di procedere a tale ricostruzione storica è avanzata da Licenzio – giovane discepolo di Agostino che nel dialogo con i compagni e con il maestro sostiene le tesi degli accademici -: «non ti dispiaccia di espormi in breve, prima di pranzo, tutta la filosofia degli accademici affinché non me ne sfugga qualche elemento che venga in mio favore» (ivi: 77; PL 32: 924).

conosce se stessa (*et ideo de illa in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem*); al contrario, il mondo sensibile può generare nell'anima degli indotti non la scienza ma un'opinione. Ne conseguiva che può essere considerato soltanto verosimile tutto ciò che si compie in questa vita con l'esercizio delle virtù da lui definite civili, simili alle vere virtù che sono note soltanto a pochi sapienti (*aliam verarum virtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus*)» (Agostino 1970: 159; PL 32: 954);

i successori, prosegue Agostino, per un certo periodo continuarono a custodire e professare le dottrine del maestro e fondatore dell'Accademia, fino a quando Zenone – fondatore della *Stoà* – non fece il suo ingresso nella scuola fondata dall'Ateniense introducendovi il materialismo (ibid.; PL 32: 954-955) – caratteristico della fisica stoica -, ragion per cui gli fu preclusa la conoscenza dell'originaria dottrina platonica in quanto prima di accedere alla verità del platonismo avrebbe dovuto obliterare le altre dottrine che aveva appreso (ibid.). Alla base dello scetticismo accademico vi sarebbe allora il tentativo di preservare l'originaria dottrina platonica da possibili contaminazioni con il materialismo stoico introdotto da Zenone; oblio della verità, quindi, piuttosto che una autentica sfiducia nella ragione e nella realtà. Ad ogni modo, non bisognerebbe ignorare il fatto che anche nel platonismo originario sia latente una certa forma di scetticismo. Platone fa corrispondere al dualismo metafisico un dualismo gnoseologico: solo l'anima razionale può pervenire alla conoscenza del mondo intelligibile, mentre tutto ciò che si conosce per mezzo dei sensi del corpo è ingannevole in quanto relativo al mondo sensibile che non è in senso proprio, ma è solo copia imperfetta della realtà intelligibile (Platone 2020 [Fedone]: 109-115). Pertanto l'uomo potrà diventare sapiente solo nella vita futura, una volta che si sarà distaccato totalmente dalla dimensione corporea (ivi: 117); fintanto che vive la sua vita terrena all'uomo è preclusa la conoscenza della verità. Questa posizione verrà ripresa dai neoplatonici (Plotino 2017 [vol. I]: 51-83) e in particolare da Porfirio²⁹. Egli, nel *De regressu animae*, «non faceva che precisare e reinterpretare il pensiero di Platone alla luce della dottrina neoplatonica delle ipostasi divine» (Cipriani 1997: 116) giungendo così a concludere che, da un lato, solo a pochi uomini è concesso di pervenire alla conoscenza intellettuale di Dio e, dall'altro, che l'uomo non può giungere alla pienezza della sapienza in questa vita (fintanto che rimane legato al carcere tenebroso del corpo), ragion per cui la provvidenza di Dio avrebbe poi colmato, dopo la

²⁹Ritroviamo l'immagine platonica di sapienza soprattutto nel *De regressu animae*, trattato porfiriano sul ritorno dell'anima all'Uno, di cui ci sono rimasti solo pochi frammenti, la maggior parte dei quali – tra l'altro – ci sono pervenuti attraverso il libro X del *De civitate Dei* laddove Agostino ne cita alla lettera numerosi brani al fine di mettere in questione lo scetticismo del discepolo di Plotino circa l'*universalis via animae liberandae*. Cfr. Agostino 1990²: 703-771; PL 41: 286-316; Conti 2021: 15-43, in particolare pp. 27-41.

morte, quel vuoto di conoscenza e beatitudine (cfr. Cipriani 1997: 117)³⁰. Un'attenta lettura del testo agostiniano, in effetti, lascia trasparire a più riprese dei precisi riferimenti al più grande discepolo di Plotino (cfr. Cutino 1994 [*Recherches Augustiniennes*]; Cutino 1994 [*Orpheus*]; Pacioni 1995; Cipriani 1997); in particolare, essa emerge dalle posizioni che nel dialogo assume il giovane Licenzio³¹. Merita di essere rilevato soprattutto un passaggio del libro III ove Agostino accosta entrambe le forme dello scetticismo di derivazione platonica, ovvero quello porfiriano e quello accademico. Dopo aver osservato che, se l'uomo non potesse in alcun modo raggiungere la sapienza, «gli uomini sarebbero completamente distolti dal filosofare», decide di valutare quale tipo di “filosofi” potrebbero persuadere, attraverso il loro pensiero, a rinunciare alla ricerca della verità:

«Ci potrebbe essere qualcuno che dica: “Ascolta, amico, la filosofia non si identifica con la sapienza (*philosophia non ipsa sapientia*); ma è detta ricerca della sapienza (*sed studium sapientiae vocatur*). Se tu ti ci applicherai, non diverrai certamente sapiente nella vita terrena (*non quidem dum hic vivis sapiens eris*) poiché la sapienza è presso Dio e non può farsi incontro all'uomo (*est enim apud Deus sapientia, nec provenire homini potest*). Ma quando con tale studio ti sarai abbastanza esercitato e purificato, il tuo spirito facilmente godrà di essa dopo questa vita (*post hanc vitam*), cioè quando avrai cessato di essere uomo”» (Agostino 1970: 131; PL 32: 944)³².

Non è difficile cogliere la derivazione platonica della posizione illustrata qui da Agostino³³. Ben diverso da questo tipo di scetticismo risulta essere invece lo scetticismo proprio dell'Accademia media e nuova: «Un altro potrebbe dire: “Applicatevi, o mortali, alla filosofia. Se ne ha un grande vantaggio. Che cosa infatti è per l'uomo più preziosa della sapienza? Venite dunque per essere sapienti, ma senza conoscere la sapienza”» (ibid.). Tra le due forme di scetticismo, non c'è dubbio su quale possa essere la più tragicamente deleteria

³⁰Porfirio, *De regressu animae*, frammenti citati in Agostino 1990²: 751; PL 41: 307-308. Cfr. Platone 2017: 115-119; Cipriani 1997: 116.

³¹Agostino 1970: 39; PL 32: 910; ivi: 57; PL 32: 917. Cfr. Cipriani 1997: 119-120.

³²Abbiamo modificato leggermente la traduzione del Gentili. Questo passaggio del *Contra Academicos* è stato rilevato sia da Michele Cutino sia da Nello Cipriani: inspiegabilmente il primo, sebbene ne faccia menzione in una nota (*Scetticismo e anticristianesimo*, art. cit., p. 52, n. 26), non sembra ritenerlo particolarmente rilevante; il secondo, invece, vi vede una documentazione credibile per verificare l'ipotesi che Porfirio sia uno degli obiettivi polemici di Agostino (*Il rifiuto del pessimismo porfiriano*, art. cit., pp. 117-119).

³³Platone nel *Fedone* afferma: «Sembra che ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. [...] se non è possibile conoscere alcunché nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti; infatti, solamente allora l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo» (Platone 2017: 113-115).

per la ragione, per la vita dell'uomo³⁴. È contro lo scetticismo porfiriano – più sottile sotto il profilo teoretico e, di conseguenza, maggiormente insidioso – che il Tagastense è impegnato in un corpo a corpo decisivo. Così egli assume integralmente le istanze aporetiche implicite nella speculazione platonica nel tentativo di elaborare una nuova formulazione del problema del *verum*. Non è possibile, infatti, che il sapiente ignori la sapienza (Agostino 1970: 109; PL 32: 936) e la sapienza non può essere nulla (ibid.), ragion per cui essa non può che essere scienza della verità; adattandosi alla prospettiva accademica, Agostino afferma che si trova d'accordo con gli scettici nell'opinare che il sapiente conosca almeno la sapienza (ivi: 121; PL 32: 940), ma aggiunge:

«Soltanto che essi ammoniscono ad astenersi da ogni assenso. Affermano infatti soltanto l'opinabilità e negano completamente la scienza. Ma anche io ritengo di non avere scienza. Anche io dico di avere soltanto opinione su questo punto. Sono infatti stolto come loro, se non conoscono la sapienza. Ma io ritengo che c'è qualcosa a cui dare assenso. È la verità. E chiedo se essi sono di parere contrario su tale argomento e cioè se ritengono che alla verità non si deve dare assenso. Non lo diranno mai. Affermeranno soltanto che non si può raggiungere. E quindi mi trovano concorde su questo particolare aspetto: io e loro non riteniamo improbabile e perciò necessariamente riteniamo probabile che alla verità si deve associare assenso. Ma *chi ce la farà vedere? (quis eam demonstrabit?)*» (ibid., corsivo nostro; abbiamo modificato la traduzione del Gentili).

Qui comincia a delinearsi in maniera più chiara la questione epistemologica, se infatti il vero è – secondo la definizione data da Zenone e accolta dagli accademici e dallo stesso Agostino – «ciò che appare al soggetto in rappresentazione dell'oggetto in maniera tale da non apparire come rappresentazione di un altro oggetto», ossia, «è riconosciuto da caratteri che non può avere ciò che è falso» (ivi: 77; PL 32: 925), allora ne consegue necessariamente l'impossibilità di rinvenire tali tratti nella realtà esperibile. A fondamento della prospettiva accademica risulta esservi il dualismo metafisico di platonica memoria. Il problema degli accademici non è di non conoscere la verità o di non aderirvi, ma quello di non sapere come e dove trovarla e, di conseguenza, di non sapere neppure come potervi aderire. Ma qual è la causa di questo impedimento? Non v'è altra risposta se non che l'impossibilità di trovare la

³⁴Come ha giustamente osservato il Cipriani: «L'insania degli Accademici sta nella contraddittorietà del loro scetticismo, poiché da una parte invitano gli uomini alla sapienza e dall'altra negano che essi possano conoscere alcunché di certo e quindi neppure la sapienza. Lo scetticismo di Porfirio non è un'insania, perché non è contraddittorio, ma porta ugualmente all'insania chi lo ascolta, perché negando la possibilità di giungere alla sapienza in questa vita, finisce per allontanare ugualmente gli uomini dalla filosofia» (Cipriani 1997: 118-119. Cfr. Cutino 1994 [Orpheus]: 54s, 62, 64, 69s).

verità è dettata da una patologia implicita nell’impianto metafisico ed epistemologico proprio del platonismo: *est enim apud Deus sapientia, nec provenire homini potest*. La sapienza è qualità peculiare di Dio ma, come affermato da Platone nel *Simposio*, θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, «dio non si mescola all’uomo» (Platone 2017 [*Simposio*]: 178-179)³⁵. Parliamo di “patologia” perché, nel platonismo, il rapporto tra il divino e l’umano è aprioristicamente precluso in virtù di una necessaria condizione ontologica: l’incommensurabilità e la sproporzione che sussistono tra il mondo intelligibile ed il mondo sensibile. *Sapientia homini provenire non potest*, così come *nullus Deus miscetur homini*, perché la *sapientia-Deus* è tale proprio in virtù della sua purezza e della sua immutabilità, in una parola, della sua assolutezza (*ab-solutus*). La verità è tale proprio in quanto non condivide nulla con ciò che è falso, ma il mondo sensibile è immagine del mondo intelligibile, per cui non è vero in senso proprio: di conseguenza non si può dare alcun rapporto tra i due piani della realtà, sicché qualora si verificassero il *verum* perderebbe la sua essenza, smetterebbe di essere vero. La naturale conseguenza di questo principio è che *la verità non ha metodo*. La filosofia idealistica di Platone si rivela inefficace nel conferire all’uomo la felicità che anela e la sapienza che desidera conseguire proprio perché la *veritas* è incapace di farsi incontro all’uomo; come ha affermato il Madec: «I platonici hanno visto la Patria a cui si deve giungere e hanno aiutato Agostino a vederla a sua volta, ma essi non hanno conosciuto la Via che vi conduce» (Madec 1993: 41). Osservazione certamente vera ma, ciononostante, ancora soltanto parziale: certamente i platonici hanno avuto delle straordinarie intuizioni su Dio e, con altrettanta certezza, possiamo dire che non hanno saputo cogliere la via che a questo dio potesse condurli; ma tale deficienza metodologica non può essere imputata a loro stessi, quanto piuttosto a quella medesima forma del divino che essi scorsero. Il metodo dialettico-ascensivo – caratteristico della filosofia platonica –, infatti, si dimostra storicamente più che efficace nel condurre l’uomo alla cosiddetta “seconda navigazione” (Reale 1987: 26s), vale a dire alla speculazione metafisica e alla scoperta del mondo delle Idee; lo stesso Agostino dà testimonianza del valore della filosofia platonica laddove afferma:

«dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici, da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità che le tenebre della mia

³⁵Il principio platonico per cui non può esserci alcun contatto tra Dio e l’uomo costituisce l’asse intorno a cui ruota il confronto filosofico tra Agostino ed i “platonici” (Platone, Apuleio, Plotino e Porfirio) nei libri VIII-X del *De civitate Dei*: cfr. Agostino 1990²: 540-771; PL 41: 223-316. Si vedano anche gli illuminanti studi di Fidelibus 2022²: 271-307; Fidelibus 2006: 237-283; Fidelibus 2011: 121-139; cfr. Conti 2021: 12-14.

anima mi impedivano di contemplare, fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldissima prova, che sono» (Agostino 1965: 211; PL 32: 746-747).

Ma la *veritas* non può *provenire* all'uomo, perché qualunque rapporto con esso ne comprometterebbe la naturale, innata assolutezza³⁶.

«Gli accademici negano che si possa conoscere qualche cosa. E perché codesta vostra opinione? Ci ha indotto, rispondono, la definizione di Zenone. E, scusate, perché? Se è vera, conosce qualcosa di vero chi conosce almeno quella. Se poi è falsa, non avrebbe dovuto mettere in subbuglio uomini tanto coerenti. Ma vediamo cosa dice Zenone. Può essere rappresentato e ritenuto come certo l'oggetto che non abbia caratteri comuni col falso (*tale scilicet visum comprehendendi et percipi posse*³⁷, *quale cum falso non haberet signa communia*). E questo proprio, o platonico (*homo Platonice*), ti ha spinto a ritrarre con tutte le energie gli allievi dalla speranza di apprendere?» (ivi: 129; PL 32: 943).

Se certo è solo ciò che non ha alcun carattere in comune con il falso risulta impossibile, in virtù del dualismo metafisico platonico, fare esperienza del vero; Agostino, molto acutamente, individua il nucleo problematico della filosofia accademica e, opportunamente, osserva:

«Ma come non dovrebbe metterlo in subbuglio se non si dà il vero e se non si può ritenere con certezza se non ciò che è vero? (*Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale inveniri potest, et nisi quod tale est, percipi non potest?*) E se è così, si doveva dire che la sapienza non spetta all'uomo piuttosto che il sapiente non sa perché vive, non sa come vive, non sa se vive e infine anche, e nulla si può affermare di più perverso, di più maniaco e pazzesco, che il sapiente esiste e allo stesso tempo ignora la sapienza» (ivi: 131; PL 32: 943).

Da questi passaggi ci sembra che emerga chiaramente quella crisi del potere della verità e del potere della ragione che abbiamo segnalato all'inizio della nostra disamina dello scritto del Tagastense. La verità si rivela impotente in quanto non è in grado di assumere, rispetto

³⁶Cfr. Plotino 2017 [vol. II]: 546-556.

³⁷Sull'uso che Agostino fa in quest'opera dei termini gnoseologici *perceptio*, *visum*, *comprehensio*, si veda Catapano 2019: XXXVII-XLIII.

alla ragione, alcun valore che sia normativo per l'esercizio della ragione stessa; essa, cioè, è *priva di autorità*: non incide e non decide della ragione. Quest'ultima, dal canto suo, si trova così defraudata del suo scopo (conseguire la *scientia*), in quanto non può darsi un solido fondamento alla conoscenza se la Verità può essere soltanto ricercata ma mai trovata. Quale potere spetta alla *ratio* se essa non può conoscere la verità? Agostino mette in luce che è in ordine a questo problema prettamente gnoseologico, posto dalla tradizione accademica, che l'evento della conversione, l'accadere del cristianesimo si svela in tutta la sua ragionevolezza; nella parte finale del libro III del *Contra Academicos*, infatti, dopo aver confutato i due principi basilari della dottrina accademica³⁸ e aver ricostruito la storia dell'Accademia – allo scopo di individuare le autentiche ragioni dello scetticismo (ivi: 157-163; PL 32: 954-956) - Agostino afferma:

«Quindi attraverso molti secoli e molte controversie è stato, a mio avviso, configurato un comune insegnamento della filosofia verissima (*una verissima philosophiae disciplina*). Essa infatti non è filosofia del mondo sensibile, che le nostre sacre Scritture giustamente detestano, ma di un mondo sovrasensibile. Ma ad esso questa profonda speculazione non richiamerebbe le anime, accecate dalle multiformi tenebre dell'errore e rese dimentiche da un cumulo di scorie corporee, se il sommo Dio, per benevolenza verso gli uomini, non avesse abbassato e *calato l'autorità dell'intelligenza divina* all'umana sensibilità (*nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret*). Le anime, mosse non solo dal suo insegnamento ma anche dalle sue opere, sono potute tornare in sé e guardare alla patria anche senza bisogno di lunghe dispute (*cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent*)» (ivi: 165; PL 32: 956-957, corsivi nostri)³⁹.

³⁸Per la confutazione del primo principio (*nihil percipi potest*): Agostino 1970: 109-147; PL 32: 936-949. Per la confutazione del secondo principio (*nulla rei assentiendum*): ivi: 147-157; PL 32: 949-954. Cfr. Cipriani 2022²: 85-89; Catapano 2019: XLVIII-LIII.

³⁹Abbiamo leggermente modificato la traduzione originale del Gentili. Cfr. Agostino 1970: 315-317; PL 32: 1002. Sulla *verissima philosophiae disciplina* si veda: Catapano 2001: 156-172. Lo studioso italiano individua essenzialmente cinque diverse posizioni degli studiosi sulla questione: 1) alcuni identificano la *verissima philosophiae disciplina* con il *platonismo*, 2) altri con il *neoplatonismo*, 3) con il pensiero di *Plotino*, 4) con la *sapienza cristiana* o, infine, 5) con la dottrina del *Logos* divino. Cfr. 1) Van Fleteren 1973: 33-71; Cutino 1994 [Orpheus] 59; 2) Boyer 1920: 89 e 167; Theiler 1966: 160-251; Löhrer 1955: 63; Courcelle 1972: 653-659 (p. 654); Alvarez Turienzo 1986: 5-33 (pp. 16 e 31); 3) du Roy 1966: 116; Ferri 1998: 121-156 (p.126); 4) Holte 1962: 103-109; Madec 1962: 273-309 (p. 283); Cipriani 1997: 134-135; 5) Madec 1994: 163-166; Madec 1996: 19. Dal canto nostro, alla luce della documentazione che abbiamo addotto sinora, non possiamo non concordare con l'Holte, il Cipriani e, in parte, con il Madec.

In questo passaggio Agostino fa riferimento all'abbassamento (*declinaret*) della *divini intellectus auctoritatem* per indicare l'elemento caratteristico della *verissima philosophia*. Ora, in questo contesto il concetto di *auctoritas* va inteso nel suo significato etimologico: essa si configura, in prima istanza, come facoltà di *augere*, vale a dire di accrescere e di ampliare la conoscenza (Lütcke 1996: 498s). Nel contesto della logica l'autorità costituisce un fondamentale elemento metodologico: è in virtù dell'*auctoritas* della Verità che la ragione diviene a sua volta potente. Il potere della Verità, in altre parole, consiste nell'aver in sé il proprio metodo di conoscenza e nel comunicarlo all'uomo. Ma in che modo l'uomo può conoscere il metodo della Verità? Ecco la questione determinante: Agostino parla di un potere (*auctoritas* = soggetto) che agisce nella storia, sul piano propriamente umano, e che lascia tracce della sua presenza, del suo agire e della sua natura nell'insegnamento che trasmette (*praeceptis*) e nelle opere che porta a compimento (*factis*). "Tracce", ossia spiragli di esperibilità nel contesto storico ed esistenziale nel quale l'uomo vive; l'*auctoritas* si presenta perciò come categoria della relazione tra Dio e l'uomo: la possibilità di un incontro tra soggetti, ragion per cui la ricerca della verità viene sottratta alle rigide e sterili regole della dialettica per essere proiettata in un più ampio orizzonte di esperienza: la ricerca della verità si situa ora nell'ordine dell'*accadere*. Esplicativo di questo dato ci sembra il resoconto della sua recente esperienza che Agostino fornisce a Romaniano nel *Contra Academicos*:

«Essa – *scil.* la religione cristiana – mi attraeva senza che me ne avvedessi. Così fra perplessità, entusiasmi ed incertezze comincio a leggere l'apostolo Paolo. Costoro, pensavo, *non avrebbero potuto compiere opere tanto grandi e vivere come è evidente che erano vissuti se i loro scritti e le loro idee fossero stati contrari a un bene sì grande*» (Agostino 1970: 69-71; PL 32: 921-922, corsivo nostro. Cfr. *ivi*: 191; PL 32: 961).

È accaduto qualcosa nella storia in virtù del quale il *verum* diviene esperibile per la ragione umana senza rinunciare alla sua pienezza, al suo splendore, alla sua divinità. La dimensione dell'esperienza si rivela in tal modo costitutiva del potere stesso della *Veritas*. Nella sua concretezza essa rinnova l'attrattiva umana per il vero e Cristo, in questo contesto, incarna precisamente il potere divino di rendersi oggetto di esperienza umana: il metodo *della* Verità.

Agli accademici che, per salvaguardare la loro immagine del sapiente da ogni possibile contaminazione con l'errore, sono pronti a sacrificarvi la ragione e la verità stessa, finendo così per squalificare la ricerca razionale privandola del suo senso, Agostino contrappone l'*auctoritas* di Cristo – storicamente rintracciabile ed esperibile – che dischiude una nuova

possibilità per la ragione collocandola entro un diverso contesto di ricerca, nel quale essa trova legittimità al cospetto della Verità in virtù dell'azione di un altro Soggetto. L'autorità non nega alla ragione il suo diritto, anzi lo legittima fino in fondo e, addirittura, lo estende (Lütcke 1996: 501-504; Fidelibus 2017: 336): *auctoritas* dice di una «legge di incremento e di fondazione» (von Balthasar 2018: 92) della competenza della *ratio* al cospetto della realtà. Più avanti (20, 43) troviamo la seconda occorrenza del termine *auctoritas*, in quella che è stata definita – a ragione – la «dichiarazione programmatica» (Cipriani 2022²: 90) di Agostino:

«Tutti sanno che noi siamo stimolati (*impelli*) alla conoscenza dal duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ritengo dunque come certo definitivamente di non dovermi allontanare dall'autorità di Cristo (*Christi auctoritate*) perché non ne trovo una più valida (*non enim reperio valentiozem*). Riguardo poi a ciò che si deve raggiungere con un ragionamento approfondito – ormai infatti mi sento talmente preso che desidero con impazienza apprendere il vero non solo con la fede ma anche con l'intelligenza -, per il momento ho fiducia di trovarlo nei platonici, purché non sia incompatibile con i nostri testi sacri» (Agostino 1970: 165-167; PL 32: 957).

Auctoritas dice, in questa circostanza, altresì la facoltà della *Veritas* di spingere l'uomo a conoscere: *auctoritas* e *ratio* sono i due motori della conoscenza, non appena gli strumenti del conoscere. L'uomo non conosce la verità in virtù dell'autorità o in virtù della ragione, bensì *attraverso* l'*auctoritas* e la *ratio*. Il problema gnoseologico trova così una nuova, realistica impostazione in virtù della *Christi auctoritate*; l'adesione ad essa non è dettata da esigenze di tipo religioso o morale, quanto piuttosto da una fedeltà alla ragione che, nel suo esercizio, non può trovare soddisfazione in un'arbitraria autoreferenzialità, ma esige di penetrare nell'intima essenza della verità tramite il metodo che la Verità stessa ha cura di offrire (cfr. Fidelibus 2017: 336).

II.2 *De beata vita: il potere rispetto al problema etico del summum bonum*

Nel *De beata vita*⁴⁰ viene affrontato il problema del sommo bene, questione che impone la stessa natura dell'uomo, giacché l'essere umano è cosciente del suo strutturale ed originario desiderio di felicità (Agostino 1970: 199; PL 32: 964). Allora, se nella logica il problema

⁴⁰Un'analisi approfondita del breve testo agostiniano si trova in Pizzolato 1987: 31-112. Cfr. Cipriani 2022²: 95-101; Catapano 2019: LVI-LX; Gentili 1970: 171-176; Holte 1962: *passim*; Mandouze 1968: *passim*; Doignon 1995: 309-314; Doignon 1995: 324-328; Fidelibus 2017: 342-345.

risiedeva nell'esigenza di verificare la possibilità di conoscere la Verità e di stabilire i criteri e le condizioni della conoscenza, sul piano etico il problema si configura come una questione di *soddisfazione*: si tratta, cioè, di stabilire qual è il bene che sia in grado di soddisfare il naturale desiderio umano di felicità e, insieme, di identificare le condizioni della godibilità di questo medesimo bene. La felicità, quindi, non è tanto una condizione da raggiungere per via moralistico-ascetica, quanto piuttosto il compimento di un dinamismo che sorge dall'intima struttura ontologica dell'essere umano (ivi: 197; PL 32: 964); ma qual è il bene che, possedendolo, è in grado di saziare il desiderio dell'uomo? Non potrà che essere un bene che *semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet* (ivi 200; PL 32: 965); infatti, se così non fosse, il desiderio dell'uomo sarebbe sempre esposto al ricatto della contingenza (ibid.). Di conseguenza: *qui habet Deum, beatus est* (ibid.). Ma cosa vuol dire possedere Dio, e come si può possederLo? Questo è il vero problema! In questo punto la problematica del *Contra Academicos* viene a confluire nel *De beata vita* (cfr. Pizzolato 1987: 85; Cipriani 2022²: 97): si presenta anche sul piano etico l'esigenza di un *metodo* adeguato al godimento del bene. Ora, dal momento che ogni «uomo che non ha ciò che desidera è infelice» (Agostino 1970: 200; PL 32: 965), il problema etico trova la sua adeguata formulazione non nella dicotomia assiologica di vizio e virtù, ma nella distinzione tra due categorie capaci di descrivere la condizione dell'uomo rispetto al bene cui naturalmente tende: Agostino denomina tali condizioni *egestas* e *plenitudo* (ivi: 213-227; PL 32: 970-975). La prima (indigenza) non è che la privazione del bene, ossia la mancata soddisfazione del desiderio; la seconda (pienezza) costituisce, invece, il totale appagamento della *vis appetitiva* dell'uomo per il bene; alla luce di questa distinzione, emerge il vero nucleo problematico della questione etica: il desiderio esige di essere misurato in base alle effettive condizioni di possibilità della sua soddisfazione. Agostino, infatti, osserva:

«nessuno dubita che è infelice chi è indigente. Non costituisce ovviamente difficoltà la soggezione anche degli uomini saggi ai bisogni materiali. [...] Per quanto riguarda i beni indispensabili alla vita fisica, il sapiente li userà se ci sono e, se non ci saranno, non si lascerà abbattere dalla loro scarsità. [...] Dunque eviterà la morte e la privazione quanto è possibile e conveniente per non diventare, in caso contrario, infelice non a causa di simile contingenza ma per non averlo voluto, potendolo. Sarebbe segno manifesto di stoltezza. Chi non le evita sarà dunque infelice a causa della sua stoltezza e non per la soggezione ai mali sensibili» (ivi: 215-217; PL 32: 971).

I molteplici “beni” non costituiscono condizione sufficiente del conseguimento della felicità in ragione della loro strutturale sproporzione rispetto alla domanda di bene di cui l’uomo è portatore; così la condizione di indigenza non è determinata dalla mera assenza di beni, quanto piuttosto da un errato orientamento della volontà, ossia è da attribuire alla disposizione della volontà rispetto all’oggetto della tensione appetitiva; in questa prospettiva,

«Come può essere infelice colui a cui nulla avviene contro il proprio desiderio, perché non desidera ciò che vede di non poter ottenere? Ha infatti il desiderio di beni assai più sicuri, che in alcun modo gli possono essere tolti: tutto ciò che fa, lo fa secondo i dettami della virtù e della divina legge della sapienza» (ivi: 217; PL 32: 971-972).

Si tratta, cioè, di porre una misura (*modus*) al desiderio. Questa *modestia* (ivi: 225; PL 32: 975), tuttavia, non andrebbe intesa moralisticamente quale norma e limite da imporre alla propria *vis appetitiva*, indica anzi l’esigenza – per la volontà dell’uomo – di trovare la norma del suo esercizio nell’oggetto verso cui è originariamente protesa; ora «la misura dell’anima è la sapienza. Infatti non si può negare che è contraria alla stoltezza, che la stoltezza è indigenza e che alla indigenza è contraria la pienezza. Perciò la sapienza è pienezza e la pienezza consiste nella misura. Pertanto la misura per lo spirito consiste nella sapienza» (ibid.). È in questo contesto che la *Christi auctoritate* torna a presentarsi agli occhi di Agostino come un fattore che, più che rappresentare un’obiezione alle esigenze della *ratio* – nella sua flessione volitiva – ovvero un limite all’esercizio della volontà umana, costituisce un’imprevista possibilità di soddisfazione. Cos’è infatti la sapienza? *Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam: et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est* (ivi: 226; PL 32: 975)⁴¹; in quanto Sapienza-Verità, Cristo costituisce il termine ultimo del moto della volontà umana e rappresenta, altresì, il metodo disposto dal Padre per pervenire al godimento della Sapienza (*plenitudo*). La Verità è misura della realtà, ma il Padre è misura della Verità: *Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui* (ivi: 226; PL 32: 976)⁴². La felicità, allora, non sarà un qualcosa da conquistare, ma piuttosto un bene da ricevere, non una misura da imporre alla realtà (e al proprio desiderio), bensì un lasciarsi misurare dal Bene cui si aspira. Nella scoperta del valore metodologico ed epistemico di

⁴¹«Accogliamo anche dall’autorità divina che il Figlio di Dio è la Sapienza stessa di Dio: e il Figlio di Dio è certamente Dio. Chiunque è felice, dunque, ha Dio» (traduzione nostra).

⁴²«Chiunque pervenga alla Misura Suprema attraverso la Verità è felice. Questo è avere Dio nell’animo, questo è godere di Lui» (traduzione nostra).

Cristo al cospetto del problema etico ereditato dalla tradizione antica, Agostino sorprende un'opportunità di legittimazione e riabilitazione della *ratio-voluntas* dell'uomo al cospetto del Bene: la possibilità di godere di Dio è rimessa alla misura della pienezza (Cristo) quale via al *Summum Modum*; in ragione di questa *dispensatio* (come Agostino la chiamerà dopo qualche tempo⁴³) l'uomo si scopre oggetto d'amore. Così la felicità si identifica con il riconoscimento di una relazione di paternità sotto la cui *auctoritas* si dipana l'esistenza umana (Fidelibus 2017: 344). Il potere viene così a configurarsi come facoltà di portare a soddisfazione l'intima tensione per il bene che caratterizza la natura umana; *Christi auctoritate* dice precisamente questo sbilanciamento, questo protendersi del divino sull'uomo in favore della sua soddisfazione:

«Una certa esortazione, che opera in noi per farci ricordare di Dio, cercarlo e, vinta ogni resistenza, averne sete, ci proviene dalla stessa fonte della verità. Quel sole misterioso diffonde tale raggio sulla nostra vista interiore. Suo è il vero che pensiamo anche quando ci affanniamo a volgerci audacemente verso di lui e contemplarlo nella sua pienezza con occhi non ancora del tutto guariti o appena aperti. Quel sole ci si rivela come non altro da Dio, Essere perfetto che nessuna imperfezione diminuisce. Infatti in lui tutto è assolutamente perfetto e nello stesso tempo è il Dio onnipotente. [...] Questo è dunque il pieno appagamento dello spirito, questa è la felicità: conoscere con vivo sentimento religioso da chi l'uomo è indirizzato alla verità, da quale verità è beatificato e mediante quale principio si ricongiunge alla misura suprema» (Agostino 1970: 227-229; PL 32: 976)⁴⁴.

Dal punto di vista metodologico Agostino si pone in netta controtendenza rispetto alla posizione assunta dai filosofi antichi dinanzi alla questione etica; costoro, infatti, ponevano il problema del bene in termini puramente assiologici, secondo una logica di *amore per il potere* (della volontà): il bene è qualcosa di cui l'uomo può impossessarsi e disporre attraverso un rigido programma moralistico-ascetico⁴⁵. Nella *divina auctoritas* di Cristo, invece, Agostino sorprende all'opera un *logos* completamente diverso, per il quale i termini della questione sono radicalmente invertiti: ora è il *potere dell'amore* ad assumere valore normativo, forte della sua capacità di attrattiva. In questo potere Agostino individua – sulla base della sua

⁴³L'espressione la troviamo, precisamente, nel *De vera religione* (390), laddove Agostino affronta il tema dell'economia salvifica: Agostino 1995: 78; PL 34: 142.

⁴⁴Cfr. Cipriani 2022²: 100.

⁴⁵Non a caso nella dedica dell'opera al neoplatonico cristiano Manlio Teodoro, Agostino pone l'accento sul pericolo che rappresenta, per i filosofi, l'"alto monte" della superbia (Agostino 1970: 189; PL 32: 960-961).

personale esperienza – la fonte ed il compimento del suo desiderio di Bene: felicità è il compimento della sete umana di pienezza nell'ordine di un rapporto vivo, carnale, con il Bene. Cristo entra così a pieno titolo nella problematica filosofica del sommo bene – senza ridursi ad un'ingerenza religiosa in campo teoretico-filosofico – proprio in virtù del fatto che in Lui l'uomo sperimenta continuamente la possibilità reale di questa relazione di paternità: «Non si tratta solo di “godere di Dio” ma di sperimentarlo nell'ordine della paternità sua propria: è indicata qui una statura della ragione (e del “potere” ad essa conferito) che oltrepassa trasgressivamente quella raggiunta dal genio greco-platonico», giacché in Agostino il potere della *ratio* sta «sotto il segno dell'*ordo amoris*» (Fidelibus 2017: 344).

II.3 *De ordine: il potere nell'orizzonte (meta)fisico*

Nel *De ordine*⁴⁶ Agostino affronta il più arduo dei problemi metafisici, ossia quello concernente la «legge propria di ciascun essere» e «l'ordine dell'universo con cui il mondo è tenuto in essere e governato» (Agostino 1970: 255; PL 32: 977). Si tratta di tentare di comprendere «come avvenga che Dio si prenda cura degli uomini e che proprio nelle cose umane sia così tanto diffusa la perversione (*perversitas*), che sembra impossibile attribuire non solo al governo di Dio ma anche a quello di uno schiavo al quale si dia tanto potere (*si ei tanta potestas daretur*)» (Agostino 1970: 255; PL 32: 977)⁴⁷. La questione del potere (*potestas*) assume immediatamente una configurazione problematica: dinanzi alla constatazione della contraddizione tra il governo divino del cosmo, la Provvidenza e la *perversitas in humanis rebus* (ibid.; PL 32: 978), la ragione si trova davanti ad un bivio, per cui «o la divina provvidenza non può giungere alle ultime ed infime manifestazioni dell'essere», ovvero «tutti i mali dipendono dal volere di Dio» (ivi: 255; PL 32: 978). Entrambe le alternative sono blasfeme, ragion per cui un pensiero che non voglia divenire empio – *non immemor pietatis* – (ibid.; PL 32: 979), non potrà che ritenere «o che le cose del mondo non possano essere governate da Dio o che siano da Lui trascurate e disdegnate piuttosto che da Lui governate per cui diventi comprensibile e incolpevole ogni possibile lamentela contro Dio» (ivi: 255-257; PL 32: 979). Davanti all'interrogativo sull'*ordo rerum* la ragione fa esperienza d'un'acuta crisi che si manifesta in un dualismo apparentemente

⁴⁶Per un'introduzione all'opera si vedano: Gentili 1970: 233-244; Catapano 2019: LXI-LXXI; Pacioni 1996; Doignon 1987: 113-150; Cipriani 2022: 103-117. Per un approccio a questioni particolari che, in questa sede, non ci è possibile affrontare dettagliatamente: Pépin 1956: 179-224; Solignac 1957: 446-465; Holte 1962: 321-327, 363-364; Mandouze 1968: *passim*; Madec 1970: 179-186; Doignon 1978: 71-86; Doignon 1979: 230-244; Hübner 1987: 23-48; Pizzani 1994: 81-98; Ripanti 1994: 99-107; Sciuto 1994: 109-122; Bettetini 1994: 123-136; Pacioni 1994: 137-148; Pacioni 1995: 86-98.

⁴⁷Abbiamo modificato leggermente la traduzione del Gentili.

necessario: o Dio è responsabile del male, oppure non è responsabile dell'essere. «Ma chi è tanto cieco di mente da dubitare di attribuire alla potenza e alla provvidenza divina qualsiasi razionalità nel movimento dei corpi che è fuori del potere e della volontà dell'uomo?» (ivi: 257; PL 32: 979); se così non fosse – vale a dire, se l'*ordo rerum* non fosse il frutto del potere e della Provvidenza divina – si dovrebbe ammettere che

«(1) o le membra di animali piccolissimi sono strutturate dal caso in dimensioni tanto proporzionate ed esatte; (2) oppure, se si nega la casualità, confessare che deriva da un principio razionale; (3) oppure ancora, in nome di una natura universale (*per universam naturam*) – a causa di alcune frivolezze di una vana opinione –, oseremo sottrarre al segretissimo arbitrio della Maestà ciò che ammiriamo ordinato in tutte le singole cose senza l'intervento di alcuna arte umana» (ibid.).

In rapida successione Agostino menziona la dottrina casualistica degli atomisti (Democrito-Epicuro), la dottrina del *logos* immanente al mondo di ascendenza stoica e, infine, la dottrina plotiniana dell'*Anima mundi* o Natura universale⁴⁸. Ora, la dottrina atomistica risulta essere contraria alla ragione in quanto attribuisce tutto al caso negando l'ordine delle cause (Agostino 1970: 267; PL 32: 983); il determinismo stoico, invece, porta ad affermare, empicamente, che il bene e il male sono coeterni nell'ordine stabilito dal *logos: et bona et mala in ordine sunt* (Agostino 1970: 273; PL 32: 985), sicché il male finisce per essere il frutto dell'opera divina. Non rimane, di conseguenza, che la posizione di Plotino. Tale dottrina è stata sinteticamente esposta da Agostino attraverso le parole di Licenzio:

«Dio non ama il male proprio perché non appartiene all'ordine che Dio ama il male. E per questo egli ama molto l'ordine, poiché per esso non ama il male. Ma se Dio non ama il male, com'è possibile che il male rientri nell'ordine? Perché per il male l'ordine è appunto che esso non sia amato da Dio. E ti sembra di poco conto un ordine per il quale Dio ama il bene e non ama il male? Quindi il male che Dio non ama non è fuori dell'ordine che Dio ama. Infatti egli ama l'ordine e l'ama proprio amando il bene e non amando il male. E questo proviene da un grande ordine e da una divina disposizione. E poiché quest'ordine e questa disposizione garantiscono, a motivo di tale distinzione, l'armonia dell'universo, ne consegue la necessità dell'esistenza del male (*Qui ordo atque*

⁴⁸Il primo studioso ad aver identificato questa ascendenza plotiniana è stato il Pacioni, il quale con abbondante documentazione, ha saputo mostrare come l'espressione *per universam naturam* adoperata da Agostino si riferisca all'idea di *anima mundi* di plotiniana memoria: cfr. Plotino 2017 [vol. I]: 257-258; cfr. anche Pacioni 1994: 137-144; Pacioni 1996: 86-98; Cipriani 2022²: 103-104.

dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam necesse sit). Così in certo senso l'armonia dell'universo è manifestata dai contrari come d'antitesi» (Agostino 1970: 273-275; PL 32: 986).

Il male viene in tal modo a configurarsi come una necessità interna all'ordine divino (Sciuto 1994: 113), giacché risulta essere utilitaristicamente funzionale all'esaltazione estetica dell'*ordo rerum*, inteso quale giusta distinzione del bene dal male: quest'ultimo è un carattere essenziale dell'ordine in quanto lo definisce, gli conferisce la sua peculiare natura ed il suo senso (ivi: 112s; Ripanti 1994: 101s). In tal modo la libertà, ossia la categoria della possibilità, viene *ipso facto* estromessa dall'orizzonte dell'essere; a questa prospettiva deterministica Agostino si oppone fermamente, affermando che il male non è nato nell'ordine divino, bensì vi è stato incluso da Dio secondo giustizia in un secondo momento (Agostino 1970: 323; PL 32: 1005): «Non penso che nulla possa avvenire fuori dall'ordine di Dio, dato che il male stesso, che ha avuto origine, in nessun modo può essere sorto dall'ordine di Dio; ma la sua giustizia non ha lasciato che restasse disordinato e lo ha obbligato a rientrare nell'ordine che gli spettava» (ivi: 325; PL 32: 1005, traduzione nostra).

Con ciò Agostino avanza un'ipotesi del tutto nuova, inaudita dalla filosofia antica, secondo la quale l'ordine conferito all'essere da Dio sarebbe stato turbato da un atto libero, contrario all'*ordo*; tale disordine non ha macchiato la perfezione di Dio che, essendo giusto, ha ricondotto l'uomo entro l'ordine attraverso la punizione del peccato (cfr. Cipriani 2022²: 110).

Alla luce di questa nuova ipotesi, l'ex retore sposta l'attenzione dalla *potestas* divina a quella umana poiché il fatto che l'ordine sia stato turbato da un atto dell'uomo implica che anche l'uomo sia detentore di un particolare potere sull'essere: la libertà. È secondo questa *potestas* che si decide il rapporto tra l'uomo e l'*ordo rerum*: si tratta della dinamica tra due libertà, ossia tra due forme di *potestas* (divina e umana). Da ciò scaturisce un grande problema, vale a dire la necessità di rinvenire un adeguato metodo o norma (*disciplina*) cui attenersi al fine di vivere conformemente all'*ordo rerum*. *Haec autem disciplina ipsa Dei lex est quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo, et vivendo custodiunt diligentius* (Agostino 1970: 326; PL 32: 1006): il metodo è la legge stessa di Dio, cui l'uomo può aderire in vista del suo bene. Ed è proprio secondo questa *lex divina* che l'uomo deve imparare ad esercitare il suo potere; coloro che si applicano a tale *disciplina*, afferma il Tagastense, *suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit. Ita serviant ut eis dominari pudeat, ita dominantur ut eis servire delectet* (ibid.). Così come

sul piano cosmologico vi è una gerarchia di rapporti, anche nel contesto delle relazioni umane ad alcuni è *dato* (*data fuerit*) potere su altri. Questo significa che il potere presuppone un rapporto: esso non è condizione delle relazioni, viceversa, condizione trascendentale del potere è la relazione entro cui la *potestas* si trova legittimata e dove, di conseguenza, può essere esercitata. L'uso del verbo *pudeat* suggerisce, inoltre, che l'esercizio di tale potere – secondo la *disciplina-ipsa Dei lex* – non sia tale da trasformarsi in presunzione di possesso ma che, anzi, per poter essere libero esiga un rispetto, un certo pudore dinanzi alla libertà dell'altro. Per questo il potere, nell'ordine dell'*ipsa Dei lex* è diletto nel servire (*ut eis servire delectet*). Non si tratta, appena, di “fare del bene” o di essere generosi nei confronti degli uomini, al contrario, il servizio rappresenta l'atto per mezzo del quale l'uomo scopre il suo potere, ossia la possibilità che gli è offerta dal Creatore di partecipare alla cura dell'ordine. Il segno più evidente della *potestas divina*, infatti, sta nell'esistenza della libertà (*potestas*) dell'uomo; così si riconosce il vero potere dell'uomo dal fatto che anch'egli è in grado di riconoscere e rispettare la libertà dell'altro. Nell'evidenziare questo connotato della *potestas* umana, a nostro avviso, Agostino riesce bene a mettere in luce la logica dell'ordine: vi è un amore in virtù del quale tutto è retto e governato (*ordo amoris*). Secondo questo *logos* l'essere è dato ed ordinato da Dio, tanto è vero che *Ordo est quem si tenuerimus, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum* (ivi: 282; PL 32: 990). Ma aderire all'ordine non è cosa facile, giacché *homo sibi ipse est incognitus* (ivi: 256; PL 32: 979): egli non ha coscienza di sé, del proprio potere, in quanto «sebbene gli uomini s'impegnino a trattare il tutto secondo ragione anche nell'ambito delle cose illusorie, ignorano del tutto, salvo pochissimi, la natura e le proprietà della ragione» (ivi: 335; PL 32: 1009, abbiamo modificato la traduzione originale del Gentili. Cfr. ivi: 257; PL 32: 979). Nel dramma che rappresenta la relazione tra libertà, allora, è in questione addirittura lo statuto critico della ragione dinanzi all'interrogativo metafisico!

Ma come può essere superata quest'*impasse*? Solo «l'*auctoritas*», sostiene Agostino,

«può aprire la porta a tutti coloro che aspirano ad apprendere quali siano i beni grandi e misteriosi. Chi varca questa porta, osserva senza esitazione i precetti di una vita perfetta. Quando, grazie ad essi, sarà diventato docile, imparerà infine di quanta ragione fossero dotate quelle cose che ha conseguito prima dell'uso della ragione; che cos'è la stessa ragione che egli ormai, dopo aver vissuto nella culla dell'*auctoritas*, con costanza e capacità segue e intende» (ivi: 329; PL 32: 1007).

Si rende allora necessario un approfondimento della natura dell'*auctoritas* al fine di riscoprire il potere della *ratio*. L'autorità è divisa in divina ed umana (ibid.) ma, afferma Agostino, «vera, salda, somma è quella divina» (ibid., abbiamo modificato la traduzione del Gentili) che è possibile riconoscere in virtù dei segni peculiari che la caratterizzano:

Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum iubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parvi pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementia et praeceptione naturam (ivi: 331; PL 32: 1008).

L'autorità divina trascende ogni umana facoltà e, soprattutto, mostra all'uomo (*ostendit*) quanto si sia "abbassata" a suo beneficio (*se propter ipsum depresserit*) al fine di restituirlo alla dignità dell'intelletto (*ad intellectum iubet evolare*); in tal modo l'*auctoritas* divina dimostra altresì la vera natura del suo potere (*quanta hic possit*), in vista di quale scopo lo eserciti (*et cur haec faciat*) e quanto poco stimi quel medesimo potere (*et quam parvi pendat*)⁴⁹, quanto poco, cioè, ne sia determinato: in altre parole, Dio è libero dal potere che ha sul mondo. Nell'ultimo passaggio del brano, infine, Agostino pone l'accento sulla corrispondenza tra tre peculiari segni e tre specifiche qualità o attributi dell'*auctoritas*. È *conveniente* (*oportet*) che Egli istruisca (*doceat*) l'uomo: 1) circa il Suo potere attraverso le opere che compie (*et factis potestatem suam*); 2) sulla Sua clemenza attraverso l'umiltà (*et humilitate clementia*) e 3) sulla Sua natura tramite la parola autorevole (*et praeceptione naturam*). In questa triplice corrispondenza ci sembra che Agostino porti a conclusione il ragionamento avviato poco prima a partire dalla *ipsa Dei lex*. Infatti, stando alle sue parole, il potere divino si manifesta nelle opere che Dio compie (creazione), vale a dire nell'istituzione dell'*ordo rerum* nel quale l'uomo è posto come soggetto libero: l'uomo è il "fatto" che manifesta il potere divino. Analogamente, l'*humilitas* manifesta la *clementia* propria dell'autorità divina, sicché non può darsi vero potere senza che ad esso corrisponda

⁴⁹Non è facile tradurre questa espressione in lingua italiana lasciandone intatto il significato teoretico. Il Gentili traduce: «e il dominio che su esso [scil. sul mondo] esercita» (Agostino 1970: 331), ma non vi è corrispondenza semantica rispetto all'originale latino; il Catapano, invece, propone una traduzione più letterale: «e quanto poco le stimi [scil. le Sue opere]» (Agostino 2019: 409). Riteniamo che entrambe le soluzioni proposte dai traduttori italiani siano inadeguate nella misura in cui non riescono a restituire all'espressione il suo spessore speculativo. Ci sembra, infatti, che Agostino voglia evidenziare la libertà con cui l'*auctoritas divina* esercita il suo potere: Egli "stima" come poca cosa la sua potenza in ragione del fatto che non è determinato da essa. Il rapporto tra il divino e l'umano, cioè, non è regolato secondo la logica del dominio, bensì da una relazione che conferisce potere ai soggetti che la costituiscono.

un'apertura verso l'altro soggetto: l'*auctoritas* divina, quindi, è esercitata secondo una logica ricettiva e non impositiva. Infine, la natura divina dell'autorità si rivela nella sua capacità normativa (*praeceptio*).

Ora, *auctoritas* e *potestas*, vale a dire le due forme giuridiche del potere, sono primariamente di competenza di Dio, in quanto Egli è il Creatore dell'essere e il Padre dell'uomo; tuttavia, tale potere non si esaurisce nell'evidenziare la superiorità ontologica del divino rispetto all'umano, ma ha il suo carattere peculiare nell'essere esercitato in favore della creatura: esso assume la sua forma specifica nell'amore. Un amore che, però, non è un astratto concetto etico, anzi esso costituisce la più intima essenza del potere in quanto fondamento dell'ordine: è una categoria dell'essere. Il potere, per mezzo del quale Dio ha creato ed ordinato il cosmo, trova la sua legittimità nell'amore che ne costituisce la norma e la misura; pertanto la *potestas* divina si concretizza in un atto d'amore il cui destinatario (e beneficiario) è l'uomo. Per questo l'essere è retto secondo l'*ordo amoris*: esso è *dato*, è posto in virtù di un potere la cui intima natura è l'amore. Per analogia (*analogia entis*), l'uomo trova il suo compimento nel beneficiare di tale ordinamento, di qui il valore metodologico dell'ordine. Il potere divino, incarnandosi in una *auctoritas* – vale a dire in una persona, in un soggetto giuridico deputato ad esercitare concretamente il potere come *potestas*⁵⁰ – si rende oggetto di esperienza e si offre all'uomo come via-metodo di adesione all'*ordo amoris*. Non a caso Agostino parla di due forme di *auctoritas*: essa è divina ed umana. Certamente solo quella divina è assolutamente affidabile e benefica, ma ciò non toglie che vi sia un potere del tutto umano. Questo, *plerumque fallit* (Agostino 1970: 330; PL 32: 1008), ma ciononostante *in eis tamen iure videtur excellere* (ibid.): essa è giuridicamente istituita secondo l'ordine dell'essere, ragion per cui è secondo l'*auctoritas* divina che all'uomo è dato un potere che sia suo. Questa *auctoritas humana* è certamente inferiore a quella divina – ed è ad essa giuridicamente e metafisicamente ordinata – ma non per questo meno libera. In ciò sta il carattere oblativo del potere, dal quale è possibile altresì comprendere il concetto di *auctoritas* come facoltà di *augere*: l'esercizio del potere è ordinato all'accrescimento del bene di un altro soggetto. Agostino, in tal modo, restituisce all'Essere tutta la sua dignità di Bene, in quanto riconosce che l'*ordo rerum* non è determinato da una distinzione etica (bene-male), quanto piuttosto da una distinzione giuridica (*auctoritas* divina-*auctoritas* umana), in forza della

⁵⁰La distinzione giuridica tra *auctoritas* e *potestas* risale al diritto romano di età classica: in maniera inevitabilmente schematica possiamo dire che, mentre l'*auctoritas* è potere in actu exercito, cioè il potere (proprio di un soggetto) di istituire il diritto, la *potestas* rappresenta piuttosto il potere decisionale; in questa sede non possiamo soffermarci ulteriormente su questo aspetto – che richiederebbe un'indagine apposita –, pertanto ci limitiamo a rimandare il lettore ad alcuni studi sull'argomento: Teja 1996: 73-82; Sordi 2000: passim; Fanizza 2004: 45-75; Valvo 2017: 77-86.

quale l'uomo e Dio sono in relazione tra loro in qualità di soggetti. L'*ordo amoris* è tale per cui esso può sussistere solo in virtù del rapporto tra queste due libertà incarnate dalla duplice flessione (*divina-humana*) dell'*auctoritas*: la *Christi auctoritate* – soggetto implicito del discorso agostiniano sull'*auctoritas divina* (cfr. Pacioni 1995: 108-109; Fidelibus 2017: 347-349; Cipriani 2022²: 112-113) – costituisce il punto sintetico di questo incontro e di questa dinamica⁵¹.

III. Sintesi e prospettive

Agostino ridiscute l'impianto tripartito della filosofia classica alla luce della sorprendente scoperta della *Christi auctoritate*:

In merito al problema logico, egli riprende la posizione scettica – nella sua duplice declinazione: accademica e porfiriana – e, assumendone il nucleo problematico, scopre in Cristo la sconvolgente possibilità di una Verità che si fa incontro all'uomo, superando l'incolmabile cesura, aprioristicamente assunta come normativa e necessaria dalla tradizione platonica (*nullus Deus miscetur homini*) – che separa ontologicamente Dio dall'uomo. In tal modo il Tagastense fa emergere un dato estremamente interessante: il problema della filosofia antica sta nell'aver concepito la Verità come una realtà costitutivamente priva di metodo, anzi, come una realtà il cui tratto peculiare è proprio questa strutturale mancanza di metodo. Una Verità così concepita, tuttavia, rimane inevitabilmente distante dall'uomo, giacché aprioristicamente si sottrae ad un'autentica possibilità di conoscenza. L'Intelletto divino (Cristo), invece, entra a pieno titolo nel cuore del problema gnoseologico – senza costituire un'ingerenza religiosa – proprio in virtù del fatto che è dotato di una sua propria autorità (*Christi auctoritate*), un potere che detiene in virtù della sua natura: Egli è il metodo (via) della Verità. Nell'autorità della Verità, dunque, la ragione viene ad essere riabilitata, per così dire, alla ricerca filosofica. Nello stesso tempo, nell'*auctoritas* della Verità, Agostino scopre che il vero potere della ragione non sta nella sua capacità dialettico-ascensiva, quanto piuttosto nella sua capacità di ricevere dalla Verità il metodo da seguire per pervenire alla *scientia*.

Sul piano etico il problema è costituito dall'interrogativo intorno alla reale possibilità, per l'uomo, di godere del Bene, cioè di essere felice. Il filosofo nordafricano, capitalizzando quanto acquisito per via logica nel *Contra Academicos*, mette in luce come la felicità non sia

⁵¹«L'*attrazione* del Padre non viola, dunque, la libertà perché opera attraverso l'amore. Ora l'amore, muovendo dal di dentro, secondo la natura stessa della volontà, non si oppone ma s'identifica con la libertà. È libero solo chi agisce per amore; per amore, non per timore: questo non allarga ma restringe gli sforzi della libertà. Infatti la libertà esclude il timore» (Trapè 1990: 144, corsivo nostro).

una condizione cui ascendere per via morale o ascetica, ma piuttosto una Misura da ricevere. Così se dal punto di vista gnoseologico Cristo si configura come la via di *conoscenza* della Verità, in campo etico Egli si presenta come via al *godimento* della Verità: *Christi auctoritate*, in questo contesto, designa perciò la possibilità di un rapporto che porta soddisfazione. Qui si accostano due diverse concezioni del potere: la prima è quella tipicamente classica, secondo la quale il potere dell'uomo risiederebbe nel binomio ragione-volontà, facoltà attraverso le quali l'uomo può pervenire con le sue forze intellettuali e morali alla virtù; la seconda è quella agostiniana, secondo la quale il potere è un attributo specifico del Bene che, offrendosi liberamente all'uomo, dà piena legittimità al potere del suo desiderio di felicità.

Infine, dal punto di vista fisico, Agostino sottopone ad una rigorosa critica le tre ipotesi (atomistica, stoica e neoplatonica) della filosofia classica circa il problema dell'*ordo rerum* e ne denuncia le derive irragionevoli e, ispirato dalla Rivelazione cristiana, elabora una diversa ipotesi esplicativa dell'esistenza del male in un cosmo creato e governato dalla *potestas* divina. L'esistenza del male non è qualcosa di scandaloso, né può far dubitare della paternità divina dell'ordine, anzi, proprio l'esistenza del male costituisce una straordinaria documentazione della *potestas* e dell'*auctoritas* proprie di Dio: il suo potere, infatti, non consiste nella forza del dominio, ma nella potenza di un amore in ragione del quale l'uomo è costituito soggetto libero (dotato cioè a sua volta di potere).

Il giudizio sui risultati qui conseguiti è compito che affidiamo al lettore, dal canto nostro ci limitiamo a precisare che la ricerca sul tema del potere nel pensiero di Agostino è opera tutta da fare e che ogni studioso che volesse applicarvi non potrebbe che fare un gesto meritorio. La nostra indagine, infatti, ci ha permesso di documentare che vi sono aspetti del pensiero agostiniano che, come terre vergini, aspettano solo di essere scoperti.

Riferimenti bibliografici

Agostino. 1965. *Le Confessioni*. Roma. Trad. it. Carena, Carlo, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) vol. I

Agostino. 1970. *Dialoghi (Controversia accademica; La felicità; L'ordine; Soliloqui; L'immortalità dell'anima)*. Roma; Introduzione e trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. III/1

Agostino. 1987². *La Trinità*. Roma. Trad. it. Beschin, Giuseppe, NBA vol. IV

Agostino. 1990². *La città di Dio [Libri I-X]*. Roma. Trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. V/1

Agostino. 1991. *La città di Dio* [Libri XIX-XXII]. Roma. Trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. V/3

Agostino. 1994. *Le Ritrattazioni*. Roma; trad. it. Pizzani, Ubaldo; Introduzione di Madec, Goulven. NBA vol. II

Agostino. 1995. *La vera religione (Ottantatré questioni diverse-Le diverse questioni a Simpliciano-Le otto questioni di Dulcizio-Manuale sulla fede, speranza e carità-Il potere divinatorio dei demoni-La fede e le opere)*. Roma. Intr. part., trad. e note Ceriotti, G. – Alici, L. – Pieretti, A., NBA vol. VI/2

Agostino. 2019. *Tutti i Dialoghi*. Milano-Firenze; (cur.) Catapano, Giovanni

Alvarez Turienzo, S. 1986. *Qué philosophia practica Agustín en los “Diálogos” de Cassiciaco*. «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 13: 5-33.

Ar dovino, Adriano. 2021. “Di tutto dovrai fare esperienza”. *Annotazioni sul Poema di Parmenide*, in Caputo, A.- Illetterati, L. (cur.), *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*. Milano: 15-47.

Aristotele. 2018. *Metafisica*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Balthasar, N.J.J. 1954. *La vie intérieure de Saint Augustin à Cassiciacum*. «Giornale di Metafisica» 9: 407-430

Von Balthasar, Hans Urs. 1962. *Herrlichkeit, vol. 2. Fächer der Stile: Klerikale Stile*. Einsiedeln; trad. it. Fiorillo, Michele. 2018³. *Gloria, vol. 2. Stili ecclesiastici*. Milano.

Bardy, Gustave. 1940. *Saint Augustin. L’homme et l’oeuvre*. Paris

Bardy, Gustave. 1947. *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Paris; trad. it. (cur.) Ruggeri, Giuseppe. 2015., *La conversione al cristianesimo durante i primi secoli*. Milano

Beatrice, Pier Franco. 1989. *Quosdam Platoniorum libros. The Platonic readings of Augustine in Milan*. «Vigiliae Christianae» 43: 248-281

Beatrice, Pier Franco. 1997. *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques*. «Kernos» 10: 39-56

Beer, David (ed.). 2017. *Cochrane, Charles N., Augustine and the problem of power. The Essays and Lectures of Charles Norris Cochrane*. Eugene

Beretta, Luigi. 1983. *Agostino e Cassiciaco*. Cassago

Bettetini, Maria. 1994. *Disordine e male nel “De ordine”*, in Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio (cur.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 123-136

Bochet, Isabelle. 2002. *Potentia-Potestas*, in Mayer, Cornelius (ed.), *Augustinus Lexikon* vol. 4. Basel: 812-821

- Brown, Peter. 1967. *Augustine of Hippo. A biography*. Berkeley; trad. it. Fragnito, G. 2013². *Agostino d'Ippona: una biografia*. Torino
- Brown, Peter. 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire*. Madison-London; trad. it. Maniaci, M. 1995. *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*. Roma-Bari
- Brown, Peter. 1995. *Authority and the Sacred*. Cambridge; trad. it. Costamagna, M.C., 1996. *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*. Roma
- Catapano, Giovanni. 2001. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisici dal Contra Academicos al De uera religione*. Roma
- Catapano, Giovanni. 2006. *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*. «*Quaestio*» 6: 1-13
- Catapano, Giovanni. 2001. *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*. Padova
- Cipriani, Nello. 1994. *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*. «*Augustinianum*» 34: 253-312
- Cipriani, Nello. 1996. *Dio nel pensiero di S. Agostino*, in AA.VV., *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* vol. 14: *Dio nei Padri della Chiesa*. Roma: 257-274
- Cipriani, Nello. 1997. *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*. «*Augustinianum*» 37: 113-146
- Cipriani, Nello. 1998. Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione. Antropologia soggiacente e fonti. «*Augustinianum*» 38: 157-195
- Cipriani, Nello. 2022². *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura*. Firenze
- Cochrane, Charles Norris. 1949. *Christianity and Classical Culture*. New York; trad. it. Gallino Michels, Davide. 1969. *Cristianesimo e cultura classica*. Bologna
- Conti, Riccardo Ruggero. 2021. «*Verum itaque dictum est non purgari hominem nisi principio*». *La chrêsis agostiniana nella polemica con i platonici nel contesto del De civitate Dei (VIII-X)*. «*Nuovo Meridionalismo Studi*» (NMS) VII/13: 15-43
- Courcelle, Pierre. 1972. *Verissima philosophia*, in Fontaine, J.-Kannengiesser, C. (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*. Paris: 653-659
- Cristiani, Marta. 1995. *La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea*, in Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio (cur.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*. Roma: 19-27
- Curley Augustine, J. 1996. *Augustine's Critique of Skepticism. A Study of "Contra Academicos"*. New York-Bern

- Cutino, Michele. 1994. *Scetticismo e anticristianesimo nei «Dialoghi» di Agostino.* «Orpheus» 15: 46-75
- Cutino, Michele. 1994. *I Dialoghi di Agostino dinanzi al De regressu animae di Porfirio.* «Recherches Augustiniennes et Patristiques»: 41-74
- Cutino, Michele. 1997. “Perlegi totum intentissime atque cautissime” (C. Acad. 2, 2, 5). «Helmantica» 48: 365-374
- Cutino, Michele. 1998. *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialoghi di Agostino.* «Revue des Études Augustiniennes» 44: 77-100
- Doignon, Jean. 1979. *Points litigieux dans la tradition du texte du “De ordine” (Livre II) de saint Augustin.* «Revue des Études Augustiniennes» 25: 230-244
- Doignon, Jean. 1981. *Leçons méconnues et exégèse du teste du “Contra Academicos” de Saint Augustin.* «Revue des Études Augustiniennes» 27: 67-84
- Doignon, Jean. 1987. *Le De ordine, son déroulement, ses thèmes,* in AA.VV., *L’opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio.* Palermo: 113-150
- Doignon, Jean. 1993. *Allégories du retour dans le “Contra Academicos” de Saint Augustin.* «Latomus» 52: 860-867
- Doignon, Jean. 1995. *“Vie heureuse” et perfection. Variantes philosophiques dans l’unisson d’Augustin et de Monique à la fin de De beata vita.* «Revue des Études Augustiniennes» 61: 309-314
- Doignon, Jean. 1995. *Docentibus esse cedendum (Beat. vit. 1, 4): le jeune Augustin en quête d’une auctoritas.* «Philologus» 139: 324-328
- Fanizza, Lucia. 2004. *Autorità e diritto. L’esempio di Augusto.* Roma
- Ferri, Riccardo. 1998. *Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino.* «Augustinianum» 38: 121-156
- Fidelibus, Giuseppe. 2006. *Mysterium: rilevanze filosofiche nella polemica contra paganos,* in Mazzanti, Angela Maria (cur.), *Il volto del Mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica.* Castel Bolognese: 237-283
- Fidelibus, Giuseppe. 2011. *All’origine filosofica dell’obiezione pagana. Un contributo di Agostino nella polemica contra paganos,* in Cerutti, Maria Vittoria (cur.), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei.* Siena: 121-139
- Fidelibus, Giuseppe. 2017. *Potestas. Statuto critico e crisi della ragione nei Dialoghi di Sant’Agostino,* in Mazzanti, Angela Maria-Vigorelli, Ilaria (cur.), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei.* Roma: 331-352

- Fidelibus, Giuseppe. 2022². *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del De civitate Dei di Sant'Agostino*. Soveria Mannelli
- Flasch, Kurt. 1980. *Augustinus. Einführung in sein Denken*. Reclam; trad. it. Tugnoli, C. 1983. *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*. Bologna
- Van Fleteren, Frederick. 1973. *Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine*. «*Augustinian Studies*» 4: 33-71
- Gilson, Étienne. 1943². *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris; trad. it. Venanzi, Vincenzo. 2020². *Introduzione allo studio di sant'Agostino*. Bologna
- Gilson, Étienne. 1935. *Le réalisme methodique*. Paris; trad. it. Livi, Antonio. 2016². *Il realismo, metodo della filosofia*. Roma
- Gnilka, Christian. 1984; 2012². Chrêsis I. *Der Begriff des rechten Gebrauchs*. Basel; trad. it. (cur.) S.C. Calzascia. 2020. *Chrêsis il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*. Brescia
- Gnilka, Christian. 1993. Chrêsis II. *Kultur und Conversion*. Basel
- Gnilka, Christian. Chrêsis IX. *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben*. Basel
- Guardini, Romano. 1950. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung; Die Macht. Versuch einer Wegweisung*. Basel-Wurzburg; trad. it. Paronetto Valier, M. 2022¹³. *La fine dell'epoca moderna-Il potere*. Brescia
- Guardini, Romano. 1989. *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*. Mainz; trad. it. Faleschini, Valeria. 2022. *La conversione di sant'Agostino*. Brescia
- Harding, B. 2003. *Skepticism, Illumination and Christianity in Augustine's "Contra Academicos"*. «*Augustinian Studies*» 34: 197-212
- Harding, B. 2006. *Epistemology and Eudaimonism in Augustine's "Contra Academicos"*. «*Augustinian Studies*» 37: 247-271
- Holte, Ragnar. 1962. *Béatitude et sagesse. Le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris
- Hubner, W. 1987. *Der ordo der Realien in Augustinus Frühdialog De ordine*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 33: 23-48
- De Labriolle, Pierre. 1934. *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne de I^e au VI^e siècle*. Paris
- Löhner, M. 1955. *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln-Zürich-Köln
- Lütcke, Karl-Heinrich. 1996. *Auctoritas*, in Mayer, Cornelius (ed.), *Augustinus Lexikon* vol. 1. Basel: 498-509

- Madec, Goulven. 1962. *Connaissance de Dieu et action de grâces Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin*. «*Recherches Augustiniennes et Patristiques*» 2: 273-309
- Madec, Goulven. 1970. *A propos d'une traduction de "De ordine" II, 5, 16*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 16: 179-186
- Madec, Goulven. 1971. *Pour l'interprétation de Contra Academicos II, II, 5*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 17: 322-328
- Madec, Goulven. 1975. *Christus scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinien*. «*Recherches Augustiniennes et Patristiques*» 10: 77-85
- Madec, Goulven. 1986. *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 32: 207-231
- Madec, Goulven. 1987. *Le milieu Milanais. Philosophie et christianisme*. «*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*» 88/3-4: 194-205
- Madec, Goulven. 1989. *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Paris; trad. it. (cur.) Lettieri, Gaetano – Leoni, Stefano. 1993. *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*. Roma
- Madec, Goulven. 1994. *Petites études augustiniennes*. Paris
- Madec, Goulven. 1996. *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*. Paris
- Mandouze, André. 1968. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris
- Marrou, Henri-Irénée. 1971. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris; trad. it. Cassola, Mimmi. 2016². *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano
- Mondin, Battista. 1988. *Il pensiero di Agostino, filosofia, teologia, cultura*. Roma
- Pacioni, Virgilio. 1994. *La Provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso, De ordine I, 1, 2*, in (cur.) Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio, *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 137-148
- Pacioni, Virgilio. 1995. *Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà*, in (cur.) Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio, *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*. Roma: 81-109
- Pacioni, Virgilio. 1996. *L'unità teoretica del De ordine di S. Agostino*. Roma
- Pacioni Virgilio, 2004, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Milano
- Parmenide. 1990. *Poema sulla Natura*. Milano; trad. it. Reale, Giovanni, *Commentario filosofico* a cura di Ruggiu, Luigi

Pépin, Jean. 1956. *Univers dyonisien et univers augustinien*. «Recherches de philosophie» 2: 179-224

Pincherle, Alberto. 1984. *Vita di Sant'Agostino*. Roma-Bari

Pizzani, Ubaldo. 1994. *Il problema del male dal De ordine al De musica*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (cur.), *Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 81-98

Pizzolato, Luigi Franco. 1987. *Il De beata vita o la possibile felicità nel tempo*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino...* Palermo: 31-112

Platone. 2019. *La Repubblica*. Milano-Firenze; trad. it. Radice, Roberto

Platone, 2020, *Fedone*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Platone. 2020. *Simposio*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Plotino. 2017. *Enneadi* (2 voll.). Milano; trad. it. Girgenti, Giuseppe-Reale, Giovanni

Przywara, Erich. 1933. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. München; trad. it. Cevasco, Paolo. 2007. *Agostino inForma l'Occidente*. Milano

Ratzinger, Joseph. 1971. *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*. Salzburg-München; trad. it. Colombi, Giulio. 2009. *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*. Brescia

Ratzinger, Joseph. 2011-2012. *Jesus von Nazareth. Band II – Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*; Milano-Città del Vaticano; trad. it. Stampa, I. 2011-2012. *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*. Milano-Città del Vaticano

Reale, Giovanni. 1987. *Agostino e il Contra Academicos*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino...* Palermo: 1-30

Ripanti, Graziano. 1994. *Ermeneutica del male*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (cur.), *Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 99-107

Du Roy, Olivier. 1966. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris

Sciaccia, Michele Federico. 1948. *Sant'Agostino: la vita e l'opera; il pensiero; l'itinerario della mente*. Brescia

Sciuto, Italo. 1994. *L'ordine del male*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 109-122

Solignac, Aimé. 1957. *Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début De ordine de saint Augustin*. «Archives de philosophie» 20: 446-465

Solignac, Aimé. 1988. *Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino*, in AA.VV., *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle Terre di Ambrogio*. Palermo: 43-56

Sordi, Marta (cur.). 1991. *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*. Roma

Sordi, Marta. 2000. *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*. Milano

Sordi, Marta. 2020³. *I cristiani e l'impero romano*. Milano

Teja, Ramon. 1996. *Auctoritas versus potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*, in AA.VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Vol. I Parte Generale*. Roma: 73-82

Theiler, W. 1966. *Forschungen zum Neoplatonismus*. Berlin

Trapè, Agostino. 1976. *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*. Fossano

Trapè, Agostino. 1990. *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia; vol. II: Grazia e libertà*. Roma

Trout, Dennis. 1988. *Augustine at Cassiciacum: otium honestum and the social dimension of conversion*. «*Vigiliae Christianae*» 42: 132-146

Valvo, Alfredo. 2017. *Crisi e legittimità a Roma*, in Mazzanti, Angela Maria-Vigorelli, Ilaria (cur.), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei*. Roma: 77-86

“Un incarnato perpetuo”. Il Péguy di H. U. von Balthasar

“A perpetual embodied”. H. U. von Balthasar’s Péguy

di Giuseppe Fidelibus

Abstract: Il breve saggio intende ricostruire sinteticamente gli aspetti metodologici del pensiero di C. Péguy che von Balthasar enuclea, argomenta e valorizza all’interno del suo percorso teoretico finalizzato ad un’estetica teologica sottratta alle aporie filosofiche della razionalità moderna.

Abstract: The essay is intended to briefly outline the methodological aspects of C. Péguy's thought that von Balthasar enucleates, argues and enhances within his theoretical path. This path is aimed at realising a theological aesthetics free from the philosophical aporias of modern rationality.

Parole chiave: von Balthasar; filosofia teoretica; metodo; Péguy; speranza

Key words: von Balthasar; Hope; method; Péguy; Theoretical philosophy

A centocinquant’anni dalla nascita di Charles Péguy conviene tornare oggi sui suoi passi. Dopo esserci soffermati in particolare sui connotati di fondo dello “stile laicale”¹ che von Balthasar

¹Per il lettore eventualmente interessato...Ci riferiamo ad un nostro saggio del 2014, presentato a Teramo, nell’ambito di un convegno indetto in occasione del centesimo anniversario della morte di Péguy e di cui abbiamo curato gli atti: GIUSEPPE FIDELIBUS, *Non si era mai parlato così cristiano. H. U. von Balthasar: lo “stile laicale” di Péguy*, in: AA.VV., *Dopo Péguy. In presenza di Péguy* (Atti) – Riv. “Prospettiva Persona” Numero speciale, Soveria Mannelli 2015, pp. 45-56. Eucleavamo, con l’autore, tre dimensioni fondamentali di questo “stile” in Péguy: approfondimento, radicamento e rappresentatività. In esse sintetizzavamo, in sostanza, i fattori costitutivi della personalità “laica” del cristiano nel mondo e gli elementi costitutivi della sua statura di pensiero.

riconosce, documenta ed apprezza nell'esperienza di Péguy e riandando su quelle medesime pagine – in continuità con esse e a loro integrazione – ci proponiamo ora di mettere a fuoco gli aspetti metodologici che Balthasar trattiene e valorizza dell'opera di Péguy nell'economia generale della sua estetica teologica. Un tentativo nell'ambito del quale apparirà gravemente riduttivo relegare l'opera di Péguy nei territori di una vaga e debilitante letteratura dell'edificante.

Nel Péguy di von Balthasar² evidenzieremo dunque tre nuclei metodologici di fondo che ne connotano l'esercizio della ragione. Tali nuclei – che ci accingiamo ad illustrare – trovano subito il loro comune termine di riferimento: un principio vitale con cui il teologo individua il centro propulsore di ogni ragionevole movenza del pensiero di Péguy: «per chi può vedere il suo profilo di fondo – con ciò ci ricollegiamo agli iniziali approcci del nostro precedente studio - tutte le sue linee apparentemente in urto tra loro si ordinano come tanti raggi che puntano a un centro. Partendo da questo centro egli risolve tutte le opposizioni (...) una specie di superiore astuzia e bonarietà contadina, mediante la quale egli si distacca da tutta l'intelligenza clericale-anticlericale che gli sta attorno come l'unico che è rimasto ben piantato nella sua terra, come un incarnato perpetuo» (von Balthasar 1971: 378-379; cfr. Fidelibus 2015: 46)³. Péguy, “un incarnato perpetuo”.

I 6 paragrafi a lui dedicati documentano tale “unicità”. Ne scaturisce il profilo (cap. 1) di un pensiero libero di questa “specie di superiore astuzia e bonarietà contadina” e “rimasto ben piantato nella sua terra”. Lo sorprendiamo nel suo rileggere la profezia di Israele unitamente all'epopea dell'antichità classica (cap. 2); ma anche nel suo accettare di ripensare, correggendola, la “metamorfosi dell'inferno” nella storia (cap. 3) – cfr. il suo ideale socialista di “Città armoniosa” - alla luce di quel “radicamento dell'esistenza cristiana” (cap. 4) che, come “incarnato perpetuo”, lo porterà a sondare “il cuore di Dio” (cap. 5). von Balthasar ci consegnerà, al termine, il compimento di questo percorso ricognitivo dello “stile laicale” di Péguy e della fecondità della sua opera – vale a dire: in questo “incarnato perpetuo” l'attingimento della forma (estetica) viene a coincidere essenzialmente con la testimonianza della santità (cap. 6). Ci si para dinanzi il profilo di un vero corpo-a-corpo dell'uomo e pensatore C. Péguy con la storia (la musa Clio) e la cultura nelle loro flessioni passate e presenti; un vaglio critico la cui esplicita attestazione ci è lasciata

²H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* vol. 3 – *Fächer der stile: Laikale stile*, Einsiedeln 1962; tr. it. a cura di G. Somnavilla, *Gloria* vol. 3, *Stili laicali*, Milano 1976 - © 1971 - da cui, d'ora in poi, citeremo; nel volume lo studio su Péguy occupa le pagg. 373-476

³Nota per il lettore: al fine di rendere fluida la lettura, a motivo della complessa storia editoriale delle opere di Péguy in francese (la distribuzione delle opere seguita da Balthasar è diversa da quella più recentemente riorganizzata dall'edizioni della Pléiade) come in italiano (le traduzioni risultano spesso non complete o addirittura non più reperibili) preferiremo citare i testi di Péguy direttamente secondo la traduzione italiana presente nel volume di von Balthasar. All'interno di una medesima citazione, il testo di von Balthasar sarà virgolettato con caporali («...») quelli di Péguy con virgolette alte (“...”).

nella produzione bibliografica⁴ come nella parabola biografica dello scrittore orleanese⁵. “Incarnazione” dice di un’applicazione del pensiero e di un modo di esercitarlo per il quale l’anima non pensa “a prescindere” dall’essere carnale – o nonostante esso – bensì in forza e grazia di esso. Lo “stile laicale” di Péguy è innanzitutto uno stile di vita che è al contempo un modo di pensare, un metodo di lavoro della ragione. Il permanere di questo approccio metodologico ci viene restituito da Balthasar con tre flessioni che ne costituiscono fattori epistemici qualificanti e che andiamo ora ad esplicitare sinteticamente.

1. Etico-estetico. Un’unità di pensiero teoreticamente normativa

A più di vent’anni dall’uscita del suo *Laikale stile* (1962) H.U. von Balthasar introduce il primo dei tre volumi della *TeoLogica (Verità del mondo – 1985; volume fortemente qualificato in senso filosofico)* segnalando un problema di fondo che, a suo dire, colpisce l’esercizio della teologia quanto alla fede ed al sapere nell’ambito del pensiero moderno, problema che «non potrà mai essere risolto in maniera adeguata, se alla radice filosofica della questione non è stata afferrata e descritta l’unità tra posizione teoretica ed etica, tra evidenza e decisione. Allo stesso modo – prosegue – ogni estetica dovrà battersi con il problema di un presunto irrazionalismo, quando essa non sia già arrivata alla radice dei collegamenti tra rivelazione dell’essere e movimento espressivo, dunque tra verità e bellezza» (von Balthasar 1989: 33). Quanto al dualismo patologico, razionalismo-irrazionalismo, è dunque problema di competenza filosofica ristabilire l’unità normativa del pensiero fra etico, estetico e teoretico: «Uno dei frutti del razionalismo moderno – chiarisce di seguito von Balthasar – è stato quello di chiudere il campo della verità in un presunto isolamento puramente teoretico. Così il territorio del buono e del bello è finito al di fuori di ogni controllo conoscitivo ed è stato abbandonato all’arbitrio soggettivo comunque atteggiato, oppure a un mondo privato della fede o del gusto (...) Si parla quindi ancora di contenuti accessibili in genere, in ultima analisi senza importanza, mentre le questioni più profonde della verità, che non si possono attingere senza decisione e senza gusto, vengono affidate al falso pudore del silenzio. Se la verità è incapace di decisione, allora la decisione personale circa il mondo è senza verità» (ibid.). È la deriva nihilistica apertasi nel razionalismo moderno per via di annientamento della verità ad opera del suo totale riassorbimento nel campo del teoretico: pura speculazione logico-

⁴È il caso delle due sezioni del dialogo della storia (*Clio 1 e 2*) con l’autore, intraprese nel 1909 e poi unificate sotto il segno di *Véronique: Dialogo della storia e dell’anima carnale* (Péguy stesso) e *Clio, Dialogo della storia e dell’anima pagana* (con traduzione in italiano: 1994 e 2002); una documentazione autobiografica inequivocabile del dire di von Balthasar su questo “incarnato perpetuo”.

⁵L’opera a cui Péguy si “consacrò” e in cui profuse tutte le sue energie – anche economiche – di tutta una vita dal 1900 fino a prima della morte che lo colpì in guerra nel 1914 è certamente la pubblicazione dei suoi *Cahiers de la quinzaine*. Praticamente un dialogo critico e sistematico col suo tempo alla ricerca del vero e di chi l’avesse liberamente a cuore.

dimostrativa, senza decisione né gusto. Come e dove rintracciare, dunque, una radice vitale per ripensare in unità epistemica la relazione fra etico (bene-decisione), estetico (bello-gusto) e teoretico (verità-evidenza)? Riabilitare la libera circolazione di senso fra le tre dimensioni (trascendentali) dell'essere appare al teologo svizzero un compito filosoficamente non secondario per la sua opera di teologo. In tutto ciò – ci chiediamo – cosa c'entra C. Péguy? Cercare nella sua opera eventuali apporti ad un tale compito della ragione significa individuare il senso appropriato all'espressione “il Péguy *di* von Balthasar”. «Charles Péguy – leggiamo nelle primissime righe del suo saggio - può ottimamente interessare una estetica teologica agli inizi del secolo XX perché egli attua in campo cattolico precisamente la stessa svolta polemica contro lo “spirito di sistema” che Kierkegaard aveva appena attuato contro l'hegelismo. Rappresenta in tal modo lo stesso interesse esistenziale di Kierkegaard (...) di cui evita l'errore della divisione tra estetica ed etica (...) per Péguy l'estetico e l'etico sono nel profondo identici, e questo – qui ricorre la suddetta “unicità” di Péguy in qualità di “un incarnato perpetuo” – in base alla incarnazione di Dio in Cristo: lo spirituale deve farsi carne, l'invisibile deve mostrarsi nella forma, e solo ciò che è giusto e giustificato davanti a Dio può essere, anche sul piano del mondo, giusto» (von Balthasar 1971: 375-376).

In questa “attrazione” dinamica di etico ed estetico Péguy – stando ancora alla parola del teologo svizzero – si trova ad attingere una risorsa metodologica preziosa per quell'unità di pensiero teoreticamente normativa che il *monde moderne* ha smembrato. L'unità non s'insedierà, dunque, per le vie speculative del concetto: «la realtà di Péguy è l'esistenza storica dell'umanità con le sue decisioni di profondità». Proprio su questo punto il maestro (Bergson) avrebbe dato ragione all'allievo (Péguy) laddove questi avrebbe «collocato eticamente come esteticamente l'idea dell'incarnazione al centro. Ciò che Péguy esige e riprende da Bergson è la visione della realtà che a torto «vale come orgogliosa, sovrumana, agnostica, mentre ritiene che il metodo discorsivo sia umano, modesto, chiaro e distinto, scientifico»: vero è il contrario. Voler captare la realtà e volerla “esaurientemente” esprimere con un discorso infinito, è un vero e proprio titanismo, la pretesa all'eguaglianza con Dio della scienza moderna, la realtà invece è inesauribile e lo diviene sempre più quanto più la si conosce. Il coraggio di andarle incontro inermi e immediati è in realtà umiltà, e questo solo promette successo (...) Chiunque lavora ancora con questa umiltà sceglie, omette, preferisce, si comporta da artista. In tal modo – conclude – si è raggiunto il punto dove per Péguy l'“etico” e l'“estetico” si identificano» (ivi: 394-395)⁶. È questo il “punto” su cui ruota, in Péguy “incarnato perpetuo”, l'esattezza assiale dell'unità di pensiero teoreticamente

⁶Un'identità che il seguito attesta nell'approccio di Péguy al *Polyeucte* di Corneille.

normativa: «il termine “asse” è dappertutto (...) è “l’asse del cristianesimo”» (ivi: 398)⁷. Ciò comporta che l’evidenza del vero acquisisca rigore di coerenza teoretica solo e a condizione dell’esperita convergenza su di esso delle dimensioni del gusto (estetica) e della deliberazione a riguardo (etica): «Questo punto assiale non è mai raggiungibile come sintesi mediante un’operazione di pensiero, ma ogni volta soltanto mediante un decisionale impegno della vita (...) a quel modo che i profeti si erano opposti contro una sintesi fra Jahwe e Moloch o Astarte, si oppone Péguy contro gli amalgami moderni. Se si è cristiani con la decisione della fede allora l’etico trae senz’altro a sé l’estetico: questo non resta un *neutrum* indeciso e indecisibile al di là o al di sopra delle scelte vitali. È impossibile godere esteticamente della verità, costume, liturgia, poesia cristiana e difenderle come significative sul piano culturale (...) senza decidersi alla sequela della fede» (ivi: 398-399). La libera circolazione dinamica fra etico, estetico e teoretico è ora riaperta in ragione di un’esperienza per la quale, quanto al vero, non si è mai preventivamente garantiti una volta per tutte su di un piano puramente speculativo: esige, metodologicamente, adesione deliberata ed arrischiata per il suo stesso godimento. Un secondo connotato di metodo ce ne darà ulteriori ragioni.

2. *Péguy e la tradizione patristica: “originalità” da fedeltà*

Quanto alla domanda drammatica “che cosa può il cristiano in un simile tempo?” il teologo von Balthasar non trova miglior compagnia che la voce del laico – incarnato perpetuo – C. Péguy: «non può altro che essere un “singolo”. «Le grandi culture non vengono più difese da nessuno tranne che da poveri e miseri come noi, solo da mendicanti come noi esse vengono ancora mantenute in piedi, da individualità senza mandato» (ivi: 437). Ma in questa soggettività di un “noi” echeggia la voce di una feconda genia che la penna di Péguy chiama a raccolta: innanzitutto la voce profetica del “vero Israele” unitamente a quella della filosofia classica⁸... ma anche Giovanna d’Arco, il *Poliuto* di Corneille, Pascal, Bergson, fino ai liberi collaboratori contemporanei dei suoi *Cahiers*: «per comprendere correttamente in Péguy il radicamento cristiano negli ordini di natura bisogna guardarsi dal vedere in lui il romantico nostalgico per un “nuovo medioevo” (...) Egli è un socialista rivoluzionario che ridiscende negli ultimi fondi dell’umano» (ivi: 434). No: nessun passatismo nostalgico, nessun settarismo gnostico, nessuna avventura solitaria, nessuna autocommiserazione sentimentale qualifica quel “poveri e miseri

⁷Come anche: «“Exact” è la parola di continuo ritornante» (*Ibidem*, p. 397)

⁸ «“Che se Platone non ci fosse, ce la faresti forse a inventarlo?”. Chi oggi pensa alla filosofia? Si chiama sociologia (...) cioè “scienza dell’umanità”, in fondo puro inventario, statistica. Péguy non è mai stanco di rovesciare i suoi amari solventi caustici su simili fatturati. Amari perché questa gente, che vede tramontare con segreta soddisfazione le grandi filosofie e religioni dell’umanità, sono i veri becchini dell’umanesimo» (ivi: 452).

come noi”; Péguy si ritrova molto presto nel solco di un metodo di lavoro, fecondo di opera di pensiero, che è storia presente di rapporti vividamente temporali: «Un lavoro come il mio non è l’opera di un singolo; lo alimentano, spesso senza saperlo, con il meglio della loro vita tutti quelli che gli appartengono. Nell’opera si ripercuote l’eco della vita, spesso in onde senza fine» (ivi: 379)⁹. A questo metodo - Péguy si atterrà lungo tutto il corso della sua vita e della sua produzione: fedeltà, che è appartenenza, ad un’origine che ne rinnoverà ad ogni passo l’originalità. Il suo paradigma è il nesso di Péguy con la tradizione patristica: «le origini naturali dell’esistenza cristiana sono egualmente forti nell’antichità classica che nella bibbia; Péguy si richiama qui ai Padri della Chiesa. «Il dottore della chiesa cristiana non sarebbe affatto quello che è senza Platone, Aristotele, Plotino; Cristo eleva ogni filosofia, allo stesso modo che eredita l’antica polis e la pretesa mondiale di Roma. Anzitutto egli è un fondatore...» (ivi: 432-433). L’attestazione macroscopica di tale richiamo è individuata nella lunga epopea di *Eva*¹⁰, «l’unico grande tentativo – dopo la *Civitas Dei* di Agostino – di acquisire dominio poetico sulle tre essenziali situazioni teologiche dell’uomo reale: stadio originario... stadio peccaminoso... stadio della salvezza in Cristo e Maria (...) Ma nella situazione della solidarietà dialogica fra Eva e Cristo» – la conclusione del teologo giunge, senza possibilità di equivoco, come la più grande attestazione (ormai notoria fra gli studiosi) di riconoscimento paradigmatico dell’unicità dell’opera di Péguy: «Non si era mai parlato così cristiano finora» (ivi: 444)¹¹. Anche qui... il laico rivoluzionario C. Péguy si rivela “incarnato perpetuo” nel quale proprio la fedeltà all’origine si rivela metodologicamente principio di rinnovata fecondità (filosoficamente rilevante!), di appropriata “originalità” di pensiero¹². Vale il reciproco: non si era mai “scritto” così ragionevolmente umano...

3. *Realismo di speranza: ogni pensiero al suo culmine*

Registriamo, infine, un indizio alquanto significativo. Per l’esergo di apertura all’intero volume *Stili laicali* von Balthasar sceglie proprio un brano di Péguy: «Che ognuno sia realizzato nella sua esattezza e nella sua pienezza. Che ogni pensiero sia espresso nella sua forma più bella. Che ogni

⁹Qui von Balthasar cita il testo di una lettera di Péguy al suo amico C. Bidault del 7 maggio 1897, ora In: C. PÉGUY (par A. Béguin), *Jean d’Arc*, Paris 1956, p. 389. In questa identica disposizione ritroverà anche la lettura del Catechismo insieme ai suoi maestri delle elementari.

¹⁰«In questo *Eve* è la ricapitolazione di Agostino, di Anselmo, di Lutero, di Pascal» (von Balthasar 1976: 447)

¹¹Per dovere di sintesi omettiamo di argomentare su tale passaggio. Vi si annuncia un secondo richiamo esplicito ai Padri, appena successivo: «qui, e soltanto qui, la teologia ha fatto ritorno di nuovo nel suo posto primo, Ireneo di Lione. E con strofe solenni si celebra la indissolubile compenetrazione di natura e grazia...» (ivi: 448)

¹²Un motivo teoretico, questo, che von Balthasar manterrà presente nell’economia del suo *Verità del mondo*: «Ogni estensione e diffusione – scrive sui fattori metodologici degli sviluppi di un pensiero metafisico – della posizione del problema può unicamente essere, al tempo stesso, una intensificazione della domanda originaria, che si sviluppa non allontanandosi dall’origine ma dentro l’origine, e diviene così sempre più originale» (von Balthasar 1989: 29).

pensiero sia colto nel suo culmine, ἐν ἄκμῃ, nella più alta e perfetta maturazione. E che chi ha trovato la falce abbia il compito di raccogliere il grano...» (ivi: XV)¹³. Vi si prefigurano le grandi filosofie come “raccolti del pensiero... le nostre cantine e i nostri granai”: nel loro metodo appropriato all’oggetto cui si applicano (realismo). Qui la convergenza di etico (“compito di raccogliere il grano”) ed estetico (un pensiero colto “nella sua forma più bella”) se da una parte sostanzia le vie metodologiche della Incarnazione, dall’altra addita in Péguy l’azione sulla storia di quel principio attivo ad essa intrinseco: «Tutto va a confluire nel “principio speranza”» (ivi: 457)¹⁴. Per Péguy, questa “bambina” è – tra le virtù teologali – quella più “incarnata”, più incaricata del cammino storico dell’anima carnale, di ogni pensiero “colto nel suo culmine... nella più alta e perfetta maturazione”: «Mentre tutte le cose del mondo affondano a poco a poco nell’entropia della morte, la speranza è la sola che nuota a ritroso e rimonta la corrente... “remonte” e in tal modo essa è l’erede universale di Bergson e di tutta la reale filosofia» (ibid.). Ci siamo spesso chiesti: come mai? Perché in essa e per essa (speranza) tutto l’assetto della vita pensante di uomo nella storia è catalizzato in modo da ragionevolmente attendere compimento - il vero (evidenza- teoretico), il bello (gusto-estetico), il giusto bene (scelte-etico) - *da-altro*; grazia («Per sperare, bimba mia, bisogna essere molto felici, bisogna aver ottenuto, ricevuto una grande grazia»). È su questo assetto che trova ragioni e significato il brillare (estetica) della testimonianza della santità cristiana. In essa il peccato stesso non costituisce motivo di obiezione bensì il terreno sul quale poter gratuitamente fiorire. Nel “principio speranza” Péguy situa la vita di un pensiero sottratto all’abitudine del presumere di sé: alla povertà di sé corrisponde la disposizione ricettiva a lasciarsi arricchire “da-altro” (grazia) – un “Mistero di reciprocità” che agisce «per una retrocessione nell’origine (*remontée*), per un superamento» (ivi: 440). Sono questi i termini di un approccio che il testo balthasariano denomina “castità speculativa” (ivi: 379): «in questo reciproco libero movimento di rischio-affidamento Péguy trasferisce l’origine e la quintessenza di ogni cosa. Tutto si fonda in ultima analisi su questa vicendevole speranza, che però ha la sua origine in Dio. “È stato Dio a cominciare”» (ivi: 459). È dunque sotto l’azione di questo libero movimento e nell’ordine della “vicendevole speranza” che «egli pensa all’interno del mistero dell’incarnazione» (ivi: 458): il “principio speranza” non sta solo ad indicare direzione di moto-a-senso, esso sovrintende altresì alle questioni di metodo quanto all’esercizio attivo della ragione.

Von Balthasar (e noi conclusivamente con lui) non manca di far parlare/confessare a riguardo *il suo* (laico, cioè cristiano) Péguy: «Péguy si sa personalmente peccatore, e la sua vita non è

¹³Tratto dallo saggio postumo *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (Péguy 2014: 91).

¹⁴«Un’estetica tollerabile sta o cade per lui con il “principio speranza”» (von Balthasar 1976: 383). In questa direzione, bene ha fatto P. Colognesi a titolare il suo saggio biografico su Péguy: *La fede che preferisco è la speranza*, Milano 2012.

quella di un santo. “Ma io non lavoro nel peccato. Nella mia opera non c’è il peccato... Io sono un peccatore con tesori di grazia e con uno stupefacente angelo custode... Io vedo cose molto semplici. Questo stupisce i preti. La liturgia è piena di cose semplici, essi non le hanno mai viste”» (ivi: 467-468). È così che il “realismo di speranza” di Péguy si erge a fronte di ogni formalismo moralistico di matrice kantiana; egli infatti «non accetta per valido in Kant il principio che la massima di ogni azione rimandi a una legislazione universale. «Noi abbiamo altre preoccupazioni, infinitamente più profonde. Molte delle nostre azioni non potrebbero mai venire innalzate a leggi generali, e precisamente anche di quelle che ci sono quanto mai preziose: azioni di tremore, azioni di febbre e di fremito, per nulla kantiane, azioni di mortale inquietudine, le nostre uniche buone azioni forse, niente affatto piane, calme, sicure di sé; ma di continuo combattute, interiormente rose, le uniche nostre buone, o almeno cattive azioni, le sole forse che conteranno per la nostra salvezza». Audacie di noi stessi – commenta eloquentemente il teologo svizzero – con cui cambiamo noi stessi e qualcosa della vera realtà» (ivi: 399-400). Questo realismo di speranza ancora, metodologicamente, la ragione all’intera (passo per passo: inizio, svolgimento, scopo) tessitura carnale della storia. La stessa estetica (forma) della santità cristiana ne è connotata come «una povera musica umana, la miserabile musica che i peccatori e i santi si cantano a vicenda» (ivi: 476). Il Péguy di Balthasar si leva con un estremo e primigenio lascito: l’ultima (laica) parola sulle più efferate bruttezze della storia – essendo la prima di ogni suo inizio – non è “resilienza” bensì *speranza*; quella cristiana di santi e peccatori insieme, ovvero: «ogni pensiero colto nel suo culmine, ἐν ἀκμῇ... nella più alta e perfetta maturazione».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Colognesi, Pigi. 2012. *La fede che preferisco è la speranza*. Milano

Fidelibus, Giuseppe. 2015. *Non si era mai parlato così cristiano. H. U. von Balthasar: lo “stile laicale” di Péguy*, in: AA.VV., *Dopo Péguy. In presenza di Péguy* (Atti) – Riv. “Prospettiva Persona” Numero speciale, Soveria Mannelli: 45-56

Péguy, Charles (par A. Béguin). 1956. *Jean d’Arc*. Paris

Péguy, Charles. *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*; tr. it. a cura di Lardo, C. 2014. *Cartesio e la filosofia Cartesiana*. Roma

von Balthasar, Hans Urs. 1962. *Herrlichkeit* vol. 3 - *Fächer der stile: Laikale stile*. Einsiedeln; trad. it. Sommovilla, Guido. 1976. *Gloria* vol. 3 – *Stili laicali*. Milano

von Balthasar, Hans Urs. 1985. *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln; trad.it. Sommovilla, Guido. 1989, *Verità del mondo*. Milano

In missione. Giuseppe Dossetti e la politica

Intervista di NuovoMeridionalismoStudi a Luigi Giorgi

a cura di Bruno Del Vecchio

Lo storico Luigi Giorgi, attualmente coordinatore delle attività culturali dell'Istituto Luigi Sturzo, ha da poco pubblicato *“Giuseppe Dossetti. La politica come missione”* per Carocci Editore (Roma 2023).

Un libro di notevole interesse che ripercorre, dai momenti della prima formazione alla morte, le vicende e il pensiero di una delle menti più attive e brillanti del cattolicesimo italiano del secolo scorso.

Incontriamo Luigi Giorgi e con lui ripercorriamo brevemente, per NuovoMeridionalismoStudi, i momenti e il pensiero più rilevanti della vita di don Dossetti.

Domanda. Caro Professore, Giuseppe Dossetti nasce a Genova nel 1913 (ma di famiglia emiliana): in quale clima si sviluppa la sua formazione cristiana e culturale?

Risposta. La sua è una formazione che si svolge nel contesto reggiano dell'oratorio di San Rocco, nel quale incontra don Dino Torreggiani che rappresenta una figura importante in quanto lo pone in contatto con una visione di sostanziale adesione alle esigenze dei cittadini più svantaggiati e, nella fattispecie, dei bambini più poveri della città. Da non dimenticare in questo senso anche il rapporto con la mamma Ines, donna di grande spiritualità e sensibilità verso le problematiche dei più svantaggiati. A questo percorso va aggiunto mons. Tondelli, che lo introduce ad una *lectio* della Parola il più possibile *sine glossa*.

D. Sin da giovane Dossetti sviluppa uno spiccato interesse per la natura e il ruolo dello Stato e della politica, anche come *agorà* di confronto laico e plurale, come Lei scrive; cosa significa?

R. Dossetti si forma negli anni Trenta, il periodo della grande crisi e dell'avvento e consolidamento dei regimi totalitari sia fascisti che comunisti in Europa e nel mondo. In questo difficile crogiolo egli ragiona sulla struttura dello Stato come spazio ampio e inclusivo di confronto politico e sociale, che tenga conto in prima istanza delle esigenze della persona come oggetto e soggetto di ogni azione politica. E, in tale quadro, sul compito della Chiesa in un contesto di partecipazione costruttiva.

D. Nel 1930 Dossetti si iscrive alla facoltà di giurisprudenza di Bologna per diventare poi docente di diritto. In questo suo percorso formativo, umano e culturale, come sono i suoi rapporti con il fascismo?

R. Di Dossetti risulta una tessera di iscrizione al Pnf ma non si può certo definire un simpatizzante sia per cultura che per attività del fascismo sia come regime men che meno come ideologia. Egli fu probabilmente coinvolto, come ricorda Paolo Pombeni, in un clima nel quale si intravedeva nel fascismo una risposta alla crisi europea, un ambito che non era pienamente fascista, però, nel senso ideologico. Il suo è un rifiuto del regime che matura gradualmente con i caratteri di una opposizione radicale, e a cui la guerra disastrosa dà una spinta fondamentale. In questo, tutti i giovani cattolici di quel periodo sono corroborati anche dai radiomessaggi di Pio XII, che spingono all'azione come dovere dell'ora. Ciò apparirà in modo lampante nell'impegno profuso durante la lotta di Liberazione del paese.

D. Per Dossetti la presenza politica dei cattolici rappresenta un diritto e un dovere...

R. Esatto. Nel momento in cui si è chiamati ad agire (Dossetti insiste sul *kairós* inteso come tempo opportuno per l'azione) i cattolici non solo ne hanno diritto come altri ma devono sentire questa responsabilità come cogente alla loro stessa fede. Essi devono sentirsi impegnati in politica in virtù della fede e con senso del dovere. Questi sono aspetti dirimenti nel considerare autonoma l'azione politica da quella cattolica (intesa anche come associazione) come descriveva Lazzati su "Cronache sociali", la rivista del gruppo dossettiano.

D. Qual è il ruolo di Dossetti nella Resistenza? Una resistenza disarmata, leggiamo nel suo libro; cosa significa?

R. Per Dossetti la Resistenza e la guerra rappresentano degli eventi periodizzanti, che influiscono sull'analisi di ciò che c'era prima (tutto il mondo dell'Italia liberale) e soprattutto sul modo con cui impostare la ricostruzione del dopo. Egli partecipa alla Resistenza disarmato pur prendendo parte ad azioni che prevedono l'uso delle armi. Il suo impegno è condotto, oltretutto,

da presidente del Cln provinciale di Reggio Emilia. Per lui, come per tanti cattolici, penso a Benigno Zaccagnini, la decisione di non portare un'arma era dovuta anche al dilemma di coscienza dettato dalla soppressione di una vita umana e dall'uso della violenza che l'azione di Resistenza al nazifascismo prevedeva in alcuni casi.

D. La guerra finisce, nei modi che sappiamo, e Dossetti è a vertici della Democrazia Cristiana; un partito, per lui, che deve essere fedele ai principi cristiani, ma laico e autonomo nella programmazione politica.

R. Dossetti aderisce alla Dc dopo alcune iniziali perplessità, dovute soprattutto ai dubbi circa la formazione di un partito che fosse rappresentante della totalità dei cattolici e che coinvolgesse il messaggio ecclesiale, che doveva essere ecumenico, nel gioco delle parti proprio della politica. Nonostante questi primi dubbi sarà un autorevole dirigente del partito impegnandosi nel condurre in porto alcune delle riforme che più hanno caratterizzato il periodo del centrismo degasperiano: faccio riferimento alla Riforma agraria e alla Cassa per il Mezzogiorno. Nella sua esperienza all'interno della Dc sarà forte il contrasto con Gedda e con l'esperienza dei "Comitati civici", che rischiavano di minare la specificità politica, nelle responsabilità e nella programmaticità, del partito, di fronte a possibili influenze e condizionamenti, non solo elettorali, dell'associazionismo cattolico. Cui pure riconosceva il merito di aver sostenuto il partito durante le elezioni.

D. Per Dossetti, il benessere spirituale e materiale delle persone rimane una priorità. La persona è e deve rimanere al centro dello Stato, prima dello Stato. Cosa significa questo nell'Italia post-bellica?

R. È un passaggio fondamentale quello che Lei coglie, come ho cercato di indicare prima. Dossetti e il gruppo a lui più vicino, penso a Fanfani, Lazzati, La Pira, fanno della centralità della persona il perno della loro azione politica, ideale e legislativa. In quest'ultimo caso con attenzione a quelle che La Pira chiamava le attese della povera gente. I diritti della persona preesistono ad ogni organizzazione statale, che può soltanto riconoscerli come tali, come si può leggere nella Costituzione d'altra parte.

D. Dossetti viene eletto nell'Assemblea costituente; qual è il suo ruolo?

R. È un ruolo che innanzitutto sente come appartenergli profondamente anche per i suoi studi giuridici. Ed un compito che svolge come primario nella tensione che lo accompagna durante la sua stagione politica nella costruzione di un rinnovato ordine politico e istituzionale del paese. In questo quadro egli ritiene fondamentale inserire la Chiesa, in modo che essa sia partecipe

democraticamente e in libertà alla costruzione della nuova Italia, laddove ciò era mancato durante il Risorgimento e dove aveva conosciuto cedimenti rispetto all'autoritarismo fascista. In Costituente il suo impegno è concentrato su alcuni temi in particolare, fra cui il lavoro e la pace, nonché per la costruzione di una "democrazia sostanziale" che anche attraverso l'edificazione di uno Stato inclusivo nei processi decisionali, sia interni che esteri, riuscisse a coinvolgere quelle che allora si chiamavano le masse, in un percorso di cittadinanza cosciente e democratica.

D. Dossetti esce poi dalla politica ma, come Lei scrive, non dalla storia. Come vive Dossetti questa sua "nuova vita" e quali sono le sue attività?

R. Egli ritiene esaurito il suo compito politico, almeno nei termini generali della sua efficacia. Decide di dare seguito alla sua vera vocazione che era quella religiosa. Ciò non significava "fuggire dal mondo", rifugiarsi in una contemplazione e in una preghiera a-storica. Tutt'altro. Dossetti decide di andare più al fondo dei problemi e delle vicende degli uomini. Egli intende entrare in comunione con la grande storia, non quella transeunte o frantumata dalla cronaca quotidiana, come specificò durante il discorso per il conferimento da parte del Comune di Bologna dell'Archiginnasio d'oro. Una definizione che investe l'interesse per quelli che definì, nella stessa occasione, come i "senza storia" impediti per qualsivoglia motivo nell'esplicare la propria creatività con riferimento agli ultimi e ai più poveri.

D. Dossetti viene ordinato sacerdote nel gennaio del 1959, negli stessi giorni in cui papa Roncalli annuncia il Concilio. Il Cardinal Lercaro, Vescovo di Bologna, lo vuole vicino a sé per i lavori dell'assise; qual è il suo contributo per il Concilio?

R. La partecipazione al Concilio rappresenta un passaggio fondamentale per Dossetti in quanto lo mette a contatto con le problematiche sia delle Chiese orientali sia delle Chiese occidentali. Questioni su cui lui aveva cominciato a riflettere anche con l'aiuto del Centro di documentazione fondato a Bologna.

È un momento di confronto su temi importanti dalla liturgia alla pace alla povertà della Chiesa, che è povertà materiale e capacità di andare oltre il mondo noto, in quanto limitante per una visione ampia e articolata sui problemi della modernità. Dossetti, come ha ricordato Giuseppe Alberigo, mette in campo anche le sue qualità di organizzatore di assemblee cercando di portare i padri conciliari ad una sintesi decisionale che non lasciasse sfuggire il momento così ricco e fecondo del confronto.

D. Intanto la sua vocazione lo porta a creare una Comunità monastica, protesa oltre i confini dell'Italia...

R. Anche in questo caso Dossetti struttura il suo cammino per superare i limiti di una visione troppo angusta che condiziona non solo la vita del cristiano ma quella della Chiesa stessa. Per innovare e rifondare occorre tornare là dove la Parola si è incarnata. In quella piccola porzione del mondo sulla quale si “scaricano” le tensioni del mondo. Un *limes* teso e tragico dove si incontrano tre diversi monoteismi con le loro possibilità e i loro limiti, ma ineludibile per comprendere il destino della Chiesa e per individuare un percorso di pace. Una presenza che deve essere orante, mirata al silenzio e alla preghiera, senza pretese di assumere un compito di proselitismo forzato verso gli altri. Anche perché questo sarebbe stato controproducente nell'impostare un cammino e un dialogo di pace.

D. Ci avviciniamo alla fine di questo nostro incontro. Vorremmo però ricordare ai nostri lettori la sua ultima, anche se lunga, parte della vita (Dossetti muore nel 1996). Una maturità dedicata principalmente alla fede e alla riflessione religiosa, come abbiamo visto, ma che non gli impedisce di intervenire anche nelle vicende politiche, non solo italiane, con incontri, articoli di giornale...

R. Il suo è un ritorno sulla scena pubblica molto sofferto, anche per difficoltà di salute. Eppure, un ritorno di grande spessore nel quale egli si impegna non solo nel difendere la Carta costituzionale nei suoi valori fondanti ma nel proporre e promuovere le ragioni che hanno contribuito ad edificarla non soltanto legislativamente ma anche storicamente. Pur nella possibilità di mutarne qualche aspetto Dossetti insiste sulla immodificabilità della prima parte come caposaldo dei diritti e dell'uguaglianza dei cittadini nonché dell'unità del paese. Il concetto di fondo è quello di mantenere una pluralità dei centri decisionali senza che punti di potere siano superiori ad altri (per questo è contro una possibile riforma presidenzialistica) e soprattutto senza una riforma federalista che possa spaccare l'unità nazionale.

D. Ringraziamo Luigi Giorgi, ma crediamo che un'ultima domanda sia necessaria: oggi, cosa può dirci ancora un uomo come don Dossetti; cosa possono dirci il suo pensiero e la sua azione?

R. La riflessione di Dossetti consente una continua interlocuzione con il presente. Egli parla alle strutture politiche, non meno che alle persone, un linguaggio di impegno rigoroso in ogni aspetto della vita di ciascuno. Il suo è un ragionamento che scandaglia in profondità il senso del vivere comune, della capacità di costruire tessuti partecipati e partecipativi sia dello Stato che

della Chiesa. E che guarda come fondamentale ad un continuo processo critico di formazione sulle grandi questioni mondiali e nazionali, come essenziale per costruire una classe dirigente preparata e degna dei tempi nuovi. È un pensiero denso e forte, che si contraddistingue per la consequenzialità fra pensiero e azione, che si struttura attorno a temi importanti come lo Stato e la Chiesa, indicando un percorso di pace, democrazia e libertà che purtroppo i tempi moderni sembrano aver quantomeno accantonato tragicamente.

AUTORI

Ada Campione è Professore associato di Storia del cristianesimo e delle chiese (M-STO/07), presso il Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell'Università di Bari Aldo Moro, dove insegna Storia della chiesa antica e Agiografia. È Vicepresidente dell'Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari (AIRS). Le sue linee di ricerca principali riguardano: processi e dinamiche di cristianizzazione dell'Occidente; santuari e sacralizzazione dello spazio; culto dei santi e produzione agiografica di area italo-meridionale: composizione, dossier agiografici e riscritture, committenti e fruitori; San Michele e San Nicola: origini del culto e diffusione in Italia e in Europa.

Riccardo Ruggero Conti è borsista di ricerca in Filosofia teoretica presso l'Università «G. D'Annunzio» di Chieti-Pescara.

Bruno Del Vecchio è avvocato, consulente della FNSI – Federazione Nazionale della Stampa Italiana.

Giuseppe Fidelibus svolge attività di ricerca, in qualità di Ricercatore Confermato nel settore M-Fil-01 (Filosofia Teoretica), presso il Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economicoquantitative dell'Università degli Studi “Gabriele d'Annunzio” di ChietiPescara. In tale istituzione assume l'incarico didattico per l'insegnamento de “I Classici della Filosofia”; a seguire, negli anni successivi fino ad oggi, gli viene affidato l'insegnamento di “Istituzioni di Filosofia 1” nell'ambito del medesimo Corso di Laurea.

Luigi Giorgi è coordinatore delle attività culturali dell'Istituto Luigi Sturzo di Roma.

Angela Laghezza è Ricercatrice di Storia del cristianesimo e delle chiese (M-STO/07) presso il Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell'Università di Bari Aldo Moro, dove insegna Cristianesimo e culture europee. È titolare del Progetto REFIN (Research for Innovation) «Inedita Michaelica: storie dell'Arcangelo in Puglia», finanziato dalla UE e dalla Regione Puglia. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni e partecipazioni a convegni e progetti scientifici nazionali e internazionali. I suoi principali interessi di ricerca riguardano l'agiografia altomedievale; l'opera di Gregorio Magno; spazi sacri, pellegrinaggi e santuari; culto dei santi e storia sociale; tradizioni culturali e devozionali della Puglia in relazione al contesto europeo, con particolare riferimento ai culti di san Michele, santa Fara, san Nicola.

A. Organi

1. Il **Consiglio scientifico** ha il compito di vigilare sugli standards di rilevanza scientifica di NMS. I componenti del Consiglio, nel proprio ambito, designano il Direttore Scientifico.
2. Il **Comitato editoriale** di *NuovoMeridionalismoStudi* (NMS) è composto da professori universitari nominati dal Direttore di NMS. Tra di essi il Direttore designa il Coordinatore.
3. Il **Comitato di redazione** di NMS è composto da studiosi scelti dal Comitato editoriale. Tra di essi il Direttore di NMS nomina il Caporedattore.

B. Caratteristiche editoriali

1. NMS è una rivista on line a carattere interdisciplinare. Pubblica contributi originali e materiali di rilevanza storico-documentale, e traduzioni di estratti da opere scientifiche significative o articoli rilevanti per la comunità scientifica, aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, dell'antropologia, della filosofia, del diritto, della politica, della letteratura, dell'economia, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un'attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d'Italia e la "questione meridionale".
2. NMS pubblica articoli originali in lingua italiana, inglese, francese, spagnola tedesca o russa. Con l'invio di un articolo gli autori, implicitamente, si impegnano a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato.
La collaborazione a NMS avviene a titolo gratuito.
3. Di norma NMS si compone di due sezioni: una Sezione "**Ricerche**", contenente articoli di argomenti vari, e una Sezione "**Documenti e interventi**", che riguarda scritti di carattere più informativo che innovativo, i cui contenuti non sono sottoposti a *peer review*. Di questa Sezione possono far parte testi di carattere storico-documentale. Sono previsti spazi a parte per le eventuali recensioni di testi.
Una selezione di articoli e documenti pubblicati su NMS potrà essere periodicamente pubblicata sulla collegata rivista stampata *Nuovo Meridionalismo* (NM) su proposta del Comitato editoriale al Direttore di quest'ultima.

C. Procedura per la valutazione degli articoli proposti

1. Il Coordinatore del Comitato editoriale riceve gli articoli inviati all'indirizzo elettronico indicato come riferimento redazionale di NMS. Gli indirizzi e-mail degli

autori non devono comparire nell'articolo ma devono essere indicati in un file a parte insieme alla dichiarazione preventiva di cui al punto B. 2.

2. L'autore, inviando l'articolo, accetta che lo stesso sia sottoposto a procedura di "revisione paritaria" (*double blind peer review*).
3. Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei requisiti indicati al punto C1e dei criteri descritti nelle norme redazionali per i collaboratori, trasmette i lavori al Caporedattore, questi a sua volta li invia ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e, qualora giudicati idonei alla pubblicazione previa revisione, corredati da eventuali richieste di integrazione.

L'autore revisiona il suo articolo e invia al Caporedattore la nuova versione del testo o in alternativa le giustificazioni dell'elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione.

Se il parere dei vari *referees* dovesse risultare contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*).

I redattori di NMS verificano le correzioni e le modifiche richieste all'autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

4. Il referaggio è riservato. Revisori ed autori, attivando la procedura, si impegnano automaticamente a non divulgare le revisioni. Il giudizio dei valutatori è coperto da anonimato, così come resta coperta da anonimato, per i valutatori, l'identità degli autori degli articoli.
5. Il Coordinatore del Comitato editoriale comunicherà all'autore l'esito del referaggio entro sessanta giorni a far data dalla comunicazione di avvenuta accettazione
6. Contributi non sottoposti a valutazione potranno essere destinati all'apposita sezione di NMS denominata "*Documenti e interventi*", specificata al punto B.3.

D. Programmazione dei fascicoli di NMS

1. Il Caporedattore di NMS comunica all'autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.
2. È prevista una periodicità semestrale della Rivista.

Il Codice etico della «Rivista Nuovo meridionalismo Studi» risponde e si conforma alle vigenti linee-guida delineate dal Committee on Publication Ethics (COPE) per un approccio etico alla pubblicazione di opere scientifiche. L'intera Direzione della Rivista è in linea con lo spirito delle raccomandazioni del COPE al fine di adottare tutte le possibili misure contro le negligenze, e di assicurare buone pratiche, sotto il profilo etico, nel processo di pubblicazione. In particolare è previsto che tutte le parti coinvolte – Direzione, Comitato Editoriale, Redazione, Autori e Revisori – conoscano e condividano i seguenti principi etici.

Doveri della Direzione e del Comitato di Redazione

- Decisioni sulla pubblicazione Il Coordinatore del Comitato Editoriale (CCE) è responsabile, insieme con la Direzione scientifica, della decisione di pubblicare, o di non pubblicare, gli articoli proposti alla Rivista sulla base di una revisione anonima a doppio cieco (double blind peer review), fatta da un esperto revisore (referee). Nelle sue decisioni, il CCE è tenuto a rispettare le strategie e l'impostazione editoriale della Rivista. È inoltre vincolato dalle disposizioni di legge vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio.
- Correttezza e non discriminazione Il CCE decide esclusivamente in base al valore scientifico, alla rilevanza e all'originalità del contenuto dell'articolo senza discriminazioni di sesso, razza, genere, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento sessuale, identità di genere, età e orientamento politico degli autori.
- Riservatezza, conflitto di interessi e divieto di utilizzazione o divulgazione Il Comitato Editoriale e il Comitato di Redazione si impegnano a non rivelare informazioni sugli articoli proposti per la pubblicazione a persone diverse dall'autore e dai revisori, e si impegnano a non usare per ricerche dei loro membri i contenuti degli articoli non pubblicati senza l'esplicito consenso scritto dell'autore. La Rivista adotta il procedimento di revisione tra pari a doppio cieco per assicurarsi che il materiale inviato rimanga strettamente confidenziale durante il processo di revisione. I Direttori individuano i referees sulla base della competenza e della fiducia per avere una valutazione adeguata dell'articolo al fine della pubblicazione.

Doveri degli Autori degli articoli inviati alla Rivista

- Originalità scientifica L'Autore garantisce che l'articolo sottoposto a valutazione sia inedito, scientificamente originale e non sottoposto contemporaneamente ad altre riviste, volumi o periodici, salvo esplicito consenso del CCE. Se l'articolo sarà pubblicato in seguito in altri periodici o volumi, la Rivista dovrà esserne informata e acconsentirvi, fermo restando

l'espresso riferimento alla pubblicazione sulla stessa. L'Autore è tenuto altresì a citare adeguatamente i testi utilizzati seguendo le norme editoriali indicate per la pubblicazione sulla Rivista, avendo cura che il lavoro e/o le parole di altri autori siano adeguatamente parafrasate o citate letteralmente con opportuna evidenza delle fonti. Gli Autori sono tenuti a seguire le regole editoriali della Rivista.

- **Integrazione dell'opera** Il CCE potrà chiedere agli Autori le correzioni e le integrazioni ritenute opportune, anche a seguito della valutazione anonima dei revisori. In determinati casi, il CCE potrà portare a conoscenza dell'Autore il predetto giudizio anonimo. Gli Autori possono esprimere in proposito le loro osservazioni od obiezioni, sulle quali deciderà poi il CCE, sentito il Direttore scientifico. Il CCE si riserva di procedere a modifiche meramente editoriali dopo la prima correzione delle bozze, per l'omogeneità di pubblicazione della Rivista. A questo compito specifico attende, su delega del CCE, il CapoRedattore.

- **Paternità dell'opera** La paternità dell'opera deve risultare con chiarezza: devono apparire come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo alla realizzazione dell'articolo. Deve anche essere esplicitamente riconosciuto il contributo dato da altre persone in modo significativo ad alcune fasi della ricerca. Nel caso di contributi a più mani, deve risultare correttamente con chiarezza la quota-parte di ogni Autore.

- **Conflitto di interessi** L'Autore non deve avere conflitti d'interesse che potrebbero aver condizionato i risultati conseguiti, le tesi sostenute o le interpretazioni proposte. L'Autore deve inoltre indicare gli eventuali finanziatori della ricerca o del progetto da cui deriva l'articolo.

- **Rimedio a inesattezze dell'articolo** Se un Autore individua in un suo articolo un errore o un'inesattezza rilevante, deve informare con tempestività la Rivista e fornire tutte le indicazioni necessarie per segnalare in calce o in appendice dell'articolo le doverose modifiche. Egli deve inoltre provvedere alla correzione del manoscritto collaborando attivamente con il Comitato Editoriale e col CapoRedattore, anche qualora la segnalazione gli giunga dalla Direzione scientifica, o dalla Redazione della Rivista, salvo accordo con esse.

Doveri dei Referees

- **Contributo alla decisione editoriale** La peer-review è un procedimento che aiuta la Direzione della Rivista a valutare la qualità scientifica degli articoli proposti e consente anche all'Autore di migliorare il proprio contributo.

- **Rispetto dei tempi** Il Referee che non si senta adeguato o sufficientemente qualificato all'incarico richiesto per revisionare la ricerca riportata nel manoscritto, o che ritenga di essere impossibilitato a revisionarlo nei tempi indicati, è tenuto a comunicarlo con la massima tempestività al CapoRedattore, ritirandosi del processo di revisione.

- **Correttezza ed oggettività** La peer-review deve essere svolta in modo corretto e oggettivo. I Referees sono invitati a motivare le proprie valutazioni sull'articolo loro inviato in modo adeguato e argomentato. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno: non è ammesso criticare o offendere personalmente un autore. Le osservazioni devono essere tecnicamente ben formulate, e non si possono configurare come critiche di natura ideologica o, comunque, contenenti presupposti scientifico-culturali di natura personale. E' opportuno che ogni dichiarazione, osservazione o argomentazione riportata venga accompagnata da una corrispondente citazione e/o documentazione.

- Eventuale indicazione di testi Il Referee è invitato ad indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere basilari trascurate dall'Autore nell'articolo. Egli deve inoltre segnalare eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

- Conflitto d'interessi e divulgazione I manoscritti ricevuti per la revisione devono essere trattati come documenti riservati. Essi non devono essere mostrati o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dal CCE, sentita la Direzione scientifica. Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il procedimento di peer-review devono essere ritenute fiduciarie e confidenziali: non possono essere usate a proprio vantaggio. I Referees sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali emerga un conflitto di interessi dovuto a precedenti specifici rapporti di collaborazione o concorrenza con l'Autore (di per sé ignoto, ma comunque individuato per deduzione) e/o a connessioni con gli autori, gli enti o le istituzioni collegati al manoscritto.

A. NuovoMeridionalismoStudi (NMS) accetta proposte di contributi in italiano, in inglese, in francese o in spagnolo. Vengono presi in considerazione solo contributi originali aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, della filosofia, del diritto, della politica, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un’attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d’Italia e la “questione meridionale”.

B. Gli **articoli** devono essere inviati in allegato all’indirizzo del Coordinatore del Comitato editoriale (rosanna.alaggio@unimol.it) in formato .rtf o .doc (*non* .pdf).

L’autore, inviando l’articolo, implicitamente si impegna a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato. Con l’invio accetta, inoltre, che lo stesso sia sottoposto a procedura di “revisione paritaria” (*double blind peer review*).

Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei criteri redazionali, descritti al successivo para. C., trasmette i lavori al Caporedattore, quest’ultimo invia i lavori ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e corredati da eventuali richieste di integrazione. L’autore revisiona il suo articolo evidenziando in giallo le modifiche e in rosso le eliminazioni apportate al testo. Quindi l’autore invia al Caporedattore la nuova versione del testo o, in alternativa, le giustificazioni dell’elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione. Se il parere dei vari *referees* risulta contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*). Il caporedattore di NMS verifica le correzioni e le modifiche richieste all’autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

Il Caporedattore di NMS comunica all’autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.

C. Gli autori sono pregati di presentare gli articoli adottando i seguenti **criteri redazionali**:

1. Per assicurare l’**anonimato** dell’articolo, i nomi di tutti gli autori, gli indirizzi completi delle istituzioni di appartenenza e gli indirizzi e-mail non devono comparire nell’articolo, ma

essere indicati in un foglio (file) a parte. Per la stessa ragione, gli autori sono pregati di rendere anonimo il proprio articolo evitando riferimenti diretti alla propria persona o ai propri lavori. Gli autori, inoltre, forniranno, per la divulgazione sul numero della rivista dove verrà pubblicato l'articolo, su file word a parte, un breve file di presentazione del proprio curriculum vitae, non superiore ai 700 caratteri (spazi inclusi), assumendosi la responsabilità della veridicità delle notizie rese pubbliche.

2. Gli articoli non devono superare 80mila caratteri (spazi inclusi). Le note non devono superare preferibilmente i 20mila caratteri (spazi inclusi). I *files* devono essere salvati in formato Word, carattere Times new Roman, corpo 12 per il testo, 10 per le note a piè di pagina.

3. Ogni articolo dovrà avere un titolo, eventualmente essere corredato da un sottotitolo che abbia la forma di oggetto, cioè dovrà essere elaborato in modo da indicare in modo chiaro le informazioni in esso trattate.

4. Ogni articolo deve essere corredato della traduzione inglese del titolo, di un **abstract** in italiano e uno in inglese di 100 parole, che riassume le argomentazioni principali e i *findings* dell'articolo, oltre che di una lista in italiano e in inglese contenente, in ordine alfabetico, alcune parole-chiave (*key words*).

5. I rimandi di nota, in quantità minima indispensabile, vanno messi nel testo prima del segno di interpunzione, senza parentesi, e devono essere inseriti automaticamente (cioè usando il comando "Inserisci nota a piè di pagina"). Non si devono lasciare spazi tra la parola e il richiamo di nota. Per gli incisi utilizzare i trattini di lunghezza media (–).

6. Le citazioni tratte da altre opere sia in italiano sia in lingua straniera vanno tra caporali (« »). Il corsivo può essere usato solo per una o due parole. Le virgolette alte (" ") vanno usate solo per espressioni idiomatiche o per evidenziare un determinato termine.

7. **Riferimenti bibliografici e bibliografia.** I riferimenti bibliografici, da indicare espressamente con questa dicitura (analogamente agli eventuali riferimenti sitografici) vanno inseriti direttamente nel testo, utilizzando il "sistema all'americana", ovvero riportando soltanto il cognome dell'autore, l'anno di pubblicazione del lavoro e – se necessario – le pagine cui ci si riferisce. Es. (Donno 2013) oppure (Donno 2013: 68-91). Alla fine del testo i riferimenti bibliografici vanno elencati in ordine alfabetico secondo il cognome degli autori e, per ciascun autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere.

8. **Nome e cognome dell'autore:** nella fase di compilazione dei riferimenti bibliografici il cognome e il nome dell'autore vanno in tondo, separati da una virgola, seguiti da un punto e dall'indicazione dell'anno di edizione. Il titolo dell'opera è sempre in corsivo. Segue un punto e l'indicazione del luogo di edizione. Se gli autori sono più di uno, si registrano i loro nomi e cognomi nell'ordine in cui si trovano sul frontespizio, separati tra loro da un trattino; es.:

Donno, Gianni. 2013. *L'alibi meridionale. Sul Risorgimento e altri scritti*. Lecce

Viesti, G. 2019. *La secessione dei ricchi? Autonomie regionali e unità nazionale*. Bari-Roma

Fasolari, Andrea – Guglielmotti, Francesco. 2005. *Il contesto regionale della Puglia dopo l'Unità d'Italia*. Bari

9. **Nel caso di un articolo compreso in un volume miscelaneo o relazione apparsa negli atti di un congresso:** il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da una virgola e dal titolo della miscelanea o degli atti del congresso in corsivo, preceduti da "in", quindi dal luogo e dalla data di edizione. Quando si tratti di atti di convegno è necessario indicare anche il luogo e la data dello svolgimento tra parentesi tonde separati tra loro da una virgola se indicati sul frontespizio. Se il volume fa parte di una collana o di una edizione monografica a carattere periodico, il titolo di questa va posto tra parentesi tonda seguito dal numero, subito dopo l'indicazione del luogo di edizione e prima del numero di pagine introdotto da due punti, es.:

Esposito, Antonio. 1972. *Vita religiosa e vita rurale nella Milano del Duecento*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*. Todi: 197-228

Federici, Ernesto. 2004. *Itinerari di pellegrinaggio*, in *Cristianità d'Oriente e Cristianità d'Occidente (secoli VI-XI)*. Settimane di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'Alto medioevo (Lucca 24-30 aprile 2003). LI. Spoleto: 56-99

Zabbia, Marino. 1999. *I notai e la cronachistica italiana nel Trecento*. Roma (Nuovi Studi Storici, 49)

Simoni Balis, Federico – Crema, Antonio. 1974. *Antonio e l'economia della salvezza*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*. Roma (Studi Storici, fasc. 83-92): 907- 926

10. **Nome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscelaneo:** nome e cognome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscelaneo sono seguiti rispettivamente dall'indicazione ed. o cur., posta tra parentesi tonda, seguita dall'anno di edizione e dal titolo dell'opera in corsivo; es.:

Cuozzo, Errico (ed.). 1981. *Commentario al Catalogus Baronum*. Roma (Fonti per la Storia d'Italia, 31)

Feniello, Elisabetta (cur.). 1999. *Studi in onore di Giosuè Musca*. Roma-Bari (Quaderni della Società di Studi sulla Civiltà Mediterranea, 5)

Alfieri, Giuseppina. 2003. *La psicologia dell'età evolutiva*, in *Dinamiche dell'apprendimento nel nuovo millennio*. Frale, Antonio (cur.). Bologna

11. **Articolo in periodico**: il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da un punto e dall'interpunzione del periodico tra caporali. Segue il numero del periodico, sempre in numeri arabi, e l'indicazione delle pagine; es.

Hennig, John. 1952. *The Irish Counterparts of the Anglo-Saxon Menologium*. «*Mediaeval Studies*». 14: 98-106

12. L'indicazione dei siti web può rimandare all'indirizzo completo di una pagina web o riportare titolo e autore del documento citato; es.

Per la storia dell'educazione nell'Italia Unita:

<http://www.djo.harvard.edu/meei/OA/Cruz/OA.html>

Roberti, Giorgio. 2003. *Il pensiero politico europeista*. Disponibile all'indirizzo:
<http://www.pensiero.it/ecm>

13. I seguenti termini, se presenti nel testo, dovranno essere riportati come segue: *ibidem* (iniziale minuscola, corpo in tondo), *ivi* (iniziale minuscola, corpo in tondo), *et al.* (minuscolo, corpo in corsivo). Se i termini *ibidem* e *ivi* saranno presenti come nota a piè di pagina (inizio testo, vedi esempio) dovranno essere riportati con l'iniziale in maiuscolo e il corpo in tondo:

1 *Ibidem*.

2 *Ivi*: 54.