

Annali online Unife. Sezione di Storia e Scienze dell'Antichità



Vol. 3 (2024)

Indice

Storia

- ROBERT NELSON
“He did not say X but Y”: a Byzantine trope that makes negative theology a figure of speech 3
- MARIANNA SCARINGELLA
*Testi e melodie funebri nel Collegio dei Cappellani della Cattedrale di Ferrara.
Analisi di un libro liturgico-musicale* 13
- DENISE BRAZZALE
*Il dissenso letterario nella Firenze Medicea: la condanna dell’ingratitude,
l’elogio degli esiliati e il mito di Scipione l’Africano* 35
- GIULIO CARPANELLI
Ferrara agli albori dell’età legatizia: una città tra arte e storia (1598-1621) 47
- FRANCESCO FACCHIN
Il Frammento N.A. 173 della Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara 67
- CHIARA ZEROLI
Il cabreo settecentesco della roggia Regina Codogna 77

Scienze dell’Antichità

- RITA VASSALLO
*Demetra in Sicilia centro-meridionale: analisi delle evidenze archeologiche del culto
in età ellenistica e romana* 97
- EMILIA CIATTI – FRANCESCA ACQUI
*Tipologie monetali di età tetrarchica: catalogazione e analisi di un nucleo di monete
della collezione numismatica dei Musei di Arte Antica di Ferrara* 115
- SERENA QUERZOLI
*‘Balnea’, ‘thermae’ e ‘fontes’ nei frammenti delle opere dei giuristi romani contenuti
nel Digesto* 133

ROBERT NELSON

***'He did not say X but Y':
a Byzantine trope that makes negative theology a figure of speech***

Abstract

A formula permeates Greek patristic literature in the shape of: 'he did not say X but Y'. Even though it is rehearsed hundreds of times and reflects the peculiar apophatic stamp of Byzantine thought, the formula has not hitherto been identified and analysed. Tracing the development and meaning of the formula, the article proposes that the exegetical template 'he did not say X but Y' grammatically embodies the negative impulse in Byzantine theology, building on Jewish tradition in speaking of God by things that God is not. The expression calls upon the expositor to imagine what a sacred text does not say in order to appreciate better what it does say. The article argues that it is more than a technique of emphasis but belongs to a way of thinking where imperfect human understanding triangulates holy perfection.

Keywords: Patristics; Negative theology; Apophatic theology; Byzantium; Philology

In a valuable moment in his *Stories from the Gospels*, Theophylaktos of Ochrid observes a fascinating detail in *Matthew*. The passage refers to the miracle where Peter calls upon Christ to allow him to walk upon the sea as Christ himself had done: 'Lord, if it be thou, bid me come unto thee on the water'¹. Theophylaktos comments:

«Peter, being most ardent in his love for Christ, desires to be near him quickly and before the others. He further believes that Jesus not only walks on water himself but will also give him this ability. He did not say, 'command me to walk' but 'to come to you.' The former would be [merely] a display of evidence, the latter, [a display] of love for Christ. 'And he said, "Come." And Peter, getting down from the boat, walked on the water to come to Jesus»².

This snippet gives us insight into the expression of the *New Testament*, sure enough, but it especially reveals how Byzantine authors themselves formulated their intuitions. The method of analysis hinges on a formula. It runs: 'he did not say X but Y'. Peter did not say 'command me to walk' but 'command me to come to you'.

The reading thus musters two thoughts: one is the Biblical text that is actually in front of us and the other is an imaginative departure by Theophylaktos from what is literally also in front of him. He thinks of something that is not there, a possible expression that would convey almost the same idea but which has been hatched by conjecture. This conjecture is not a gloss, however; it is not a translation or an expansion of scripture: it represents not what the text says but what the text does not say. The invention of this possibility is a deliberately inadequate rendering, a purposeful near-miss: it might have been a fair statement and would have served to record the facts but the expression that Matthew used says something more. And it is only by suggesting this alternative prosaic *expression manquée* that we appreciate the full meaning of the text that Matthew wrote. So when Theophylaktos

¹ *Matthew* 14.28.

² *Enarrationes in evangelia* 1.301.18-26. All translations from Greek are my own, except for the *Bible*, where I use the King James Version.

observes that «he did not say, “command me to walk” but “to come to you”», Theophylaktos explains why this false utterance – this utterance that was not uttered – is useful. To say «command me to walk (κέλευσόν με βαδίσαι)» would deliver only a mechanical image of the miraculous faculty of walking upon the Sea of Galilee; and this focus on the physical image would merely result in a show of evidence; whereas the phrase ‘command me to come to you’ (πρὸς σὲ ἔλθεῖν) is a show of love for Christ. The expression ‘to come to you’ in this circumstance is more personal, as if talking to a beloved child, because ‘to come to you’ means, as Theophylaktos says, that Peter will be closer to Jesus. Jesus echoes the intimate sentiment with the single word: ‘And he said, “Come.”’ Peter does just that and, walking on the water, he approaches Jesus. So for Theophylaktos, the whole episode counts as much more than the demonstration of evidence (ἐπίδειξις) that one could expect from a miracle. Beyond the thaumaturgy that the narrative records, we have a touching image of Peter trying to reach Jesus by walking over the water. Through the analysis of the biblical narration, we see that Matthew’s style creates a scene full of feeling, with hope and especially the love (ἀγάπη) that Theophylaktos specifically mentions. And I confess that without this imaginative substitution of words, it might never have occurred to me that there is a touching dimension in the story, that the phrase ‘come to me’ is emotionally meaningful and that the narrative is affecting in its language.

Writing in the eleventh century, Theophylaktos employs an exegetical artefact that had been used hundreds of times in Byzantine literature and is therefore well-worn by the time that Theophylaktos uses it. He did not say X but Y. It is an ingenious analytical trope. It shows an exceptional conceptual sympathy for a text, because it seems that the author and reader alike can rethink how a thought might have been written. One explores its potential by discussing what the text does not say, almost as if one is in discussion with the original author, commending the writer for a superior turn of phrase. And in figuratively going through the ideas that might have existed in potential at the time the original text was written, the formula demonstrates the peculiar rightness of the chosen expression by means of a substitute that is not so apposite or poignant. Because of its effective focus on lexical choices, the formula became an exegetical meme in early Christian and Byzantine authors.

The formula ‘he did not say X but Y’ does not have pagan origins. One can find examples where classical authors almost use such a device, as when Aspasius comments on Aristotle: ‘both intemperance and evil exist. However, he did not call it simply intemperance but rather evil’³. The point here, though, is not that Aspasius finds a word that Aristotle did not use which would have been inferior to the one that he did use; rather, there are two words in Aristotle’s discussion and Aspasius simply observes the matter of degree that Aristotle intended by using them both. Thus classical expression might contemplate: ‘he did not only say X but Y as well’. It is very different to imagining something that the author did not say. Perhaps the reason why the formula cannot be found in pagan authors is that the indigenous Graeco-Roman cultures had no similar conception of the revealed word that encourages such scrutiny of lexical choices. It is no accident, therefore, that the formula is first attested in a Jewish writer, the eloquent Philo of Alexandria.

In a beautiful book chapter, Almut Bockisch reveals the way that Philo and Origen of Alexandria prefigure apophatic theology through their negating manner of representation (*verneinenden Darstellungsweisen*)⁴. The development of apophatic theology has been thoroughly studied, but Bockisch is interested in its prehistory, where the tendency to talk about God by what God is *not* is already present in apophatic ways of speaking (*Redemodi*), among which is the *alpha privativa*, that is the Greek ‘a’ that translates as our ‘un’ or ‘non’ or ‘in’. This simple negative affordance is already exploited much in Platonic thought, but has peculiar applicability to Philo’s conception of the unnameable (ἀκατονομάστου), ineffable (ἄρρητου) and in every respect

3 *In ethica Nichomachea commentaria* 128.33.

4 BOCKISCH (2021).

inconceivable (ἀκαταλήπτου) God⁵. Bockisch observes Philo's reluctance to accept the word 'God' as God's name, because God is not a name but a conception and reality of the unnameable. Nevertheless, in enumerating the ways that Philo prefigures apophatic thought, Bockisch does not observe that Philo is also the origin of the formula – which is apophatic in its very grammatical structure –: 'he does not say X but Y'.

Combing through the immense corpus of Greek literature of many centuries,⁶ I detect the first instance of the formula in a place where Philo tries to understand why there a replication of the word 'death' in the Greek *Torah* when it says that a person who 'strikes and kills another (πατάξῃ τίς τινα καὶ ἀποθάνῃ) should be put to death with death (θανάτῳ θανατούσθω)'⁷. Given that the author does not indulge in redundancies, why would the text say one who willingly kills should be put to death alone but added 'with death'⁸? Philo's way of countenancing this potential embarrassment is to ask: 'why does it not say... death alone but adds "with death"? For how else does one die except by death?' He then explains the riddle by suggesting a kind of poetic latitude, where 'some people who are alive have died, and some who have died are living'.

The formula 'he does not say X but Y' is thus born – albeit in the inverted form 'why does he say Y and not X instead?' – and it serves a useful purpose. Philo does not believe that the holy text speaks in wasted words. Clearly knowing (σαφῶς εἰδῶς) that it never contains a superfluous noun (περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν) he feels that the redundancy has to be explained. Why does it not convey such a simple concept more economically? The explanation may not convince you but it gestures to a kind of extension or emphasis of the biblical thought that would not be expressed by the more economical alternative that he proposes. And he proposes it only in order to discredit it, because there can be no alternative. If framed as a question – 'why did he not say X but Y?' – the answer is always that X is inferior to Y. No one from Philo to Theophylaktos is going to criticize the axiomatically perfect Y which is scripture.

There are hundreds of cases of classical authors observing that an earlier authority does not say something⁹. But this observation only means that the earlier source does not handle something that appears relevant now: the ancient authority is silent on a matter that might now be fruitfully investigated. Galen, for example, wonders why Hippocrates does not mention the needs of the spleen and then how one might countenance them¹⁰. There are scores of examples of scholarly authors finding a lacuna in the literature where one searches in vain for some valuable insight, especially in technical answers to scientific questions. But the specifically Judeo-Christian expression does not centre on an absence. Rather, it observes the absence of something hypothetical in order to propose the completeness and absolute pertinence of what has been said.

Sometimes, a Christian author will propose words that would be wrong or theologically inappropriate not as a false substitute for a word that is used in the biblical authority but as a foil to an absence of words, where no words are added in the original. So the formula of what is not said extends to an absence, such as we encounter in Gregory of Nyssa – a key figure in the development of negative theology – when he talks about Christ's declaration that he will be crucified and will rise again¹¹. According to Gregory, Jesus

5 *De somniis* 1.67.

6 I have used the Thesaurus linguae graecae (TLG) whose Latin titles and conventions of citation I have also employed throughout this article. In most instances, the edition and numbers follow the commonly adopted volume, page and line reference of J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca* (PG).

7 The *Septuagint*, that is, *Exodus* 21.12

8 *De fuga et inventione* 54.3

9 e.g. Stephanus Medicus, *Scholia in Hippocratis prognosticon* 1.5.22, or *In Hippocratis aphorismos commentaria* 2.34.6

10 *In Hippocratis librum de officina medici commentarii* iii 18.823.5

11 *Luke* 24.7

determined this passion for himself from all aspects according to his own authority. ‘For it is necessary, he says (Δεῖ, γάρ φησι), for the Son of man’, not that the Son of man is to experience this or that (τὰ καὶ τὰ πείσεται) as if someone were simply forecasting the future (προαγορεύων τὸ μέλλον) but that the necessary must come about by some secret reason (τὸ ἀναγκαίως κατὰ τινα λόγον ἀπόρητον γενέσθαι)... [whence the disciples are] obliged to dogmatize in this manner by his statement: ‘It is necessary for the Son of man to suffer many things and be rejected and crucified and rise again on the third day’¹².

The brevity in Christ’s utterance carries a certain foreboding in the baldness of the absolute; and Gregory’s way of demonstrating this stark sense of necessity is to show how the narrative avoids any air of the coincidental. By means of economy, the inevitable is reinforced, where extra words could only have compromised what needs to be conveyed. So he did not say X as well as Y but only Y. Luke therefore makes a fruitful omission, which Gregory elsewhere notes in the phrase: ‘Great is our Lord, and great is his power; his understanding is beyond measure’ (referring to *Psalms* 147.5). ‘So what does this mean?’ he asks. “Great is our Lord”. He did not say how great – for it was not possible to express how much (οὐδὲ γὰρ ἦν δυνατόν εἰπεῖν τὸ πόσον) – but with the indefinite nature of the meaning (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας), he guides the mind toward the infinite (ἐπὶ τὸ ἄπειρον ὁδηγεῖ τὴν διάνοιαν).’ Similarly, ‘Great is his power’, just as God’s understanding is beyond measure (τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς)¹³.

Structurally speaking, this thoroughly Byzantine formula is apophatic. It follows a logic akin to the belief that we cannot say what God is but only what God is not. We cannot ever sufficiently identify the full virtue of the evangelist’s sentence; but we can make room for its pregnancy by showing what the evangelist does not say. In hatching some inferior locution, the exegete expands the imaginative scope of the reader. The pious listener who might otherwise encounter scripture passively is suddenly invited to build the utterance in his or her mind because an alternative wording has been conjectured – one that was discarded before it was written – that enables the reader to understand better the meaning that mysteriously inheres in the original text.

It is no accident that this apophatic method developed in the epoch when apophatic theology arose and began to be theorized. The way that Gregory speaks is no more coincidental or capricious than the biblical source that he analyses. Writing in the fourth century, the Cappadocian father propounded a belief in the infinity of God; and the consequence of this limitlessness is that divinity is essentially incomprehensible to us as humans created with a necessarily limited mind. In a critical passage in the *Life of Moses*, Gregory reminds us that ‘the divine word forbids (ἀπαγορεύει) humans, first and foremost, to liken (ὁμοιοῦσθαι) the divine to anything known (τῶν γνωσκομένων), since any inkling (ὡς παντὸς νοήματος) that arises by a grasping fantasy within comprehension (κατὰ τινα περιληπτικὴν φαντασίαν ἐν περινοίᾳ) or by guessing at divine nature (στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως) forms an idol of God (εἰδωλον Θεοῦ πλάσσοντος) rather than proclaiming the true God (Θεὸν καταγγέλλοντος)’¹⁴.

Accordingly, God should be thought of (and never defined) in terms of what we know God is *not* rather than how we might envisage God with gratuitous speculation. Gregory does not like speculation. It necessarily fails the full extent of divinity. In Gregory’s language, a sense of degree emerges even in thinking of things that seem to be uniquely divine. Invoking grace and the truly blessed – not partly blessed but ‘truly blessed’ (τὸ ὄντως μακάριον) – he considers speculative thought about knowledge idle (ἀργεῖ μὲν ἢ στοχαστικὴ περὶ τὴν γνῶσιν διάνοια). According to Gregory, our hopeful activity is idle (ἀργεῖ... ἢ ἐλπιστικὴ ἡμῶν ἐνέργεια) but he relishes how the ineffable and incomprehensible (ἢ ἄρητος τε καὶ ἀκατανόητος) take over along with the superior state of every

12 *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatium (vulgo In Christi resurrectionem oratio i)* 9.299.3–9.

13 *De deitate adversus Evagrium (vulgo In suam ordinationem)* 9.339.16–24.

14 *De vita Mosis* 2.165.3–8.

thought (πάσης κρείττων διανοίας κατάστασις), such as ‘neither eye has seen nor ear has heard nor human heart has contained’ (referring to *1 Corinthians* 2.9). For thus the divine apostle defined the good things laid up in holiness (τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐν τῷ ἁγιασμῷ ἀποκείμενα)¹⁵. A thought or mentality, then, has a superior state, because whereas we might estimate that a thought is sublime, it is undoubtedly capable of being yet more sublime, way beyond our comprehension, as it approaches divinity.

Perhaps for that reason, Gregory is especially sensitive to imputing redundancies of expression in the *Bible*, which would purport to colour-in what cannot be seen. He considers the thought scandalous: to say that there are empty words (ἀργὸν ῥῆμα) within it is a terrible blasphemy (βλασφημία δεινή) and so he takes delight in proving how grotesque it would be to add descriptions and blight its lexical thrift¹⁶. Poetically enough, Gregory notes that in telling places, the *Bible* does not boast about the creation of language and all its potential for passionate communication; because it says ‘Let us therefore conceive man according to our image and likeness, instead of saying, “We will give him the abundance of speech.”’ Not X but Y. Similarly, Gregory comments: ‘And so, let them be rulers of the fish and the beasts and all. But he did not say, “Let us make man according to our image, and let them be stirred with anger and desire and experience suffering”. For the passions are not embraced in the image of God; rather, [God] is reason, the master of passions, the ruler of all corporeal things, transcending the visible and deceptive (ὑπερανестηκῶς τῶν φαινομένων καὶ ψευδομένων)’¹⁷.

However, when information is lacking in scripture, Gregory feels free to supplement things himself. To the creation narrative, he adds this interpretation: ‘The Lord God...deems it worthy to shape our body with his own hand (ἰδίᾳ χειρὶ διαπλάσαι). He did not command an angel (οὐ προσέταξεν ἀγγέλῳ), nor did the earth spontaneously cast us forth like cicadas; he did not say, “Let this and that be done (τόδε καὶ τόδε ποιῆσαι) by ministering powers (λειτουργικαῖς δυνάμεσιν)” but lovingly crafted [us] with his own hand (ἰδίᾳ χειρὶ φιλοτεχνεῖ)’¹⁸. Of course the phrase ‘with his own hand’ can be metaphorical; but just the same, it is surely worth pointing out – as if we are learning from Gregory’s own method – that *Genesis* does not tell us that God used his hand. We could imagine that God made Adam and Eve ‘single-handedly’ but we cannot accurately know the manual methods and whether they involved agents and various materials of an already animated kind. So when Gregory observes that he did not give instructions to builders, all that we can conclude is that scripture did not record these protocols, not that they did not exist¹⁹. Or if scripture records how God told Adam to eat food produced by trees, it does not necessarily mean, as Gregory assumes, that God did not also authorize other forms of farming and eating, as if God could not have said something to Adam that we do not know about, as if scripture gives a comprehensive record of everything that God ever said to Adam. But even if you can fault the logic in strictly formal terms, Gregory’s point is well made: the text does not say X but Y and there is likely to be a reason which could well be poetic and theologically significant. For instance, when Jesus refers to his name, he does not say his name (οὐκ εἶπε· Τὸ ὄνομά μου) but ‘the name of the Lord (τὸ ὄνομα Κυρίου)’²⁰. In such instances, Christ presents himself as the institution of God rather than just the personal identity of the living man that he was. The observation is sensitive and helpful.

It would be wrong to conclude that this apophatic construction of ‘he did not say X but Y’ is essentially about gaps. It is more the contrary. The formula is often introduced to bolster an argument, not to explore a mystery. Eusebius, for example, uses our construction in an argument for

15 *In inscriptiones Psalmorum* 5.68.23-69.5.

16 *De creatione hominis sermo primus* 28.2.

17 *De creatione hominis sermo primus* (recensio C) 13a.13-14a.4.

18 *De creatione hominis sermo alter* 43.3-7.

19 *De creatione hominis sermo alter* 48.13-49.3.

20 *Testimonia adversus Judaeos* 46.200.23.

zero tolerance, where he feels that views contrary to good doctrine should not be entertained and their professors should be excluded from the conversation:

it is fitting that such a person be rightly treated as a common enemy, like the deceitful dragon in paradise who, speaking against God, tricked Eve. Let us neither speak evil nor give ear to those who speak. ‘Do not receive empty hearing,’ it says; it did not say, ‘Do not believe’ but rather ‘Do not receive.’ Therefore, the Prophet says, ‘I drove away the one who spoke against me.’[*cf. Psalms 100*] He did not say, ‘I did not believe,’ or ‘I did not accept what was said,’ but rather, ‘I also drove them away as an enemy’²¹.

The instructions are not mild and indulgent but arch and exclusive: banish not only the thought but the people who traffic it! The lexical technique sometimes has a practical application. For example, how do we know that the Garden of Eden was on earth rather than in heaven? Check out the wording, we are advised. Epiphanius reveals the directional verbs: ‘As for paradise, it says, “In Eden towards the east,” and “a spring was welling up (ἀνέβαινεν) from Eden,” and it did not say “coming down (κατέβαινεν),” so that we would not think that Eden is in heaven. For if it were in heaven, it would have said that the spring descends (κατέρχεται) from above (ἄνωθεν). But it says, “a river proceeds (ἐκπορεύεται) from Eden,” and it did not say it descends (οὐκ εἶπε κατέρχεται)’²². For Epiphanius, too, it is significant that Christ does not say to the dead Lazarus: “arise (ἀνάστηθι),” nor did he touch the hand of the tomb. Instead, in his ready authority, he called Lazarus thus, “Lazarus, come out (δεῦρο ἔξω)”²³. This sense of direction and agency within a space compares with his observation about the annunciation. ‘That good-news-bearer himself said to Mary: “The Spirit of the Lord will come upon you (ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ),” and it did not say, “The Spirit of the Lord will be generated in you (γενήσεται ἐν σοί)”²⁴. If positioning corporal experience in these narratives is important, the diction gives valuable clues. For example, although John said that nobody ever saw God, Epiphanius reminds us that Isaiah saw God visually and not merely that he saw God in his imagination:

But one who perceives this and closely connects the words according to his understanding might say that each person sees God in the mind (ἐν τῷ νῷ... ὁρᾷ τὸν θεόν), for it is not with the eyes (οὐ γὰρ ὀφθαλμοῖς). However, the divine word contradicts this, stating through the prophet Isaiah, ‘...I have seen the Lord of hosts with my eyes (εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου).’ And it did not say with the mind or in thought (τῷ νῷ, οὐδὲ ἐν τῇ ἐννοίᾳ) but with the eyes (τοῖς ὀφθαλμοῖς), affirming the true and firm foundation of faith. So, what should we say when the *Gospel* says that no one has seen God, while the prophets and apostles declare [that they have seen God], as well as the Lord himself²⁵?

Potentially, therefore, these readings yield embarrassments; and although Epiphanius believes that he can rescue the situation, the apophatic analysis is a powerful tool that could inadvertently support dangerous conclusions. We do not have the texts of the Arians or Sabellians or any other so-called heresy; but they would undoubtedly have drawn upon the same apophatic method to argue in a way divergent from Orthodoxy. Indeed Epiphanius uses our method to underscore an uncomfortable course of last resort, where a presbyter feels the need to challenge a bishop. Paul says that witnesses are called for if someone accuses a presbyter but ‘he did not write that one should not receive accusations (μὴ δέξη κατηγορίαν) of a bishop against a presbyter, nor did he write to any presbyter

21 *Commentaria in Psalmos* 23.1245.12-22.

22 Text in TLG described only as ‘Chapter’ 58.1.2-7.

23 Text in TLG described only as ‘Chapter’ 100.5.3-8.

24 *Panarion* (= *Adversus haereses*) 2.320.13 ‘Ἐἴτά φησι· «καὶ αὐτὸ τὸ εὐαγγέλιον ἔφη τῇ Μαρίας· πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ οὐκ εἶπε· πνεῦμα κυρίου γενήσεται ἐν σοί»’.

25 *Panarion* (= *Adversus haereses*) 3.239.3-14.

not to rebuke (ἐπιπλήττειν) a bishop²⁶. The protocols do not quite authorize insurgency but they also do not prevent complaints informing the organization of the church when they are just.

The apophatic structure of analysis does not always follow the exact formula ‘he did not say X but Y’. It can vary and still have much the same meaning, as in Athanasios where the rhetorical artefact is cast as a question which is then answered: “She will bear a Son.” Why did it not say, “And she will bear a son for you (τέξεται δέ σοι)?”. Answer: Because he [Jesus] was not destined to be born for him [Joseph] alone but for the whole inhabited world (τῇ οἰκουμένη πάση)²⁷. The logic of the formula allows it to function either as a question or a statement.

In a world where every biblical utterance may be understood allegorically, there is much pressure to interpret scripture for the sake of either dogmatic conclusions or typological matches between *Old* and *New Testament*. A charming example is Basil, Gregory’s famous brother, who creates a nice analogy between Mosaic practice and Christian baptism:

we remember what Moses said about washing (περὶ λουτροῦ). For he who touches...something unclean and becomes defiled (μιανθεὶς) shall wash his clothes and bathe his body in water and will be clean (καθαρὸς ἔσται). But he did not say ‘wash yourselves for every defilement (ἐφ’ ἐκάστῳ μολυσμῶ)’ but only wash. One baptism, one purification. There, wash the clothes and bathe the body in water; here ‘put away the evil deeds’²⁸...

I think one could suspect this passage as being slightly tendentious insofar as the unique wash for all instances of stain stretches the source²⁹ to parallel the sacrament of baptism; but Basil is in any case not very fond of recurrent washing and despises the aftercare of perfumes: in the same place, he does not want you to busy yourself (περιεργάζου) with frankincense and calamus and myrrh. The *Old Testament* presents many conundrums that the apophatic exegetical method explores in its sympathy for paradox and contrasts. An example is Origen’s discussion of God’s practice of deception, which must be construed as instructional rather than malicious:

These things are due to the deception from God, since the prophet said: ‘You deceived me, Lord, and I was deceived’ [referring to *Jeremiah* 20.7]; let us also consider the ‘I was deceived’ part. Why did he not say only that ‘You deceived me, Lord,’ but also added ‘and I was deceived’? Sometimes it is possible to conceive of someone executing the deception actively, while another is on guard to be deceived and is not deceived³⁰.

God is not shown to be evil in this anecdote, as if the deception is a moral outrage. Rather, the awareness of having been deceived is a way to understand a mistake: the error, for which we humans must be responsible, is revealed, and the episode with its trick is instructional. The lesson of the deception is valuable; and in this admittedly painful humiliation, Jeremiah acknowledges that he was fooled but thereby gains in humility. Origen correctly separates the two moments, one an impulse by God and the other an effect on the prophet. Thus, though the word appears to be repeated, its second instance is not a redundancy. Like Gregory, Origen is puzzled by apparently unnecessary words in scripture and is keen to explain them in a constructive spirit. For instance: ‘Who will reveal the face of his clothing? Why did he not say: “Who will reveal his face?” What does the “clothing” do here? “For who”, he says – referring to *Jeremiah* 41.13 – “will reveal the face of his clothing³¹?”. Again, there is a variation in the formula, which could run ‘he did not say X+Y but only X’. But it reflects

26 *Panarion* 3.337.31.

27 *Quaestiones in evangelia* 28.701.7.

28 *Enarratio in prophetam Isaiam* 1.38.22-30.

29 *Leviticus* 15.13.

30 *In Jeremiam (homiliae 1–20)* 20.4.32-40.

31 *Homiliae in Job* (fragmenta in catenis, typus II) (e codd. Marc. gr. 21, 538) 17.101.22-27.

the same apophatic impulse, where an author observes the diction used in scripture and creates an imaginative alternative expression that is less to the purpose. Thus, by contemplating what the text does not say, the poignancy or accuracy or economy of the original text is better understood.

Some Byzantine patristic authors use the formula more than others. The most profligate in this sense is John Chrysostom. There are something like 400 instances of ‘he did not say X but Y’ throughout his writing; and although he was among the most prolific of Byzantine authors, the high number surely indicates that he found the template sympathetic to his thinking. As you could predict from the analysis so far, the uses that Chrysostom put the apophatic formula to are varied; but they mainly centre either on poetic nuance in religious feeling or argumentative logic in matters of dogma.

*

The aim of this paper is not to concentrate on particular authors and their inclination to use the formula in specific ways in the middle Byzantine period. It would be exhausting to cover so many intricate cases. Instead, this paper has concentrated on the origins and meaning of the phrase in their apophatic sympathies; and to this end it is worth observing how keenly the formula arises in theological questions about the Trinity.

Whatever difficulty Philo may have encountered in imagining a positive manifestation of God, the task had become more complicated with Christianity. In one sense, God had become more palpable through the new religion with its incarnation of the second hypostasis in the Trinity. There was a person or version of God who is a man, the man Jesus who is also God; but Jesus is only one person in the Trinity and he is not God the Father, who in turn is not the Holy Spirit, both of whom are hard to figure; and even Jesus, as the Word incarnate, is hard to fathom in his everlasting existence as the Logos who was in the beginning. It should be no surprise, therefore, that questions were constantly asked in the post-Nicaean period about the uniqueness or plurality of God and that these anxieties would invite the use of our formula.

The fear of redundancy that we have observed through the apophatic formula reflects a deeper anxiety of uncomfortable overlap in the Trinity, where one is three and three are one. A theologian might worry about wasted words in the same way that a theologian might worry about redundancies within God who has three persons and yet is not divided: the Son who is also the Logos or causal reason (but what would the Father be without the same reason? and why would he lack something that he himself begat?) and the Holy Spirit who would appear to be nothing but the same animating property that is also in the Father and the Son. It is hard to see a coherent basis for distinguishing these parts or aspects of God, awkwardly named ‘persons’ or substances (hypostases), two concepts themselves in apparent contradiction.

It is remarkable how often Orthodox theologians look for evidence of the plurality of God through our apophatic construction. ‘God did not say I but we’. It occurs in Gregory of Nyssa: ‘Why then did he not say, “I will make a man,” but rather, “Let us make”³²? This is done, he thinks, so that you understand the equal authority (ἴσῃν δεσποτεῖαν) of the persons in the Trinity but he rapidly extrapolates, ‘so that recognizing the Son, you may not be ignorant of the Father; so that you may know that the Father created through the Son (διὰ υἱοῦ), and the Son established things according to the Father’s will (ἔκτισε πατρώῳ θελήματι) and that you may glorify the Father in the Son and the Son in the Holy Spirit.’ Gregory is right, of course, that the first-person verb is not singular (ποιήσω) but plural (ποιήσωμεν) but this use of *pluralis maiestatis* does not necessarily mean what Gregory wishes. Nevertheless, his expression through our formula yields a poetic integrity: we have to be a common worshiper of both (κοινὸς προσκυνητῆς ἀμφοτέρων), not dividing the worship (μὴ σχίζων τὴν προσκύνησιν) but uniting the divinity (ἐνῶν τὴν θεότητα).

32 *Antirrheticus adversus Apollinarium* 3.1.159.4; cf. the same in *De creatione hominis sermo primus* 6.16.

Such thoughts are often rehearsed in patristic writing. Epiphanius directly insists that the verb in *Genesis* ‘does not signify a single person, but the Father speaking to the Son.’ Inverting our formula, he notes that ‘The Father says, “Let us make man in our image and according to our likeness,” and he did not say, “Let me make man in my image”³³. From which he tells us to ‘learn that the Son is always with the Father’. Exploiting these numbers in the conjugation of the verb runs into stress, because the ‘plural of majesty’ is not proof of any literal plurality, just as Epiphanius, for example, stretches logic in drawing any conclusions from the phrase ““And they shall call His name Emmanuel.” It does not say, “I will call his name,” but “they shall call”³⁴. If God predicts or instructs that they shall call his name Emmanuel, it has the same value as saying: he shall be known as Emmanuel, which in turn, given God’s power, is the same as saying ‘I will call him Emmanuel’.

Epiphanius uses our formula to show how the persons of the Trinity are considered separate in scripture. John, for example is cited: ““And the Word became flesh”. He did not say, “The Spirit became flesh,” nor did he say, “Christ, the man, was born”³⁵. Trinitarian debates were explosively divisive and every piece of evidence would be used either to support the distinctness or equality or agreement of the persons. Epiphanius tries to contain those who are ‘led astray, under the deception of Arius’ who might think that ‘only the Father is truly God and that the Son is a god but not truly so’. But his refutation is awkward: Christ, he reminds us, declares ‘I am the true light that enlightens every person coming into the world’, whereas ‘regarding the Father, he says, “God is light,” and he did not say, “true light,” so that from the expressions “God is true” and “light is true,” we may understand the equal divinity of the Father to the Son and the Son to the Father’³⁶. The sentence strains for coherence. The apophatic formula gives the writing a philological air but it does not guarantee a logical case. As if it clinched something very profound, Epiphanius repeats these apparently flimsy distinctions using our formula:

in the Gospel according to John, it says, ‘The true light was (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν).’ And what true light is there other than the Only Begotten? Again, the scriptures say about God, ‘God is light,’ and it does not say ‘God is the true light.’ But concerning the only begotten Son of God, it says, ‘The only begotten is the true light.’ About the Father, it says, ‘God is the true God,’ and it does not say ‘the true light is God.’ But concerning the Son, it says, ‘He is God,’ and it adds ‘and the Son is true God,’ without appending ‘the true light.’ And wherever it says, ‘God is light,’ it does not add ‘the true light’³⁷.

The stress of finding any conclusive patterns in these fine distinctions is greater than the insights that they afford. With similar obsessiveness, interpreting *John* 17.21, Epiphanius uses our formula to explain that ‘the phrase “we are one” does not signify singularity. For it did not say, “I am one,” but “you and I”’. Epiphanius goes on to suggest that ‘the expression “we are one” is intended to refute Sabellius and his doctrine, which posits that the Son and the Father are mixed together, and similarly, the Father with the Holy Spirit’. Against this motif, Epiphanius reasons that Jesus ‘says “we are one,” and he did not say, “I am one”’. There are indeed two perfect entities, Father and Son, yet [they are also] one due to their equality, through the one divinity, one power, and one likeness’³⁸. Such lines are picked over again and again with the same apophatic formula, demonstrating that Father and Son have a distinct hypostasis each (ἐνυπόστατον)³⁹. Elsewhere the issue is the respective dignity of Father and Son but expressed through the same formula; because when scripture says ‘that all may honour the Son just as they honour the Father’, Epiphanius is quick to add that it ‘did not say some

33 28.1.5.

34 32.10.2.

35 *Panarion* 2.321.8.

36 *Panarion* 2.397.21.

37 *Panarion* 3.181.14.

38 *Panarion* 3.217.30.

39 *Panarion* 2.393.3.

yes and some no (τινὰς ναὶ καὶ τινὰς οὐ) but “so that all may honour the Son, just as they honour the Father”. Therefore, do not dishonour (ἀτίμαζε) the Son, lest you dishonour the Father⁴⁰.

In many ways, the discourse is against nature, because the natural understanding of paternity is to confer congenital characteristics upon offspring that did not exist prior to conception. This motif must be categorically rejected, for which Basil has ready recourse to our formula. Basil seeks to discredit the idea of offspring (γέννημα) as a significant substance (οὐσία...σημαντικόν): Peter, he observed, ‘did not say, “You are the offspring;” but rather, “You are the Christ, the Son of the living God”. And Paul, having filled all his writing with the designation of the Son, nowhere appears to have mentioned the offspring (οὐδαμοῦ φανήσεται γεννήματος μνημονεύσας)’⁴¹.

The Church fathers needed precision in their reading of scripture; and the formula ‘he did not say X but Y’ affords an ingenious kind of reflexion in reading, part hermeneutic scrupulosity and part doctrinal straw man. In speculative contexts, this rhetorical object provides a means of imagining interpretations that are less than perfect in order to identify what is instead perfectly written. And in polemical contexts, it seems to provide a way of momentarily taking the adversary’s side, only to deflect the spurious suggestions by returning to what the text actually says. In all cases, the formula adds great authority to the exegesis, adding a philological basis for the insight or dogmatic conviction. As we have seen, it is used for probing subjective moods as well as supporting official doctrine; and although the formula is often invoked for dogmatic purposes, it is by nature apophatic and hence inherently sympathetic to speculation, to a way of imagining what cannot be imagined, the truly unimaginable which is of course the highest quest in the period: to reach toward God in a way that does not diminish the immeasurable superiority of divinity.

Robert Nelson

University of Melbourne
School of Culture and Communication
rnelson@unimelb.edu.au

BIBLIOGRAPHY

BOCKISCH 2021

A. Bockisch, ‘„Selbst wir [...] möchten nicht sagen: Denn ich weiß alles!“ oder Apophatische Redemodi bei Philo und Origenes als Voraussetzungen negative Theologie’, Şirin Dadaş und Christian Vogel, *Dynamiken der Negation: (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen, Episteme in Bewegung*, v. 20, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 73–92.

MIGNE 1856-1866

J.-P. Migne, *Patrologia graeca (PG)*.

TLG

Thesaurus linguae graecae (TLG), <https://stephanus.tlg.uci.edu>.

40 *Panarion* 3.227.10.

41 *Adversus Eunomium* 29.584.38.

***Testi e melodie funebri nel Collegio dei Cappellani della Cattedrale di Ferrara.
Analisi di un libro liturgico-musicale***

Abstract

This paper analyzes a liturgical-musical manuscript preserved in the Diocesan Historical Archive of Ferrara, produced by the College of Chaplains in the mid-14th century. The study investigates various aspects, including the religious role of the chaplains, their interactions with other ecclesiastical institutions, and their contributions to liturgical practices and manuscript production. Through an interdisciplinary approach that integrates codicology, paleography, ecclesiastical history, linguistics and musicology, this analysis reveals how the chaplains' manuscripts reflect their religious and cultural influence, emphasizing their crucial role in the spiritual and cultural life of medieval Ferrara.

Keywords: Liturgical Manuscripts; Ecclesiastical Institutions; Paleography; Codicology; Gregorian Chant.

Introduzione

In questo contributo si propone l'analisi di un libro liturgico-musicale custodito attualmente presso l'Archivio storico diocesano di Ferrara e prodotto dai cappellani della Cattedrale nella metà del XIV secolo. Lo studio del codice offre un'importante veduta circa le pratiche liturgiche, musicali e scritte dell'epoca, nonché delle istituzioni ecclesiastiche ferraresi nel periodo medievale.

Benché la mancanza di fonti preesistenti e di studi specifici, si è deciso di affrontare l'ardua impresa di analizzare e interpretare tale manoscritto, al fine di chiarire aspetti poco noti o del tutto sconosciuti della storia liturgica e musicale della Cattedrale di Ferrara, soprattutto per ciò che riguarda le figure specifiche dei cappellani, soggetti mai studiati e approfonditi prima d'ora. Non esiste, infatti, una trattazione specifica relativa al ruolo dei cappellani all'interno della Cattedrale ferrarese, nonostante, come sarà evidente, in diversi materiali di corredo siano menzionate queste figure ecclesiastiche ed emergano delle vere e proprie disposizioni di comportamento e di regolamentazione della vita collettiva.

Premesso quanto appena detto, in questa sede, si propone la disamina di alcuni aspetti, congiuntamente alle problematiche relative al contenuto e alla conservazione dell'esemplare in questione, relativi alla funzione e al ruolo sociale dei cappellani nel contesto religioso ed economico della Cattedrale di Ferrara, in qualità di istituzione pubblica e centro di culto: è propriamente in questa cornice che s'inseriscono alcuni assi di ricerca che, come nella composizione di un mosaico, mirano alla definizione di un quadro più ampio. All'interno di questo panorama, dunque, sono presi in considerazione diversi elementi, dallo *status* religioso dei cappellani al rapporto con le altre istituzioni ecclesiastiche – nello specifico, i canonici del Capitolo – dalla finalità del servizio liturgico offerto alla modalità di gestione delle celebrazioni da parte degli ordinari del luogo, al fine di tracciare un quadro complessivo delle istituzioni religiose all'interno del contesto dell'antico stato estense durante il XIV secolo.

La produzione scritta, di fatto, è espressione, come si vedrà, di specifiche volontà, talvolta nel contesto capitolare, talora nella comunità dei cappellani – all'interno delle quali la produzione e

la cura dei manoscritti sono difese strenuamente in nome dell'autonomia, della libertà e della disciplina di tale istituzione religiosa – a seconda delle diverse esigenze liturgiche.

Si considera, pertanto, il Collegio dei cappellani, un gruppo di chierici responsabili della cura delle anime – ossia dell'assistenza spirituale ai fedeli – e delle funzioni liturgiche quotidiane, in particolare quelle legate alle celebrazioni funebri; essi sono altresì impegnati nella gestione delle risorse della Cattedrale, – proprietà e beni –, e nella cura di aspetti prettamente amministrativi, come la partecipazione dei vari membri al Collegio, il contributo dell'elemosina etc. Si tratta di un'istituzione pienamente inserita nel contesto della Chiesa madre ferrarese, all'interno della quale opera, come si è accennato, anche il Capitolo dei canonici, un collegio di ecclesiastici con funzioni amministrative e liturgiche simili, ma con una maggiore autonomia e autorità e con lo scopo specifico di aiutare e supplire il vescovo nel governo della diocesi.

L'elemento centrale dell'indagine, che rappresenta l'ossatura concettuale entro cui sono state svolte le ricerche e che ruota attorno all'analisi di un manoscritto liturgico-musicale, è l'idea che tanto nelle comunità dei cappellani, quanto nella congregazione dei canonici del Capitolo, esistesse un'influenza reciproca e uno stretto legame tra le relative strutture politico-amministrative, il funzionamento delle istituzioni e il rispetto delle officature liturgiche.

Si assiste, dunque, alla creazione di paradigmi liturgici e musicali propri, i quali, a loro modo, hanno influenzato la vita religiosa e culturale della Ferrara medievale: in tal senso, è importante sottolineare che ogni singola fonte rappresenta il veicolo di una specifica cultura e di conseguenza è il riflesso di fenomeni particolari, nonché elemento propulsivo di una determinata istituzione all'interno di una comunità locale. Anche i manoscritti, in funzione del forte legame con la committenza, mutano profondamente nel proprio ruolo liturgico, nella finalità educativa e nella loro struttura codicologica.

Attraverso un'analisi interdisciplinare che abbraccia la codicologia, la paleografia, la storia della chiesa, la linguistica e la musicologia, s'intende offrire un contributo significativo per la comprensione di un importante artefatto della cultura medievale ferrarese: il codice liturgico-musicale dei cappellani della Cattedrale di Ferrara non solo rivela pratiche religiose e musicali del XIV secolo, bensì fornisce un contesto specifico entro il quale poter collocare e meglio comprendere l'organizzazione ecclesiastica e la vita spirituale di una delle più considerevoli e rappresentative città medievali italiane.

Tentare di capire come modelli elaborati di produzione scrittoria nella Cattedrale ferrarese si siano diffusi seguendo canali di committenza diversi, significa utilizzare al meglio, per tale ricerca, il concetto di "fruizione". La produzione storiografica ha spesso insistito su tale concetto riguardo alla ricezione di modelli culturali ben precisi dalla riforma romano-gregoriana verso le periferie locali; tuttavia, non bisogna dimenticare che tali periferie non sono altro che contesti nei quali capillarmente certi modelli religiosi e musicali impiegano tempo per diffondersi.

L'importanza del "contesto", pertanto, diviene altrettanto rilevante e si connette esplicitamente con il problema della "fruizione": la funzione sociale e culturale di un codice può variare, infatti, geograficamente in ragione di diversi fattori, tra i quali la vocazione economica di una determinata istituzione religiosa, il ruolo svolto dalla cultura scritta e dalla cultura orale in un ambiente specifico, e, infine, la percezione del valore del manoscritto stesso all'interno della comunità.

Sulla base di quanto appena detto, emerge chiaramente non solo il ruolo e la fisionomia *tout court* di questa particolare categoria di ministri, i cappellani, bensì, ad esempio, la funzione di tale Collegio ecclesiale nel quadro della più ampia comunità della Cattedrale di Ferrara. Questione fondamentale in questo studio rimane, quindi, quella della committenza, produzione e circolazione/fruizione di queste specifiche tipologie librarie.

L'imponente percorso della tradizione manoscritta liturgico-musicale ha influenzato profondamente l'intera Europa cristiana, sintetizzando e fondendo alle sue origini complessi elementi della cultura classica e medio-orientale, assumendo vesti originali e sviluppandosi ulteriormente tra

nuove civiltà. Anche Ferrara, come altre città, è stata parte integrante di tale circuito internazionale, specialmente nel Basso Medioevo, svolgendo un ruolo attivo nell'antichissima tradizione di culto e dottrina, e il libro liturgico-musicale del Collegio dei Cappellani della Cattedrale ferrarese ne offre una chiara testimonianza.

1. Caratteristiche e contenuto

Perché si parla di due produzioni manoscritte parallele?

Fin da preliminari considerazioni, emerge chiaramente che il manoscritto in questione non possiede le caratteristiche di un prodotto particolarmente raffinato e ascrivibile alla produzione capitolare dei canonici. Si pensi, ad esempio, alla presenza delle decorazioni: i manoscritti capitolari, alcuni dei quali sono attualmente conservati al Museo della Cattedrale di Ferrara, – e che rappresentano una testimonianza di grande pregio nell'ambito della storia dell'arte ferrarese, collocandosi tra i vertici della miniatura estense della seconda metà del XIV secolo –, presentano lettere iniziali miniate su ogni singola pagina e sono stati realizzati tra il 1477 e il 1535 su commissione del Capitolo della Cattedrale e del vescovo Bartolomeo della Rovere, ai quali si deve altresì il finanziamento del soggiorno degli artisti a Ferrara, l'acquisto delle pergamene in Germania, nonché dei colori e dell'oro zecchino a Venezia.

Nel nostro caso, sono presenti due sole miniature, all'inizio delle due sezioni più significative: l'Ufficio dei Defunti e la Messa di *Requiem*. Inoltre, la mancanza di uniformità nella composizione delle pagine, la scarsa attenzione e cura nella compilazione del testo – il quale spesso non segue con precisione la guida della rigatura – suggeriscono una generale disattenzione, verosimilmente dovuta al fatto che il codice era destinato ad un utilizzo esclusivo e personale.

Il manoscritto contiene, come già accennato, l'Ufficio dei Defunti, un *Requiem* e le parti cantate di varie Messe: in sostanza, appare come un libro liturgico “normale” di questa tipologia; tuttavia, la presenza preponderante di testi legati al rito della morte necessita di essere considerata certamente nel proprio contesto storico-geografico, e quindi nella sua valenza di *unicum*, e, al contempo, nell'ampio intreccio di relazioni culturali nel Medioevo. Questo periodo, infatti, è caratterizzato da una vasta produzione e diffusione di repertori liturgici, composizioni letterarie, di preghiera e canto, di cui l'*Officium Defunctorum* e i riti funebri, dedicati alle preghiere e alle celebrazioni liturgiche utilizzate durante le cerimonie di sepoltura e di commemorazione, rappresentano una parte fondamentale. Peraltro, la configurazione liturgica dei codici basso-medievali non appare uniforme: le scelte codicologiche sono spesso diverse, tanto in diacronia, quanto in sincronia, e molte di esse rimangono, tuttora, in parte, da analizzare.

Le pratiche devozionali legate alla morte risalgono ai primi secoli del cristianesimo: si tratta di una celebrazione antichissima la cui base teologica si fonda su una dottrina precisa secondo la quale le anime dei fedeli che al momento della morte non sono completamente purificate dai peccati veniali, non possono godere della visione beatifica; i fedeli in vita possono aiutarli attraverso la preghiera, l'elemosina e soprattutto con il sacrificio della Messa.

È altrettanto vero però che l'istituzione formale di un Ufficio specifico per la cura delle anime dei defunti emerge con maggiore chiarezza e definizione nel Medioevo: data la frequenza con la quale si svolgono le funzioni legate alla morte, i committenti dell'“Antifonario” potrebbero aver dedicato maggiore spazio a questa sezione, con lo scopo di fornire un gruppo di testi e musiche adatte a questa tipologia di occasioni.

Non bisogna dimenticare poi che i cappellani, all'interno di una Cattedrale, come si è detto, sono spesso responsabili della preparazione e della celebrazione delle cerimonie funebri per i membri della comunità; pertanto, appare certamente importante possedere un'ampia varietà di testi e musiche legate alla morte per le proprie attività pastorali.

Considerato quanto sopra, dall'analisi delle carte di guardia e di altro materiale di supporto, appare che le celebrazioni funebri, soprattutto legate all'attività e al servizio dei cappellani, sono particolarmente enfatizzate all'interno della Cattedrale di Ferrara: emerge, infatti, l'esistenza di una ricca tradizione di preghiera per i defunti e ciò si riflette, indubbiamente, nella struttura e nel contenuto di un libro liturgico-musicale.

Si considera in primo luogo una carta sciolta conservata all'ACCFe, un documento che evidenzia la fondazione di due cappelle, nel 1348, ad opera di Calanello de' Calanelli, il quale stabilisce, oltre all'obbligo di celebrare la Messa quotidiana e una cerimonia annuale in memoria del fondatore, le precise istruzioni e responsabilità che i cappellani sono chiamati a seguire rigorosamente. Risulta evidente, dunque, il legame con il codice oggetto di analisi: la struttura e il contenuto del manoscritto sono essenziali per la celebrazione delle Messe quotidiane e delle cerimonie annuali menzionate nel testo, poiché tali preghiere guidano e arricchiscono i riti liturgici, contribuendo ad una devozione più profonda.

Vi è poi un volume settecentesco contenente una copia delle costituzioni e degli statuti del Collegio dei Cappellani, redatti al tempo del vescovo Lorenzo Roverella: è indubbiamente la fonte più rilevante per meglio comprendere la struttura organizzativa, i fini e i motivi ispiratori del Collegio; si tratta, giust'appunto, di compilazioni statutarie caratterizzate da una sequela di prescrizioni ripetitive, al fine di verificare che la condotta dei vari membri sia rispettosa delle leggi canoniche, non offra motivi di scandalo ai fedeli e garantisca un servizio religioso adeguato. Seguono una serie di documenti amministrativi, tra cui registri di beni, entrate e uscite e i registri delle Messe celebrate dai cappellani: sono presenti, inoltre, norme relative alla celebrazione degli anniversari dei defunti della Chiesa Cattedrale; si tratta di cerimonie essenziali per onorare la memoria dei morti, soprattutto coloro che hanno contribuito finanziariamente alle rendite degli Anniversari e della Mensa Grossa, un'istituzione ecclesiastica medievale preposta alla gestione dei beni e delle rendite della Chiesa, destinata al sostentamento del clero, al mantenimento della Cattedrale e delle attività religiose.

Ultima, ma non meno importante, è la carta di guardia finale, un ulteriore documento statutario che stabilisce alcune regole di comportamento per i cappellani, legate soprattutto alla partecipazione di quest'ultimi alle elemosine – si noti che l'uso delle elemosine come forma di controllo indica, forse, che il benessere materiale dei cappellani, a questa altezza cronologica, è strettamente connesso al comportamento e alla propria partecipazione alle funzioni religiose - e al Collegio. La struttura del documento è tipica degli statuti medievali, presenta regole specifiche e sanzioni importanti per la loro violazione: si tratta di una pratica comune nelle corporazioni e nelle comunità religiose, al fine di mantenere l'ordine e la disciplina.

La presenza, dunque, di un *Officium Mortuorum* e della Messa di *Requiem* all'interno del nostro manoscritto merita di essere evidenziata, poiché colloca l'opera di suffragio dei defunti all'interno del consueto impegno della *cura animarum* generalmente attribuito ai cappellani.

2. Datazione e localizzazione

Per ciò che concerne il dato cronologico, pare opportuno sottolineare che l'analisi considera un esemplare la cui datazione è dedotta da specifici elementi altrimenti ricavati, in assenza di dati espressi nel *colophon*: è per tale ragione che, per garantire la maggiore oggettività delle informazioni desunte, si è deciso di optare per una datazione circoscritta ad un arco cronologico comprendente almeno un decennio.

Dato il contesto archivistico del periodo compreso tra il 1000 e il 1300, caratterizzato da una scarsa situazione documentale – dovuta in gran parte alla precoce signoria estense – è opportuno procedere con cautela, tuttavia, appare importante ricordare che la presenza di un libro liturgico-musicale nell'Archivio Capitolare ferrarese non costituirebbe un'eccezione: già all'altezza del primo consistente elenco di documenti presenti presso il Capitolo e risalente al 1355, è redatto un inventario

che passa in rassegna, di fatto, reliquari, arredi liturgici, libri di Messe celebrate, anniversari e decime; tali informazioni sono registrate nel *Cathastrum Sancte Ecclesie Ferrariensis*, la cui esistenza è nota da una trascrizione nelle *Memorie Istoriche delle chiese di Ferrara e de' suoi borghi*, perduta durante la seconda guerra mondiale¹, di Giuseppe Antenore Scalabrini, un erudito ferrarese del Settecento.

Sono risultate adeguate e sufficienti anche le informazioni ricavate dalle carte di guardia – all'interno delle quali sono presenti testimonianze riguardo la cronaca della vita dei cappellani nella Cattedrale ferrarese – correlate successivamente a diverse fonti rilevanti dell'epoca, come nel caso della carta sciolta conservata all'ACCFE.

Sulla base di tali affermazioni, la datazione del manoscritto, fondata altresì su elementi paleografici e codicologici (tipologia grafica, legatura etc.), è inserita nel secolo XIV, nel ventennio 1348-1368.

Per quanto riguarda la provenienza geografica dell'esemplare, poiché il dato topografico è solitamente la coordinata meno frequente all'interno di un manoscritto, si è fatto ricorso alla combinazione di diversi fattori, quali aspetti codicologici e paleografici, nonché quelli riguardanti la storia del codice e quelli desunti dalle varie carte di guardia, le quali testimoniano l'antico e costante utilizzo del codice all'interno della Cattedrale ferrarese; un criterio significativo ed essenziale è risultato poi l'analisi della miniatura che ha confermato l'ipotesi precedentemente formulata e ha permesso di restringere l'area geografica di probabile origine dell'esemplare.

Alla luce di quanto appena detto, prevale l'ipotesi di localizzazione del codice nell'Italia settentrionale e, nello specifico, nell'area della città di Ferrara; tuttavia, è innegabile che l'importanza delle carte di guardia quali soli strumenti per la localizzazione di un manoscritto pergameneo non geograficamente connotato, potrebbe essere considerata marginale e ciò è probabilmente dovuto al rischio di incorrere in valutazioni poco affidabili. Data l'assenza di informazioni puntuali che permettano di collegare inequivocabilmente un manoscritto liturgico a uno specifico luogo, infatti, appare utile, per la sua corretta attribuzione, esaminare la presenza delle carte di guardia; a tal proposito, si veda un preciso riferimento allo Statuto del Collegio dei Cappellani nell'ultima controguardia.

Per tale motivo, le ricerche si sono piuttosto focalizzate sulle corrispondenze tematiche tra tutti i materiali esaminati e sull'analisi dei dettagli codicologici e paleografici: considerato quanto affermato, si propone di offrire un modesto contributo all'analisi e all'esame dei diversi risguardi, non solo come strumento per la datazione ma, nei limiti del possibile, anche per l'identificazione dell'origine di esemplari privi di indicazioni geografiche, mediante un confronto tra le informazioni ottenute o deducibili dal manoscritto in questione e quelle tratte dalle fonti archivistiche ad esso connesse.

3. Descrizione analitica del manoscritto

3.1 Analisi codicologica

Manoscritto conservato all'Archivio del Capitolo della Cattedrale di Ferrara nel fondo *Collegio dei cappellani della Cattedrale*.

Libro liturgico-musicale

Ferrara, XIV secolo (1348-1368)

1. *Officium mortuorum* (ff. 1r-27v).
2. *Requiem* (ff. 28r-37v).
3. *Missa in Assumptione Beate Marie Virginis* (ff. 38r-40v).
4. *Missa in Dominica IV. Adventus* (ff. 41r-42v).

¹ Per i danni causati da questo bombardamento si rimanda a GANDINI (1999, 34-37).

5. *Missa animati de usque ad Purificatione* (ff. 42v- 45r).
6. *Missa Beate Marie Virginis a Purificatione usque ad Pascha* (ff. 45r-48v).
7. *Missa a Pasca usque ad penitas* (ff. 48r-49v).
8. *Missa a penitas usque ad Adventum* (f. 49v).
9. *Kyrie* (ff.49v-50r).
10. *Gloria* (ff. 50r-52r).
11. *Sanctus* (ff. 52r-52v).
12. *Agnus Dei* (ff. 52v-53r).
13. *Credo* (ff. 53r-55v).
14. *Missa de Trinitate* (56v-58v).
15. *Missa de Spiritu Sancto* (58v-61v).
16. *Missa votiva de Spiritu Sancto* (ff. 61v-62r).
17. *Alius introitus a Septuagesima usque ad Pasca* (ff. 62r-64r).
18. [...] (ff. 64r-68r).
19. *Sancti Spiritus adsit nobis gratia* (ff. 68v-71v).
20. *Missa votiva de Passione Domini* (Cart.; ff. 72r-78r).

Membr.; ff. II, 156, II' (Cart.; da c. 72r a c. 78r); numerazione moderna in cifre arabiche, sul *recto*, in matita, nell'angolo inferiore destro dei fogli; fasc.: 1-4⁵, 5⁴, 1c (carta sciolta, 2 pagine), 6-7⁵, 8¹, 9¹ (fascicolo che contiene 3 carte, per un totale di 6 pagine), 10²; richiami variamente ornati (ff. 10v, 20v, 30v, 49v, 59v, 69v); mm 472 × 354 = 41 [333] 98 × 52 [221] 81 (f. 13r), mm 472 × 354 = 41 [333] 98 × 81 [221] 52 (f. 15v); rr. 26/ll. 25 (f.16v, piena pagina), rr. 11/ll. 5 (non si considera il pentagramma); rigatura a mina di piombo. Scrittura: gotica *rotunda*; correzioni sporadiche, in matita, di mano recenziere; notazione quadrata liturgica nera, su pentagramma rosso; Apparato decorativo: due iniziali miniate, riguardanti l'Ufficio dei Defunti e il *Requiem* (ff. 1r, 28r); iniziali medio-piccole rosse e azzurre alternate e filigranate; rubriche rosse, di mano del copista. Legatura antica, costituita da assi di legno ricoperte di pelle, cornice angolare in lamina di ottone traforata o punzonata, con bulloni a chiodo. Stato di conservazione: numerosi margini laceri, presenza di "aggiustature", quali brachetta e fondello; macchie di umidità e d'inchiostro.

3.2 Analisi paleografica

La tipologia grafica utilizzata è la minuscola gotica libraria, conosciuta come *textualis*, secondo una diffusa nomenclatura paleografica²: in particolare, appartiene alla varietà comunemente denominata *littera rotunda*, una tipologia grafica caratterizzata da forme arrotondate e meno rigide rispetto ad altre scritture gotiche e ampiamente utilizzata nei manoscritti liturgici per la sua chiarezza e leggibilità; la chiarezza delle forme arrotondate, infatti, rende i testi liturgici maggiormente leggibili durante le celebrazioni e le preghiere e questo è un dato da non sottovalutare, poiché gli errori di lettura possono compromettere il rituale. Inoltre, con le sue forme eleganti e rotonde, tale grafia conferisce un aspetto solenne e dignitoso ai testi sacri, riflettendo l'importanza spirituale dei contenuti; del resto, la consistenza delle lettere e la bellezza delle iniziali decorate contribuiscono all'aspetto estetico generale del manoscritto, considerato spesso una vera e propria opera d'arte.

Un aspetto particolarmente interessante risiede altresì nell'adattabilità di questa tipologia grafica, poiché ben si conforma, tanto ai grandi volumi delle Bibbie e dei messali, quanto ai piccoli libri d'ore personali, mostrando una versatilità che altre scritture più rigide non sono in grado di offrire.

² BISCHOFF (2000).

Come già accennato, le lettere della *rotunda* sono caratterizzate da curve più morbide e meno angolari rispetto ad altre varianti gotiche. Si tratta di una peculiarità particolarmente evidente nelle lettere con aste curve, quali *o*, *e*, *c*, *d*, *g* e *q* e riguarda tutte quelle lettere che tendono ad avere curve più ampie e fluide, riducendo la spigolosità tipica di altre forme gotiche e conferendo al testo un aspetto più armonioso e meno frammentato; inoltre, le aste verticali e orizzontali appaiono meno pronunciate, elemento che permette alle curve delle lettere di distinguersi con chiarezza. I manoscritti liturgici sono spesso letti in condizioni di luce variabile e da diverse persone durante le cerimonie: le curve morbide permettono una distinzione più chiara tra le lettere e ciò riduce, indubbiamente, il rischio di errori di lettura; peraltro, creando un flusso visivo più continuo, rendono il testo più semplice da seguire con lo sguardo, facilitando, di conseguenza, la lettura prolungata e riducendo l'affaticamento visivo. Tali aspetti sono riconducibili, senz'altro, ad un'attenzione nei confronti delle esigenze pratiche della lettura e della recitazione, nonché alla ricerca di bellezza ed eleganza all'interno della pagina.

Il contrasto tra linee spesse e sottili è meno marcato rispetto alla *littera textualis* quadrata: la penna utilizzata, infatti, mantiene una modulazione più uniforme e una pressione più costante, con tratti generalmente più rotondi. Tali caratteristiche permettono di creare un angolo di scrittura maggiormente fluido, evitando bruschi cambi di direzione tipici della gotica; lo si nota, soprattutto, nelle curve delle lettere *o* e *c*, le quali sono tracciate mediante un movimento continuo e regolare, contribuendo ad una coerenza visiva complessiva. L'uniformità del tratto consente una maggiore facilità di lettura, poiché le lettere sono facilmente distinguibili l'una dall'altra e questo è un aspetto indubbiamente legato all'utilizzo dello strumento scrittoria: in effetti, la penna usata per la *rotunda* è, normalmente, una penna larga che permette una certa variazione nel tratto, ma senza esagerare nei contrasti, mantenendo la fluidità del movimento.

Per quanto riguarda i tratti ascendenti, *b*, *d*, *h*, *l*, questi tendono ad essere lunghi e ben proporzionati rispetto al corpo principale delle lettere, creando un'armonia visiva che facilita la lettura; inoltre, poiché sono spesso arrotondati alla loro sommità, conferiscono fluidità alla scrittura, in contrasto con i tratti ascendenti angolari e spigolosi della *textualis* quadrata, e riducono notevolmente la frammentazione del testo, contribuendo altresì ad una maggiore coerenza visiva tra le varie lettere. In aggiunta, tali tratti sono generalmente meno elaborati rispetto ad altre varianti gotiche, mantenendo una semplicità elegante ed evitando ornamenti eccessivi che potrebbero complicare la lettura: ciò non solo migliora la leggibilità ma anche l'estetica del manoscritto, rendendolo più piacevole alla vista. I tratti discendenti, *g*, *p*, *q*, *y*, *j*, diversamente, tendono ad essere lunghi e ben definiti, estendendosi considerevolmente sotto la base di scrittura, sebbene siano proporzionati in modo equilibrato rispetto al corpo principale delle lettere: questa estensione aiuta a differenziare chiaramente le lettere con tratti discendenti, migliorando, per tale ragione, la leggibilità. Anche in questo caso, essendo progettati per essere funzionali e leggibili, riducono la complessità e gli ornamenti; questa semplicità permette, dunque, di creare un testo pulito e ordinato, aspetto centrale ed essenziale nei manoscritti liturgici.

Come più volte accennato, la *rotunda* è una delle varianti della scrittura gotica che si distingue per la sua leggibilità e la sua eleganza. Sulla base di quanto appena detto, è riscontrabile, in primo luogo, uno spazio maggiore tra le lettere rispetto alle varianti gotiche: tale spazio aggiuntivo permette alle lettere di "respirare" e di essere maggiormente distinguibili; utilizzare una spaziatura tra le parole generalmente più ampia consente di segmentare visivamente il testo, rendendo più facile identificare l'inizio e la fine delle parole. Ciò crea un ritmo di lettura più naturale e scorrevole, il testo meno compatto e più facile da seguire, riducendo il rischio di saltare parole o frasi durante la lettura continua. Altra caratteristica particolarmente interessante è la disposizione generale del testo: nei codici liturgici scritti in *rotunda*, infatti, il testo è spesso giustificato a sinistra, ciò significa che il margine sinistro risulta essere perfettamente allineato, creando un margine dritto e uniforme; si tratta, senz'altro, di una caratteristica che conferisce al testo un aspetto ordinato ed elegante, riflettendo

l'importanza e la solennità del contenuto.

Una delle peculiarità più affascinanti di questa particolare tipologia di manoscritti, inoltre, è la ricchezza delle iniziali ornate e delle decorazioni che li abbelliscono, le quali non solo migliorano l'estetica del manoscritto ma aiutano altresì i lettori a comprendere meglio le varie sezioni del testo. In questo specifico caso, due sono le iniziali decorate in modo elaborato (si veda c. 1^r e 28^r): si tratta di decorazioni che includono l'uso di inchiostri colorati, tra cui l'oro, - di particolare rilevanza è, infatti, l'effetto di doratura, ottenuta applicando foglie d'oro alla pagina, una tecnica specifica che permette di riflettere la luce e di conferire un aspetto sontuoso e sacro al codice - e che svolgono la principale funzione di segnalibri visivi, aiutando i lettori a trovare rapidamente l'inizio di sezioni o passaggi importanti. Le iniziali in questione includono intricate decorazioni floreali, con fiori stilizzati, foglie e viticci che s'intrecciano: in questo caso, le lettere sono poi arricchite con figure umane che hanno un significato simbolico o allegorico; si tratta di figure che aggiungono un livello narrativo e simbolico al testo. Per ciò che concerne le lettere maiuscole, queste, poste all'inizio dei paragrafi e delle sezioni importanti, di colore rosso e azzurro, spesso filigranate, sono decisamente più grandi rispetto al testo principale, peculiarità che le rende immediatamente visibili all'interno della pagina.

Si segnala anche la presenza di alcune lettere caratteristiche: *a* con ovale chiuso e occhiello superiore che pare chiudersi su sé stesso, *g* che presenta una forma caratteristica su due livelli, con un occhiello superiore chiuso e una curva inferiore arrotondata che ritorna su sé stessa, *e* di forma rotonda con la parte superiore spesso chiusa che forma una piccola ansa, - l'asta verticale può essere leggermente inclinata verso destra, ma non è eccessivamente lunga -, *h* con asta verticale dritta e un piccolo occhiello che può essere leggermente inclinato verso sinistra, - l'asta, generalmente, può estendersi leggermente al di sopra della traversa, formando un angolo arrotondato -, *c* di forma rotonda e regolare, *f* con asta verticale dritta e una traversa superiore corta e spesso inclinata verso destra, *p* con asta verticale dritta e un occhiello rotondo e ben definito che può essere aperto verso sinistra o leggermente chiuso, a seconda dello stile dello scriba, *s* lunga che somiglia ad una *f* maiuscola senza il tratto orizzontale, utilizzata all'interno delle parole, e *s* rotonda utilizzata in fine di parola, *x* di forma *longa*, caratterizzata da un tratto diagonale che scende sotto il rigo verso sinistra; questo tratto può essere più o meno lungo a seconda dello stile dello scriba e del contesto della parola, si tratta di un segno grafico generalmente utilizzato per indicare una doppia *x* all'interno di una parola, spesso per scopi ortografici o per evidenziare una pronuncia particolare, magari per enfatizzare l'importanza di determinati concetti o espressioni all'interno del contesto religioso.

Pare opportuno soffermarsi brevemente su un ulteriore aspetto interessante: in seguito all'analisi paleografica, è evidente che le regole di Meyer non sono sempre rispettate. Tale codice, come più volte si è detto, sarebbe stato creato per celebrazioni liturgiche giornaliere, tra cui Messe, Uffici e altre cerimonie religiose, ragion per cui un manoscritto destinato all'uso quotidiano necessita di essere funzionale, facile da leggere e maneggiare.

Generalmente, queste regole non sono sempre rispettate nei manoscritti qualitativamente inferiori e di uso più comune, pertanto, non stupisce l'aderenza non perfetta alle regole del Meyer nel manoscritto oggetto di questo studio, poiché si tratta di un codice esemplato per l'uso quotidiano dei cappellani della Cattedrale di Ferrara; inoltre, è assai probabile che la scrittura potesse presentare variazioni dovute alla necessità di trascrivere rapidamente e ciò spiegherebbe perché alcune regole paleografiche, come la fusione delle curve contrapposte, non sono rigorosamente rispettate.

E' chiaro che si tratta di un codice che ha uno scopo funzionale e, progettato al fine di soddisfare le esigenze quotidiane dei cappellani della Cattedrale ferrarese, le priorità sembrano essere la praticità e l'accessibilità, piuttosto che la perfezione estetica o l'aderenza rigorosa a criteri paleografici ben precisi; dunque, il poco rispetto delle regole del Meyer può essere considerato un indicatore dell'uso comune e pratico del codice da parte del Collegio dei Cappellani, poiché la necessità di una funzionalità immediata e di un'adattabilità alle circostanze liturgiche ben si conforma alle ragioni per

cui questo libro sarebbe stato esemplato.

3.3 La decorazione

Il codice presenta un apparato decorativo che riflette lo stile e le influenze artistiche dell'epoca: sono presenti miniature illuminanti, dipinte a mano, incorniciate da bordi ornamentali complessi che includono fiori, foglie, viti, stelle, tutti elementi posizionati all'inizio dell'Ufficio dei Defunti e della Messa di *Requiem*, e rappresentanti specifici episodi liturgici. Sono riscontrabili, inoltre, alcuni capilettera elaborati con ornamenti stilizzati, iniziali alternate di colore rosso e azzurro filigranate e decorazioni in oro e argento che aggiungono luminosità e splendore alle pagine del manoscritto.

In seguito ad una prima osservazione, la decorazione dell'esemplare pare essere associabile alla cosiddetta miniatura bolognese³, una peculiare tipologia di miniatura sviluppata nella città italiana di Bologna durante il Medioevo, particolarmente nel XIV secolo. Questo stile di miniatura, nato dall'antica pratica di applicare oro e argento ai manoscritti, presenta una serie di tratti distintivi: l'illuminazione ricca, – si tratta, infatti, di miniature illuminate con abbondante utilizzo di foglia d'oro o d'argento che conferisce loro un aspetto lussuoso e prezioso, riflettendo l'importanza dei testi sacri o dei codici liturgici che adornano –, l'utilizzo di colori vibranti, - questa particolare tecnica utilizza una vasta gamma di colori brillanti che attribuiscono profondità e vivacità alle immagini –, e la presenza di dettagli intricati, non a caso, tali miniature si distinguono per l'uso di elementi finemente elaborati, particolari ornamentali, quali decorazioni floreali, *pattern* tessili, architetture elaborate e ricami.

È opportuno segnalare, inoltre, che rispetto ad altri stili miniaturistici contemporanei, questa particolare tipologia presenta una prospettiva piatta, con figure e oggetti disposti in modo simbolico, anziché realistico: le figure, infatti, appaiono eleganti e stilizzate – spesso rappresentate con proporzioni ideali e posture graziose – interite all'interno di cornici ornamentali, di frequente, arricchite, come si è detto, con motivi floreali, vegetali o architettonici.

In aggiunta, è importante ricordare che la miniatura bolognese è regolarmente utilizzata per decorare manoscritti religiosi, tra cui antifonari, breviari e libri di preghiere, poiché si tratta di uno stile che riflette non solo le pratiche artistiche dell'epoca, ma anche il fervore religioso e culturale che caratterizza il Medioevo in Italia settentrionale.

Premesso quanto detto sopra, uno degli elementi distintivi e più affascinanti di questa particolare tipologia decorativa, riscontrabile anche nel nostro esemplare, è la presenza delle lettrine, o lettere iniziali decorate, una varietà specifica di ornamentazione che non solo arricchisce visivamente i manoscritti ma riflette altresì l'elevata maestria tecnica e l'immaginazione creativa dei miniatori bolognesi. Le lettrine sono generalmente più grandi rispetto al testo circostante, occupano spesso diverse righe in altezza e sono poste all'inizio di sezioni, capitoli o paragrafi, segnando di fatto, in modo evidente, l'inizio di una nuova unità di testo. Esse sono riccamente decorate con motivi geometrici, floreali, animali, figure umane e scene narrative e la loro ornamentazione si estende, regolarmente, oltre i margini della lettera stessa, creando una cornice elaborata intorno ad essa; inoltre, sono riconoscibili dall'uso di colori vivaci e contrastanti usati per renderle maggiormente visibili e attraenti, tra cui i più comuni sono il rosso, il blu, il verde e l'oro.

Questa tipologia ornamentale ha delle funzioni decorative ben precise: in primo luogo, estetica, poiché le lettrine decorano il manoscritto, aggiungendo bellezza e prestigio, – la loro presenza, infatti, eleva il valore del manoscritto, rendendolo un oggetto di lusso –, e attrattivo-visiva, in quanto contribuiscono a rendere la lettura un'esperienza visiva piacevole e interessante, catalizzando l'attenzione del lettore. È rintracciabile in esse anche una funzione pratica, giacché facilitano l'orientamento dell'utente all'interno del manoscritto, segnando chiaramente l'inizio di nuove sezioni

³ TONIOLO (2020).

o paragrafi e rendendo facilmente memorizzabile il testo.

Nondimeno, è importante sottolineare la loro funzione simbolica: rappresentando spesso scene religiose o figure di santi, narrano dei veri e propri atti di devozione, riflettendo la fede e la spiritualità dei committenti o dei fruitori del codice; ogni elemento decorativo, infatti, può assumere un significato simbolico, legato al contenuto del testo o alle credenze dell'epoca.

Alla luce di quanto esposto, si può ragionevolmente affermare che si tratta di un esempio eccellente di arte miniatoria medievale, combinazione di funzionalità pratica, bellezza estetica e profondità simbolica, la quale ha influenzato non solo le altre scuole italiane ma anche la miniatura europea, riflettendo l'abilità tecnica e la creatività degli artisti e rendendo i codici delle vere e proprie opere d'arte e strumenti di devozione religiosa.

È, propriamente, in questo quadro teorico che s'inserisce l'analisi delle due miniature presenti nel nostro esemplare.

La prima decorazione che s'intende esaminare riguarda una lettrina a forma di D: si tratta di una miniatura che inaugura il testo *Dilexi quoniam exaudiet*, il salmo che introduce i vespri dell'Ufficio dei Defunti. All'interno della lettrina si può notare, sullo sfondo di un blu intenso, un uomo in ginocchio con barba bianca, di profilo, vestito con una tunica color cobalto; si estendono poi, al di fuori della lettrina, motivi floreali con viticci intrecciati e stelle luminose, creando una cornice particolarmente elaborata e ornata. È ragionevole pensare che la figura in ginocchio rappresenti un atto di devozione e preghiera, tema comune nelle miniature religiose del periodo, non a caso, il colore della tunica blu simboleggia, precisamente, la spiritualità e il fervore religioso; la barba bianca, invece, potrebbe indicare saggezza e santità, suggerendo che si possa trattare di un santo o di un anziano devoto. Un ulteriore aspetto interessante pare essere lo sfondo, il quale non solo crea un contrasto visivo con la figura centrale, ma rappresenta anche il cielo, enfatizzando, di conseguenza, il carattere religioso della scena. Di particolare importanza, inoltre, sono i motivi floreali e i viticci che, estendendosi al di fuori della lettrina, sono tipici dell'ornamentazione gotica e simboleggiano la crescita spirituale e la connessione con la natura divina, nonché le stelle, immagine ricorrente nelle decorazioni dei manoscritti religiosi, le quali rappresentano la luce divina e la presenza celeste.

È evidente, dunque, la particolare funzione di una lettrina decorata in modo così elaborato: enfatizzare l'importanza e la solennità del testo che introduce; la miniatura, indubbiamente, abbellisce il codice ma è altrettanto chiaro che funge quale strumento di devozione, invitando i lettori a riflettere sulla preghiera e sulla contemplazione spirituale attraverso l'immagine dell'uomo in ginocchio.

Pare utile soffermarsi brevemente sul possibile legame tra questa specifica tipologia di raffigurazione e un manoscritto esemplato dal Collegio dei Cappellani della Cattedrale di Ferrara: è noto, infatti, che la comunità dei cappellani fosse responsabile, a quest'altezza cronologica, della produzione e della cura di codici liturgici, pertanto, la creazione di manufatti decorati e illustrati – come nel nostro caso – sarebbe stata parte della loro attività, volta a fornire i testi necessari per le celebrazioni liturgiche e per l'uso quotidiano della Cattedrale. Inoltre, avendo il compito di condurre preghiere e servizi liturgici ben precisi, inclusi quelli per i defunti, un esemplare con una lettrina decorata che introduce l'Ufficio dei Defunti sarebbe stato essenziale per le loro funzioni, - fornendo così un testo riccamente ornato -, e avrebbe reso le celebrazioni più solenni e coinvolgenti.

Sono da considerare parimenti, tuttavia, gli aspetti artistici e simbolici, poiché l'uomo in ginocchio riflette un atto di devozione e preghiera che i cappellani stessi avrebbero esemplificato e incoraggiato nei propri servizi e, dunque, questa rappresentazione visiva sarebbe servita come modello di comportamento devozionale per i fedeli: la figura dell'uomo in preghiera potrebbe rappresentare un santo o un modello ideale di pietà che i cappellani avrebbero dovuto emulare. Ne consegue l'importanza della funzione liturgica: il manoscritto sarebbe stato utilizzato durante le celebrazioni dell'Ufficio dei Defunti, cerimonie essenziali per queste comunità di religiosi, pertanto, la presenza di una lettrina così elaborata all'inizio del testo avrebbe segnalato visivamente l'inizio di una parte importante del servizio liturgico.

Il legame tra la miniatura e la sua committenza/fruizione appare così profondo e articolato: esso si manifesta nell'uso liturgico del manoscritto, nell'istruzione e nell'ispirazione spirituale che può offrire, e nella valorizzazione della Cattedrale e del suo Collegio attraverso l'arte e la devozione.

La seconda miniatura introduce il testo *Requiem eternam dona eis Domine*, preghiera che avvia la Messa di *Requiem*: si tratta di una lettrina che raffigura un uomo in piedi, con una tunica bianca e una mantellina rosa, nell'atto di celebrare, probabilmente, un funerale e ai suoi piedi vi è una figura sdraiata vestita di nero. Anche in questo specifico caso, lo sfondo della scena è blu e al di fuori della lettera riquadrata si estendono motivi floreali con viticci intrecciati e stelle, creando una cornice decorativa ed elaborata. L'uomo con la tunica bianca potrebbe rappresentare un sacerdote nell'atto, come si è detto, di celebrare un funerale, al contempo, la mantellina rosa non sembra essere un elemento comune ma potrebbe indicare un ruolo particolare nella cerimonia. Ancora, il libro rosso tenuto in mano rimanda, probabilmente, ad un libro di preghiere, sottolineando l'importanza della parola scritta nella liturgia; la figura sdraiata vestita di nero, al contrario, rappresenta chiaramente un defunto, elemento centrale nella Messa di *Requiem*, poiché il nero è il colore tradizionale del lutto e della morte. Inoltre, la posizione della figura rifletterebbe il riposo eterno e la quiete della morte, in attesa della preghiera per il riposo dell'anima.

È riscontrabile, anche in questo specifico caso, un evidente collegamento con i committenti/fruitori del manoscritto: considerato che i manoscritti liturgici decorati non solo forniscono i testi necessari, ma creano un'atmosfera di solennità e devozione, le ricche decorazioni e i colori vivaci contribuiscono, senz'altro, all'elevazione dello spirito dei partecipanti e a rendere visivamente suggestiva la celebrazione; si tratta, propriamente, di decorazioni che rinforzano il significato liturgico dei testi e delle preghiere. Poiché le immagini e i simboli inclusi nelle miniature possono offrire conforto e speranza ai fedeli, rappresentando le promesse della fede cristiana, tali decorazioni elaborate mostrano la dedizione e l'impegno dei cappellani nell'esercizio delle proprie funzioni, nonché alla cura per la bellezza e la precisione della liturgia.

Risulta chiaro, dunque, che la *facies* estetica del codice in questione, priva di sfarzi particolari, è comunque assai dignitosa: il Collegio dei Cappellani della Cattedrale ferrarese svolge un ruolo vitale nella produzione e nella cura dei libri liturgici e, con la sua attività, non fornisce solo i testi necessari per la liturgia, ma contribuisce altresì alla creazione di un'atmosfera di reverenza e sacralità che eleva l'esperienza spirituale di chi ne usufruisce; la combinazione di questi elementi, quali l'iconografia religiosa, i dettagli artistici e il simbolismo, pertanto, rende questo esemplare parte fondamentale della vita religiosa e comunitaria che ruota attorno al centro di culto e cultura di Ferrara e del suo Collegio.

Le miniature presenti negli altri codici della Cattedrale ferrarese, elencati nel Capitolo, sono senza dubbio ben più ricche; tuttavia, come già sottolineato, limitarsi all'aspetto iconografico nello studio di questa particolare tipologia di libri sarebbe fuorviante, poiché occorre considerare anche i testi e le melodie. Non di rado, infatti, contenuti di grande rilevanza sono accompagnati da un'apparente estetica modesta.

4. Tra musica e poesia: la sequenza di Notker

La metrica liturgica è stata ampiamente analizzata, tanto nei trattati generali sulla versificazione latina medievale, quanto in studi specifici⁴: si tratta di un ambito che, anche in campo liturgico, coinvolge aspetti letterari e musicali, e sul quale si è ampiamente discusso, pure in relazione alla non facile distinzione tra poesia metrica e ritmica.

La poesia metrica, infatti, si basa sulla misurazione delle sillabe secondo schemi regolari di lunghezza e accento: le parole sono organizzate in versi con un numero fisso di sillabe e seguono

⁴ DRONKE (1968); APEL (1990).

schemi metrici precisi, come l'esametro nella poesia epica latina o il sonetto nella poesia italiana; in questo contesto, dunque, è la metrica a determinare il ritmo del verso, stabilendo la successione regolare di accenti e silenzi.

La poesia ritmica, d'altra parte, si focalizza maggiormente sul ritmo naturale e musicale del linguaggio, piuttosto che su schemi metrici rigidi: l'accentuazione delle parole e la lunghezza delle sillabe possono variare, ma il ritmo complessivo è organizzato in modo da creare una sensazione di movimento e armonia; la struttura ritmica può essere così influenzata dalla prosodia naturale della lingua, dalle pause, dall'intonazione e da altri elementi che conferiscono al testo un carattere musicale.

Nel contesto della metrica liturgica, la distinzione tra poesia metrica e ritmica, pertanto, può essere applicata per meglio comprendere la struttura e il ritmo dei testi utilizzati nelle pratiche religiose: alcuni testi liturgici, infatti, seguono schemi metrici precisi, altri privilegiano il ritmo e l'armonia musicale per trasmettere significati spirituali ed emotivi.

Rientra in quest'ultima casistica, ad esempio, la sequenza di Notker I collocata al termine del manoscritto: si tratta di una sequenza liturgica composta da Notker I di San Gallo, noto anche come Notkero il Balbuziente, monaco benedettino del IX secolo dell'abbazia di San Gallo, in Svizzera; in questo specifico caso, la sequenza è dedicata allo Spirito Santo.

Sulla base di quanto appena detto, pare doveroso fare una premessa: Notker è spesso ricordato per aver introdotto un tipo di lirica religiosa, la sequenza – di origine francese – innovando il modo di separare le sillabe latine nel canto alleluatico; i suoi testi si compongono di coppie di *versiculi*, brevi versi paralleli che hanno la funzione di strofe e antistrofe. La struttura dei periodi è ora modellata secondo le frasi melodiche, rappresentando, di fatto, un nuovo esempio nel canto cristiano del primato della musica sulla parola; nel complesso, dunque, si è di fronte ad una serie di coppie testuali diverse per lunghezza l'una dall'altra e occasionalmente intercalate da frasi non accoppiate. La novità di una tale struttura del testo infonde nella melodia una forza inusitata che, unita all'accentuata espressione lirica, diviene un elemento fondamentale del nuovo genere melico.

Le sequenze di Notker, dunque, sono testi poetici elaborati composti da versi metrici con rime e schemi ritmici complessi: come sottolinea Eun Ju Kim nel suo saggio *Sancti Spiritus adsit nobis gratia. Fortuna di una sequenza di Notker nell'Italia settentrionale*, il monaco utilizza una varietà di forme poetiche, tra cui il dittico, il terzetto, il tetrastico e l'ottava rima, ognuna delle quali è finalizzata alla creazione di testi ricchi e musicalmente espressivi.

Si tratta di melodie elaborate, spesso suddivise in coppie di versi che ripetono il medesimo motivo melodico: la melodia tende ad essere sillabica con alcune frasi melismatiche adatte ad enfatizzare parole o concetti teologici importanti. Per quanto concerne la struttura, come già accennato, questa particolare tipologia di sequenza segue una struttura strofica con versi organizzati in coppie, in cui ogni coppia di versi condivide una melodia: tale forma, detta a *strophicus*, è una delle innovazioni di Notker, al fine di facilitare la memorizzazione e la recitazione; è riconosciuto, infatti, che questo peculiare genere di forma rappresenta una modalità di elaborazione stilistica della poesia latina e medievale ben precisa, caratterizzata da un'alternanza di strofe con struttura metrica regolare. Ogni strofa presenta una sua struttura metrica che si ripete in modo identico o simile nelle strofe successive e gli schemi metrici utilizzati sono regolari e prevedono una ripetizione di ritmi e lunghezze dei versi: trattandosi di una forma particolarmente popolare nella poesia medievale, si possono notare e segnalare diversi esempi, tra cui il *Dies Irae*, una sequenza liturgica attribuita a Tommaso da Celano, contraddistinta da strofe in metrica regolare che contribuiscono alla creazione di un ritmo solenne e incalzante.

Data la chiara e fondamentale relazione tra testo e musica, non è un caso che le sequenze di Notker siano composte in modo tale che la musica sottolinei il significato del testo: in questo specifico esempio, la sequenza allo Spirito Santo prevede che il testo, invocativo e solenne, sia supportato da una melodia altrettanto elevata e contemplativa. La melodia, dunque, supporta questo carattere

attraverso un uso ponderato di intervalli consonanti, un ritmo tranquillo e una tessitura melodica ampia. Tuttavia, non bisogna dimenticare che, originariamente, le sequenze del monaco sono semplici aggiunte melismatiche, ovvero lunghi passaggi melodici su una singola sillaba; successivamente, si assiste all'introduzione di testi sillabici per queste melodie, creando, di conseguenza, una forma poetico-musicale unica.

Alla luce di quanto esposto, sorge un interrogativo: quali effetti a livello letterario e musicale sono conseguiti alla scelta del parallelismo strofico?

Una prima considerazione è legata, senza dubbio, al raddoppiamento della lunghezza della composizione, poiché riguarda la forma musicale più ampia tra quelle create per la liturgia nel periodo franco.

È inoltre anticipato il procedimento di altre più tardive forme musicali: appare evidente, infatti, la funzione del “da capo” che ribadisce un materiale melodico già proposto; la ripetizione è, quindi, un consapevole espediente estetico, in grado di consentire la progressiva scansione del pensiero musicale e di preparare lo sviluppo successivo.

Il principio musicale è così potente da coinvolgere tutti gli elementi testuali e, di fatto, si avvia un processo di corrispondenza speculare per cui divengono omologhi la lunghezza, l'accento e la finale delle parole (assonanze): si è indotti a considerare, pertanto, come unità-base della composizione la coppia strofica, non la singola strofa.

Sembra di poter concludere che la metrica liturgica sia caratterizzata da una combinazione di regolarità sillabica, accentuazione ritmica e uso di metri specifici, adattati alle esigenze della recitazione e del canto liturgico: in questa particolare tipologia libraria, i componimenti lirici sono spesso adattati alla musica, creando un'armonia tra le parole e i suoni, con lo scopo specifico di elevare l'esperienza religiosa, tuttavia, l'adattamento musicale richiede una sensibilità particolare per mantenere il significato teologico del testo, pur esprimendolo mediante una melodia coinvolgente e solenne; la poesia, infatti, fornisce il contenuto verbale e teologico, e la musica aggiunge una dimensione emozionale ed estetica, rendendo il messaggio più potente. Tale metrica si è evoluta per rispondere alle esigenze della liturgia, creando un equilibrio tra la bellezza poetica e la funzionalità pratica, e mostrando come i testi siano generalmente composti con un'attenzione particolare alla melodia e, nello specifico, alla musica gregoriana.

Conclusioni

È, senz'altro, sintomatico che a Ferrara, all'interno della Cattedrale, in pieno XIV secolo, si volesse sottolineare la presenza di particolari ministri religiosi, ossia i cappellani: anch'essi rappresentanti della chiesa ferrarese, a cui si deve l'adozione di un proprio uso liturgico-gregoriano in linea e parallelo alla prassi in voga legata ai canonici del Capitolo. La necessità di riconoscersi all'interno di una comunità gestita da una vera e propria costituzione mostra la grande determinazione e la forte volontà di inserirsi nel contesto della Cattedrale ferrarese e, anche se rimaste a tutti gli effetti personalità religiose autonome e parallele al Collegio dei Canonici, è evidente la loro vicinanza e collaborazione. Sebbene il codice includa una varietà di testi liturgici, alcuni di questi appaiono essere scelti per le proprie esigenze rituali, aspetto che sottolinea l'autonomia e la specificità all'interno della più ampia produzione libraria legata alla Chiesa madre ferrarese.

È emersa una sostanziale similarità con i manoscritti capitolari in termini di tipologia, formato e rilegatura, - evidenziando un alto grado di coerenza e uniformità nella modalità di produzione dei codici -, ma alcune differenze nelle dimensioni, nell'esecuzione iconografica e nella praticità, aspetti che riflettono committenze e finalità d'uso diverse. Per ciò che concerne, ad esempio, le dimensioni, l'esemplare in questione è un codice di taglia media, caratteristica certamente connessa alla destinazione d'uso privato, destinazione a sua volta esplicitata, come si è visto, dal carattere di “praticità” che la contraddistingue, contrariamente alle dimensioni generalmente grandi e alla

consistenza piuttosto ingente dei manoscritti corali conservati al Museo della Cattedrale di Ferrara.

All'interno del più ampio contesto della chiesa ferrarese, dunque, i cappellani sono attivi e innovativi nella produzione libraria: contribuiscono in maniera significativa alla vita spirituale della comunità e all'evoluzione della produzione libraria liturgico-musicale, produzione che riflette una sofisticata organizzazione ecclesiastica e che risponde alle necessità liturgiche e devozionali della comunità; ecco, quindi, l'importanza centrale dei riti funebri nella cultura religiosa medievale e la radicata sensibilità popolare per la preghiera e il canto come espressioni di tendenze umane e sociali e profonde.

Il coinvolgimento diretto nella produzione dei libri liturgici rispecchia l'autorità e l'influenza di questi ministri nella pratica religiosa e culturale della città: essendo responsabili nella trasmissione del patrimonio spirituale e culturale che ruota attorno alla Cattedrale di Ferrara, confermano la loro importanza in qualità di figure chiave nella vita religiosa e culturale della Ferrara medievale.

L'analisi del codice ha permesso di constatare, pertanto, l'esistenza di due gruppi distinti: l'uno, quello prevalente, costituito dai canonici del Capitolo, membri del clero responsabili della vita liturgica e amministrativa della Cattedrale, committenti coinvolti nella supervisione e nella gestione di attività legate alla copiatura dei manoscritti, i cui prodotti si mostrano in linea con il modello di libro pregevole; l'altro, numericamente meno rilevante, rappresentato dagli esponenti delle comunità dei cappellani, la cui produzione si lega ad un'occasionalità della copia e a contesti socio-culturali e grafici differenti da quelli propriamente raffinati e di professione.

In ogni caso, per entrambe le categorie sembra trattarsi sostanzialmente di una produzione di ambito esclusivo e riservato: per gli uni, finalizzata a rispondere a determinate esigenze pratiche e culturali, per gli altri, diretta a soddisfare la necessità di leggere, cantare e possedere libri, nonché di elevarsi culturalmente e di mantenere la liturgia viva e rilevante per le necessità spirituali della comunità.

La produzione manoscritta basso-medievale riassume in sé vaste esperienze culturali – preghiera, poesia, canto, oralità e scrittura – vissute in spazi e tempi variegati: tali esperienze sono rispecchiate, appunto, anche nel nostro libro liturgico-musicale, usato in un contesto animato da fatti locali – il Collegio dei Cappellani - e più generali, quelli riguardanti la Ferrara estense e la riforma gregoriana; il tutto all'interno del contesto di un difficile passaggio dal Medioevo ai nuovi fermenti del nascente Umanesimo che a Ferrara precocemente s'affaccia.

Si tratta, dunque, di materiali che incarnano la storia e l'identità della comunità ecclesiastica ferrarese: in tale contesto, non sorprende che il manoscritto oggetto di studio, con i suoi riti funebri, fosse considerato, a quest'altezza cronologica, un oggetto sacro di inestimabile valore, alla medesima stregua di paramenti e calici, in ragione di una concezione di libro che è più tipica del Medio Evo che dei giorni nostri. La liturgia, con i suoi repertori e le varie tradizioni, incluse quelle manoscritte, rappresenta naturalmente il contesto centrale delle attività culturali ecclesiastiche e della loro diffusione, con riflessi significativi nella vita religiosa e quotidiana dell'epoca: questa influenza pare intrecciarsi, come emerge da tale ricerca, con diverse istituzioni ecclesiastiche, sebbene il loro radicamento nella città, soprattutto nella Cattedrale ferrarese, nei secoli di riferimento, non sia sempre documentato in modo esaustivo.

È evidente che a Ferrara – ma anche in tante altre aree, periferiche e non – la tradizione manoscritta, insieme ad altri repertori liturgici, rappresenta un affascinante campo di ricerca, ricco di numerosi spunti di riflessione.

Sembra di poter concludere che il codice analizzato non è semplicemente un libro liturgico-musicale generico, bensì un artefatto pensato e allestito per rispondere alle esigenze particolari del Collegio dei Cappellani: si tratta di un aspetto fondamentale che testimonia la profonda sensibilità religiosa e la cura pastorale di questa particolare tipologia di ministri religiosi, i quali, mediante la produzione libraria, hanno contribuito in maniera significativa e rilevante alla vita spirituale dell'antica comunità ferrarese.

Marianna Scaringella
Ferrara, 44124
scaringellamarianna.00@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

APEL 1990

W. Apel, *Gregorian Chant*, Indiana.

BAROFFIO 2004

G. Baroffio, *I libri liturgici musicali, con particolare attenzione ai codici italiani*, in C. Fiore, *Il libro di musica. Per una storia materiale delle fonti musicali in Europa*, Palermo, 21-41.

EUN JU KIM 2004

E.-J. Kim, *Sancti Spiritus adsit nobis gratia. Fortuna di una sequenza di Notker nell'Italia settentrionale*, in «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 25, 55-119.

BENATI – SAMARITANI 1989

A. Benati – A. Samaritani, *La chiesa di Ferrara nella storia della città e del suo territorio*, Ferrara.

BETTO 1984

B. Betto, *Il capitolo della basilica di S. Marco in Venezia: statuti e consuetudini dei primi decenni del sec. XIV*, Padova.

BISCHOFF 2000

B. Bischoff, *Paleografia Latina. Antichità e Medioevo*, Padova.

BISCHOP 2008

E. Bishop, *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious life of the Western Church*, Montana, 278-294.

BOAGA – DE LUCA – INGROSSO – PALESE 2000

E. Boaga – F. De Luca – L. Ingrosso – S. Palese, *Guida degli Archivi capitolari d'Italia*, vol. I, in «Archiva Ecclesiae».

BOAGA – MONACHINO – OBSAT – PALESE 1997-1998

E. Boaga – V. Monachino – L. Obsat – S. Palese, *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, vol. III, in «Archiva Ecclesiae».

CASAMASSIMA 1963

E. Casamassima, *Note sul metodo della descrizione dei codici*, in «Rassegna degli Archivi di Stato».

CATTIN 1990

G. Cattin, *Musica e liturgia a San Marco*, Venezia.

CHERUBINI – PRATESI 2010

P. Cherubini – A. Pratesi, *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale*, Città del Vaticano.

DE ROBERTIS – GIOVÈ MARCHIOLI – MIRIELLO – PALMA – ZAMPONI 2007

T. De Robertis – N. Giovè Marchioli – R. Miriello – M. Palma – S. Zamponi, *Norme per i collaboratori dei manoscritti datati d'Italia*, Padova.

DRONKE 1968

P. Dronke, *The Medieval Lyric*, Rochester.

FRANCESCHINI 1982

A. Franceschini, *La biblioteca del Capitolo dei canonici della Cattedrale*, in «Atti e memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria».

HUGHES 1982

A. Hughes, *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A guide to their Organization and Terminology*, Toronto.

MANTOVANI – RIZZI 2017

G. Mantovani – S. Rizzi, con il contributo di E. Bonatti e M. Bonazza, *I manoscritti datati di Ferrara*, Firenze.

MUZERELLE 1985

D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique du français. Répertoire méthodique des termes français relatifs au manuscrit*, Parigi.

PALMER 1977

L. Palmer, *La lingua latina*, Torino.

PESENTI 1994

C. Pesenti, *Manoscritti liturgici ferraresi*, in «Rivista Italiana di Musicologia».

PEVERADA 1981

E. Peverada, *Suppellettile liturgica nella cattedrale di Ferrara in un inventario del 1462*, Rovigo.

RIGHETTI 1946

M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, Milano.

SAMARITANI 1976

A. Samaritani, *Il «conventus» e le congregazioni chiericali di Ferrara tra analoghe istituzioni ecclesiastiche nei secoli X-XV*, in «Ravennatensia», 7.

TONIOLO 2020

F. Toniolo, *La miniatura per la liturgia dal XIII al XIV secolo*, in «Magnificenza monastica a gloria di Dio. L'abbazia di Santa Giustina».

IMMAGINI



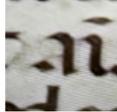
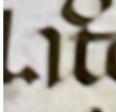
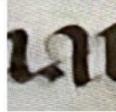
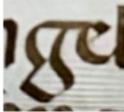
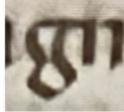
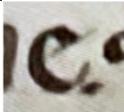
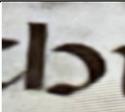
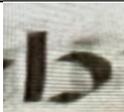
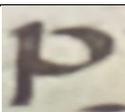
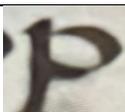
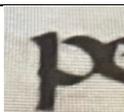
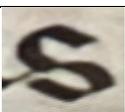
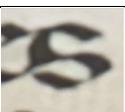
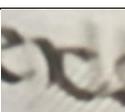
Figura 1: Legatura antica costituita da assi di legno ricoperte di pelle, cornice angolare in lamina di ottone traforata, con bulloni a chiodo.



Figura 3: Iniziale miniata riguardante la Messa di Requiem (f. 28r)

TAVOLE SINOTTICHE

Segnatura/nome	Libro liturgico-musicale conservato all'Archivio del Capitolo della Cattedrale di Ferrara nel fondo <i>Collegio dei Cappellani della Cattedrale</i>
Data	XIV secolo (1348-1368)
Origine	Ferrara
Descrizione interna	<i>Officium Mortuorum, Requiem</i> , alcune parti del Proprio della Messa, Sequenza di Notker, <i>Missa votiva de Passione Domini</i>
Numero di carte	156
Fascicolazione	1-4 ⁵ , 5 ⁴ , 1c (carta sciolta, 2 pagine), 6-7 ⁵ , 8 ¹ , 9 ¹ (fascicolo che contiene 3 carte, per un totale di 6 pagine), 10 ²
Dimensioni/Mise en page	mm 472 × 354 = 41 [333] 98 × 52 [221] 81 (f. 13r), mm 472 × 354 = 41 [333] 98 × 81 [221] 52 (f. 15v);
Foratura	Non visibile
Rigatura	rr. 26/ll. 25 (f. 16v, piena pagina), rr. 11/ll. 5 (non si considera il pentagramma); rigatura a mina di piombo
Richiami	Richiami variamente ornati (ff. 10v, 20v, 30v, 49v, 59v, 69v);
Tipologia grafica	Gotica <i>rotunda</i>
Ornamentazione	Due iniziali miniate, riguardanti l'Ufficio dei Defunti e il <i>Requiem</i> (ff. 1r, 28r); iniziali medio-piccole rosse e azzurre alternate e filigranate; rubriche rosse, di mano del copista
Legatura	Legatura antica costituita da assi di legno ricoperte di pelle, cornice angolare in lamina di ottone traforata, con bulloni a chiodo
Stato di conservazione	Numerosi margini laceri, presenza di "aggiustature", quali brachetta e fondello; macchie di umidità e d'inchiostro
Storia del manoscritto	Presenza di interpolazioni/correzioni successive
Bibliografia	Assente

Lettera <i>a</i>					
Lettera <i>g</i>					
Lettera <i>e</i>					
Lettera <i>h</i>					
Lettera <i>c</i>					
Lettera <i>f</i>					
Lettera <i>p</i>					
Lettera <i>s</i>					
Lettera <i>x</i>					

Il dissenso letterario nella Firenze Medicea: le condanna dell'ingratitude, l'elogio degli esiliati e il mito di Scipione l'Africano

Abstract

*The Medicean government of the 15th century was characterized by intense political tensions and the banishment of numerous illustrious citizens. While the literary production of 15th-century Florence often praises the actions of the Medici family, there is also a widespread restlessness for justice that seeks various forms without ever being fully appeased. What unifies this "dissenting" literary production is the shared political imagination, suggesting a crisis of justice that is not only individual but collective. The contribution aims to analyze such contestation of the regime by considering the Latin and vernacular literary production of Florence, such as Pulci's *Morgante*, the works of Vespasiano da Bisticci, and Niccolò Cieco. The analysis aims to highlight the use and recurrence of certain topoi, such as the condemnation of the ingratitude of civic leaders and the praise of exiles, who are equated with Scipio Africanus, a prestigious reflection of an increasingly marginalized urban elite in the management of power.*

Keywords: Ingratitude; Medici; *Scipio Africanus*; Florence; Exile.

Il ritorno di Cosimo a Firenze

«Tornato Cosimo e fatto capo del governo, e fatta fare una balia di cittadini a Firenze per sicurtà dello stato cacciò di Firenze in grandissimo numero tutti gli avversari sue, che furono molte famiglie nobilissime e ricchissime...»¹. Il ritorno di Cosimo a Firenze nel 1434 segnò un'importante svolta per la città, dando inizio ad un periodo in cui la gestione del potere venne fortemente centralizzata e l'opposizione politica venne allontanata. Guicciardini, in particolare, manifestava un certo stupore circa la tenuta delle istituzioni repubblicane dal momento che, secondo l'autore, «mancando molti uomini da bene, Firenze rimaneva guasta»². Il mandato di Cosimo si protrasse fino al 1464, dando vita a una lunga stagione dominata dall'influenza preponderante della famiglia sulla vita politica, ecclesiastica, culturale ed artistica della città. Nonostante il governo instaurato da Cosimo presentasse tratti costituzionali di matrice repubblicana, è importante riconoscere che il controllo del Medici sulla città comportò la marginalizzazione dell'opposizione politica e l'applicazione di condanne esemplari. In altre parole, sebbene la forma istituzionale potesse apparentemente riflettere principi repubblicani, la pratica politica in atto sottolineava il consolidamento del potere mediceo attraverso mezzi che implicavano la restrizione e la punizione selettiva degli oppositori. Uno degli elementi salienti di questo ritorno fu, infatti, l'espulsione in grande numero di tutti gli avversari politici della famiglia Medici, molti dei quali appartenevano alle più illustri famiglie fiorentine³. Vespasiano da Bisticci (1422-1498), famoso cartolaio fiorentino e autore della raccolta di biografie intitolata *Vite*, nella scheda biografica dedicata a Palla di Noferi Strozzi, ricorda il ritorno di Cosimo de' Medici come l'inizio della rovina della città: «e feciono il parlamento, et revocando Cosimo et tutti quegli che

¹ GUICCIARDINI (1977, 19).

² *Ibid.*

³ «[I] cittadini di Firenze, con ogni scaltrito modo che più sapevano, cercavano l'un l'altro cacciare dalle città, e questo cercavano...», GUASTI (1867, 164).

furono confinati per lo parlamento passato, et fu cagione il primo parlamento di questo secondo, donde ne naque la rovina della città»⁴. Nelle *Commentationes Florentinae de exilio* dedicate a Vitaliano Borromeo, probabilmente composte prima del 1440, Francesco Filelfo utilizza il dialogo tra i personaggi di Palla Strozzi, Rinaldo degli Albizzi, Giannozzo Manetti, Leonardo Bruni e Niccolò Della Luna per esplorare le vicende della consorteria oligarchica fiorentina. L'opera del Filelfo si concentra soprattutto sull'analisi dei mali dell'esilio e delle conseguenze che tale condizione reca a chi ne è colpito⁵. Singolare in questo contesto è anche la testimonianza contenuta nella *Cronica* di Benedetto Dei: «Somma delle somme per la ritornata di Chosimo fu chacciato fuori e frategli e figliuoli e padri, di modo che si fa conto che cinquecento cittadini o ppiù, uscirono fuori di Firenze da portare arme»⁶. L'enorme numero di cittadini esiliati indicato dal Dei, forse esagerato, sottolinea l'ingiusto trattamento inflitto dal regime mediceo ai suoi cittadini e contribuisce a delineare un quadro negativo dell'amministrazione di Cosimo. Machiavelli, nelle *Istorie fiorentine*, a sua volta sottolinea come l'esclusione dei nemici fosse una pratica politica ricorrente nel governo dei Medici: «alcuni amici, dopo la sua tornata dallo esilio» dicevano ai Medici «che si guastava la città e facevasi contro a Dio a cacciare di quella tanti uomini da bene»; Cosimo giustificava tale politica come necessaria per preservare lo stato, usando un'espressione che Machiavelli riporta: «gli stati non si tenevano co' paternostri in mano»⁷. In questi anni, l'immagine del Giudizio Universale, che tradizionalmente considerava il centro cittadino come luogo dei giusti e quello esterno come luogo degli eretici e ribelli, viene metaforicamente sovvertita nel discorso politico di alcuni cittadini fiorentini. A mero fine esemplificativo, basta pensare al discorso tenuto da Angelo Acciaiuoli nel 1465, dove si rafforza l'idea che la politica di esclusione adottata da Cosimo abbia trasformato Firenze da un paradiso abitato dai giusti in «un paradiso habitato da diavoli». L'anno seguente, nel 1466, Francesco Bandini, auto-esiliatosi a Napoli, descrive Firenze come un «paradiso» ora abitato da molti «perversi spiriti», più terrificante che piacevole in qualsiasi modo⁸. Come si può notare, le testimonianze storiche qui riportate e i discorsi politici riflettono la percezione della politica medicea come un'evoluzione negativa per la città, sottolineando la complessità della situazione politica e sociale durante quel periodo storico.

Negli anni che seguirono il ritorno di Cosimo al potere, le persecuzioni continuarono ad aumentare, coinvolgendo importanti famiglie come i Peruzzi e gli Strozzi, e tra questi il caso di Palla Strozzi (1372-1462) è certo uno dei più conosciuti. Anche gli Strozzi che rimasero a Firenze trovarono una situazione precaria e si trovarono forzati a lasciare la città. Interessanti in questo contesto sono le lettere scritte e ricevute da messer Palla Strozzi, le quali gettano luce sul modo in cui vivevano molti esponenti di famiglie illustri rimasti a Firenze, dopo la scia di espulsioni e provvedimenti punitivi di varia natura che seguirono il ritorno dei Medici. Sia pur in una situazione così delicata, messer Palla, abituato a rivolgersi a Cosimo da pari a pari, non aveva alcuna intenzione di piegarsi al suo volere⁹. Quando Palla fu vicario di Firenzuola, nella primavera del 1436, in seguito

⁴ GRECO (1976, II, 153).

⁵ Filelfo, dividendo in tre parti la sua opera («Summatim de incommodis exilii», «De infamia», «De paupertate», cf. KEYSER — BALNCHARD (2013, 2-179, 180-307, 308-341), adotta in pieno la percezione che Cicerone ha della condizione di chi è forzato all'esilio: nell'orazione *Pro Caecina* l'arpatine definisce tale condizione come un rifugio e quindi una 'via di scampo' rispetto a una pena, una scappatoia concessa a chi è posto extra solum, ossia a chi è costretto a vivere al di fuori dei propri confini, come sostiene il Filelfo, nelle difficoltà, nell'infamia e nella miseria («Exsilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii», Cicerone, *Pro A. Caecina Oratio*, XXXIV, 100, 136).

⁶ DEI (1984, 53), cf. KENT (1978, 344), n. 228; cf. anche RICCIARDELLI (2007, 201-249).

⁷ MARTELLI (1992, VII, 797).

⁸ «...un tale paradiso abitato da molti perversi spiriti, più tosto horrendo che delectabile in alcuno modo»; cf. KENT (1994, 198); BROWN (2011, 49). Gli stessi passi sono citati anche da RICCIARDELLI (2015, 399).

⁹ Luca Boschetto segnala in particolare la lettera che Palla Strozzi scrisse all'inizio del 1435 da Cortona, quando rivestiva la carica di capitano, suggerendo a Cosimo alcune argomentazioni per sostenere presso i consigli una petizione che doveva diminuire le gabelle e divieti previsti per chi andava fuorimai in ufficio, come doveva fare allora il figlio di Palla Palazzino,

al suo operato del tutto indipendente dalle indicazioni della Signoria, si trovò in un aspro conflitto con il governo centrale, e in più occasioni sia la Signoria che gli Otto di Guardia dovettero richiamarlo all'ordine¹⁰. Tutto ciò accadeva mentre i figli, estremamente preoccupati, lo richiamavano alle sue responsabilità. In particolare, uno di loro, in una lettera scritta nel giugno del 1436, lo rimproverava di non aver neppure cercato di venire incontro ai desideri della Signoria e di Cosimo e Lorenzo de' Medici, e gli faceva notare che gli Strozzi rimasti a Firenze erano come «apichati cholla ciera», e che ormai, se si voleva vivere a Firenze, era necessario fare «a modo d'altri»¹¹. Nicolai Rubinstein ha inteso tale politica medicea come una vera e propria eliminazione degli esuli, intesi come classe politica («evidently, after its successful recovery, the regime was determined to eliminate, once and for all, any danger that might accrue from a return of the exiles to political life: in many cases, the new sentences amounted to banishment, or at least disqualification, for life»¹²). Descrivendo il clima di timore ed incertezza creato dalle continue messe al bando, Vespasiano nella vita di Pandolfo Pandolfini scriveva: «...sendo la città in grandissimo sospetto che questi signori non confinassino cittadini, secondo s'intendeva che era ordinato, et era venuta ne' primi tanta paura [...]. Tremavano tutti, et era tanta la paura universale di tutti, che pareva che non solo gli uomini che erano in quello palagio tremassino, ma le mura»¹³.

La condanna dell'ingratitudine

La censura nei confronti dell'ingratitudine emerge come un tema preminente nella letteratura fiorentina del Quattrocento, specialmente in quella volgare. Vespasiano, nel proemio delle vite inviate all'amico Filippo Strozzi, ricorda un passo tratto dalla *Repubblica* di Platone, dove il filosofo evidenziava come la giustizia fosse fondamentale per il benessere e la stabilità di uno stato, contrastando quindi con la realtà a lui contemporanea nella seconda metà del secolo: «osservando la sentenza del divino Platone, che voleva che l'anima della re publica fusse la *iustitia*, perché diceva che così come il corpo non può vivere senza l'anima, così la re publica non si può conservare senza *iustitia*»¹⁴. Dietro alle messe al bando e ai misconoscimenti degli eminenti cittadini fiorentini, per il cartolaio fiorentino si celava l'invidia dei capi cittadini. L'invidia viene esplicitamente condannata da Vespasiano ricordando le vicende biografiche di Donato Acciaiuoli, che a sua volta fu esiliato a Barletta nei primi mesi del 1395:

non poté fuggire meser Donato i colpi dell'*invidia* che, sendo suti caciati gli Alberti, famiglia nobilissima, meser Donato ragionando di rivocagli dallo exilio per bene universale della città, gli autori che avevano caciati, dubitando a messer Donato, et *detogli l'exilio per bene fare*, et confinorollo a Barletta nel Reame¹⁵.

La stessa sorte aveva colpito Matteo di Simone Strozzi (1397-1435), condannato all'esilio il 9 novembre 1434, a seguito del ritorno di Cosimo a Firenze: «Veduta la invidia quanto ella aveva potuto

che aveva ottenuto dal papa la podesteria di Perugia (ASF, MAP, XI, doc. 150. Messer Palla Novello a Cosimo de' Medici in Firenze, Cortona, 11 Gennaio 1434/35); si veda anche BOSCHETTO (2012: 355).

¹⁰ Boschetto specifica che in qualità di vicario Palla aveva ordinato l'arresto di due religiosi del luogo, suscitando la reazione delle due magistrature, che gli chiesero di recedere dalle decisioni prese dalla sua corte di giustizia, con il solo risultato di spingerlo a consultare un giurista, e a farsi confezionare alcuni *consilia*; cfr. DE ANGELIS (2001, 87-88); cf. anche BOSCHETTO (2012, 355).

¹¹ ASF, CS, s. III, 125, c. 83r. Agnolo di messer Palla a messer Novello, Firenze, 27 giugno 1436. La testimonianza è citata da DE ANGELIS (2001, 89); si veda anche BOSCHETTO (2012, 355).

¹² RUBINSTEIN (1997, 125).

¹³ GRECO (1970, II, 340).

¹⁴ *Ibid.*, 430; cfr. PLAT, *Resp.*, 443b-c.

¹⁵ GRECO (1970, II, 4).

in lui et volle la fortuna che fussi confinato et vedessi che la invidia poté assai in lui, et non gli errori ch'egli avessi fatti contro allo stato, ma la invidia fu quella che fu cagione del suo exilio»¹⁶.

L'esame della condanna dell'ingratitude nel contesto del Quattrocento richiede una preliminare disamina del concetto di *retributio*, tema affrontato con acume da sant'Agostino nel suo commento al salmo 108, specificamente al passo «posuerunt adversus me mala pro bonis». Nella sua trattazione, Agostino riconosce sei possibili varianti dello scambio retributivo, estratte dal testo biblico: «Sex sunt in isto genere differentiae, quae commemoratae animadverti facillime possunt: reddere bona pro malis, non reddere mala pro malis; reddere bona pro bonis, reddere mala pro malis; non reddere bona pro bonis, reddere mala pro bonis»¹⁷. La sesta forma, «reddere mala pro bonis», considerata la più grave, rappresenta il tradimento perpetrato da Giuda nei confronti di Gesù. Nel contesto del Quattrocento, questa modalità sembra rispecchiare il trattamento riservato dalla città di Firenze ai propri cittadini illustri. Il parallelismo suggerisce una forma estrema di ingratitude e tradimento nelle relazioni umane, evidenziando come la città non solo mancasse di riconoscere i meriti dei suoi cittadini più illustri, ma arrivasse a tradirli e danneggiarli nonostante i loro contributi. L'approfondimento dell'argomentazione agostiniana fornisce un fondamento teologico alla condanna dell'ingratitude, avvalorando la considerazione di tale comportamento come moralmente riprovevole. Nelle *Vite* di Vespasiano la mancanza di un giusto riconoscimento da parte dei capi cittadini verso i cittadini illustri trova fondamento in un passo tratto dal vangelo di Matteo (13, 24-43): «Notino qui i precipi et chi gli governa et i governatori delle repubbliche, et gli uomini crudeli, che di quella medesima pena sono puniti, ch'eglino hanno data ad altri ingiustamente, come dice Cristo ne' sua sacratissimi Vangeli: quello che semina l'uomo quello ricorrà»¹⁸. La questione dell'ingratitude nel Quattrocento implica quindi termini che appartengono alla sfera morale, ma che riguardano allo stesso tempo un problema di natura politica. Ingratitude e ricompensa sono i termini in cui si risolve il problema del rapporto tra comunità e meriti dei singoli.

Per quanto riguarda la produzione letteraria, la trattazione della gratitudine e del suo opposto trovava spazio già nel primo cantare del *Morgante* di Luigi Pulci, dove il gigante Morgante, dopo essere stato convertito da Orlando, riceve un corso accelerato di teologia, per il quale l'uccisione appena avvenuta dei suoi fratelli, Alabastro e Passamonte, è da ritenersi effetto della giustizia divina, che ha agito per mano del paladino Orlando e che, attraverso le parole della Scrittura, promette espressamente la ricompensa del bene e la punizione del male (I, 49-50)¹⁹. Poco più avanti, i monaci del monastero, per ringraziare Morgante del memorabile banchetto offerto, gli regalano un cavallo, su cui il gigante salta di slancio con il risultato prevedibile di spezzargli la schiena. Credendosi «leggier come penna» (I, 69), il gigante se la prende allora con la povera bestia moribonda che, rifiutando di portarlo in groppa, gli impediva di diventare cavaliere. All'inefficienza del cavallo il gigante trova una soluzione, che sottolinea orgogliosamente la conformità a un precetto fondamentale della sua nuova religione, «render bene per mal»: e cioè portare sulle sue spalle il cavallo che ha rifiutato di portare in groppa lui²⁰. È interessante soffermarsi qui sulla formula impiegata da Morgante («rendere bene per mal»). Franca Ageno vi legge una «reminiscenza scherzosa di Matteo V 44 *Diligite inimico vestros, beneficiate his qui oderunt vos*»²¹, mentre Matteo Residori vi legge una riscrittura volgare dell'espressione latina *reddere bona pro malis*, impiegata nella trattazione di sant'Agostino, il che riprenderebbe il concetto di *retributio* visto in precedenza e si inserirebbe in una

¹⁶ *Ibid.*, 223.

¹⁷ DULAËY — HOMBERT (2013, 27).

¹⁸ GRECO (1970, II, 432).

¹⁹ «E la nostra Scrittura aperto suona: / *il ben remunerato e 'l mal punito*; / e mai non ha questo signor fallito / *però ch'Egli ama la giustizia tanto / che vuol che sempre il suo giudizio morda / ognun ch'abbi peccato tanto o quanto; / e così il ben ristorar si ricorda / e non saria senza giustizia santo*», GRECO (1997, I, 49-50).

²⁰ Sul passo cf. RESIDORI (2020, 5).

²¹ Cfr. AGENO (1955, 669); si vedano anche le considerazioni di Paolo Orvieto in ORVIETO (1978, 314).

più ampia tradizione letteraria che affronta il tema della *retributio*²². Nel *Morgante* la figura di Orlando è rappresentativa di un destino avverso, generato dall'ingratitude e dall'ingiustizia subite. L'avventuroso errare del paladino, condotto da un profondo senso di ingiustizia, si origina dalle calunnie perpetrate da Gano di Maganza e dalla credulità di re Carlo. La conseguenza di tali eventi è l'abbandono di Parigi da parte di Orlando, travolto da un intenso furore, per intraprendere un viaggio nelle regioni della Paganìa²³. Nel secondo cantare, Orlando espone chiaramente che la sua erranza cavalleresca costituisce un esilio causato dall'ingiustizia di Carlo. Egli si descrive a Chimento come «solo e povero e mendico», e lo incarica di richiamare all'ingrato imperatore la memoria dei suoi meriti, evidentemente dimenticati da quest'ultimo. Nelle sue parole, Orlando esprime il disincanto nei confronti di Carlo, evidenziando il fatto che il sovrano non riconosca i benefici ricevuti: «e quel ch'io ho fatto, corrier, per costui, credo che 'l sappi ognun, salvo che lui, che non sa quel che beneficio sia [...]». La decisione di Orlando di intraprendere un viaggio «peregrinando» e «tapinando» per il mondo, in balia della Fortuna, è quindi la conseguenza diretta del mancato riconoscimento dei suoi meriti e dell'ingiustizia subita. L'erranza del paladino assume così la forma di un'esplorazione avventurosa e dolorosa, scaturita da un contesto di tradimento e ingratitude. All'interno del poema, come sottolineato da Residori, è altrettanto importante notare l'invettiva contenuta nel cantare XI: quando Astolfo viene consegnato a Gano per essere condotto al patibolo, l'autore prorompe in un'apostrofe indignata che si protrae per non meno di sei strofe, illustrando la gravità e le conseguenze terribili del «peccato» di ingratitude. Di seguito l'invettiva:

O Carlo imperador, quanto se 'ingrato!
Non sai tu quanto è in odio a Dio tal pecca?
Non hai tu letto che per tal peccato
la fonte di pietà sù in Ciel si secca?
e con superbia insieme mescolato,
caduto è d'Aquilon nella Giudecca
con tutti i suoi seguaci già Lucifero?
Tanto è questo peccato in sé pestifero.

Tu hai sentito pur che Scipione,
senso di senno vecchio e giovane d'anni,
'Anibal tolse ogni reputazione, di che tanta acquistata avea già a Canni.
Furno i romani ingrati alla ragione,
onde seguirò poi sì lunghi affanni.
Questo peccato par che 'l mondo adugge,
e finalmente ogni regno distrugge;

questo peccato scaccia la giustizia,
senza la qual non può durare il mondo;
questo peccato è pieno d'ogni malizia,
questo peccato a gnuno è secondo;
Gerusalem per questo precipizia;
questo peccato ha messo Giuda al fondo;
questo peccato tanto grida in Cielo,
che ci perturba ogni sua grazia e zelo²⁴.

²² RESIDORI (2020, 30).

²³ *Ibid.*, 30-32.

²⁴ GRECO (1997, XI, 74-76).

Come segnalato dallo studioso, il passo in cui l'ingratitudine viene descritta come un vento bruciante, tratto da san Bernardo («Ingratitudo ventus urens, siccans sibi fontem pietatis, rorem misericordiae, fluentia gratiae»²⁵), rappresenta il primo *topos* all'interno del quale si collocano le riflessioni di Pulci riguardo a questo tema. L'immagine del vento bruciante è abilmente adottata dall'autore nei versi 74, 3-4 del suo componimento, dove afferma che «...per tal peccato / la fonte di pietà sù in Ciel si secca». In seguito, Pulci riecheggia liberamente il passo di san Bernardo nei versi 76, 7-8, affermando che l'ingratitudine «tanto grida in Cielo che ci perturba ogni sua grazia e zelo». Pulci sottolinea dunque la gravità dell'ingratitudine, presentandola come una forza corrosiva e dannosa che mina la fonte stessa della pietà divina. Successivamente, l'attenzione si sposta verso il ricordo ed elogio di Scipione l'Africano, figura storica che, nonostante aver salvato la patria nella guerra contro Annibale, fu ingiustamente costretto all'esilio dagli ingrati cittadini. La stessa diagnosi storico-politica emerge nell'invettiva di Pulci, dove l'ingratitudine è considerata contraria alla «ragione» e alla «giustizia», minacciando la convivenza ordinata tra gli uomini e mettendo a rischio la sopravvivenza degli stati («ogni regno distrugge»). Questo *topos*, basato sulla lezione storica di Scipione, sottolinea l'ingratitudine come una forza destabilizzante che può compromettere gli equilibri sociali e istituzionali, avviando un percorso verso la discordia e la decadenza politica. È innegabile che Pulci abbia inteso stabilire un legame esplicito tra la condanna dell'ingratitudine e l'illustrazione narrativa delle sue conseguenze, attribuendo a questo undicesimo canto una posizione di centrale importanza nel primo *Morgante*. Questo capitolo sembra configurarsi come un acme negativo del racconto, un punto in cui il valore fondamentale dei rapporti giusti e armoniosi tra i personaggi del poema viene manifestamente negato.

Nell'invettiva pulciana, Residori riscontra un'eco particolare del repertorio medio-popolare di natura canterina²⁶. In particolare, Pulci richiama la *Canzone morale a detestazione dell'ingratitudine* del celebre cantore in panca Niccolò Cieco. Le esibizioni poetiche di Niccolò in piazza San Martino, durante gli anni '30 del Quattrocento, furono caratterizzate da un notevole successo, il quale trovò ulteriore diffusione attraverso la trascrizione manoscritta dei suoi testi lungo l'arco di tutto il secolo. La canzone denuncia l'ingratitudine come il vizio «principale», causa di gravi discordie politiche, ricorrendo all'uso di elementi topici, riscontrabili anche nelle opere di Pulci. Fin dalla prima strofa, l'ingratitudine di Roma nei confronti di Scipione l'Africano viene evocata con forza: «O lupa più che mille volte scarsa, / di tutti al parer mio principal vizio, / fuor d'ogni beneficio, / da mercè nuda, abominevol male, / biasimo universale, / Ingratitudo, d'ogni mal principio / per cui Roma perdé l'ossa di Scipio»²⁷. In questa descrizione, l'immagine della lupa rappresenta simbolicamente Roma, mentre l'ingratitudine è denunciata come il principale vizio, portatrice di mali universali e responsabile della perdita delle «ossa» di Scipione. Successivamente, ritorna l'immagine della *fons pietatis* tratta da san Bernardo, e utilizzata anche da Pulci: «Di pietà la fontana / per te si secca e di misericordia, / tu se ' cagion di sdegno e di discordia; / a usurpar l'altrui parata stai, / ma del tuo porger mai; / servizio non estimi né virtute»²⁸. Infine, la formula agostiniana «pro bonis mala reddere» precedentemente riscontrata nel discorso di Morgante all'inizio del poema, è ripresa nella canzone-invettiva: «Tu sperni Iddio, natura e conoscenza, / onor non curi e per ben rendi male: questa è la legge tua remunerando»²⁹. L'accusa di disprezzare Dio, la natura e la conoscenza, oltre alla mancanza di rispetto per l'onore, enfatizza il tema centrale dell'ingratitudine considerata come causa di malvagità. La ripresa del *topos* contemporaneo dell'ingratitudine implica una presa di posizione politica, soprattutto considerato il contesto della cultura oligarchica fiorentina.

²⁵ Cf. RESIDORI (2020, 33-34).

²⁶ Cf. *Ibid.*, 35.

²⁷ FRUSCELLA (1867, 5-6).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 6.

In diverse opere, come nelle *Vite* e nel *Commentario della vita di Giannozzo Manetti* di Vespasiano da Bisticci, l'elemento dell'esilio dei protagonisti diventa una fonte di profonda condanna nei confronti dell'ingratitude fiorentina. Come è già stato in parte visto, nella vita dedicata a Donato Acciaiuoli e Matteo Strozzi, per il cartolaio fiorentino l'ingiusta retribuzione dell'azione degli uomini eccellenti, e quindi l'esilio, è dovuta all'invidia provata dai capi cittadini nei confronti dei cittadini esemplari. All'interno del *Commentario* dedicato all'amico e maestro Giannozzo Manetti, Vespasiano ripercorre le vicende biografiche dell'umanista e, narrando le vicissitudini dell'esilio, il biografo esplose in un'accesa condanna dell'ingratitude del governo fiorentino, e in particolare delle azioni di Cosimo: «Oh iniquità inaudita! O giusto Idio! Come può egli sopportare tanta iniquità e masime Cosimo de' Medici. Erano questi i pagamenti di tante fatiche durate per la sua patria et suo meço averla liberata, si può dire, dalla servitù per più opere fatte...»³⁰. Come causa dell'ingratitude, Vespasiano individua le «tristi calunnie», da sempre stigmatizzate come il tipico prodotto del vizio morale dell'invidia³¹.

Alla condanna del «maladetto pechato»³² dell'ingratitude Vespasiano dedica il tardo *Trattato contro a l'ingratitude*, opera incompiuta indirizzata a Luca degli Albizzi³³, in cui una cupa storia del mondo *sub specie ingratitude* lascia trasparire la condanna della situazione politica contemporanea. Nel trattatello Vespasiano ripercorre le conseguenze del peccato dell'ingratitude, creando una rassegna che trae origine dalla ribellione angelica e arriva sino all'esilio di Dante, passando per la vicenda di Scipione l'Africano a cui viene dedicato largo spazio, ricorrendo alle trattazioni filosofiche e teologiche più note dell'antichità. Il *Trattato* di Vespasiano assume un significato peculiare e un valore culturale intrinseco che giustificano la sua posizione originale nel panorama letterario e filosofico del suo tempo. Attraverso la rievocazione del tema dell'ingratitude all'interno della società contemporanea, Vespasiano non solo evidenzia una problematica sociale diffusa, ma adotta anche una metodologia nuova e audace. In contrasto con l'approccio tradizionale basato sull'illustrazione delle virtù, Vespasiano si concentra sull'esplorazione e la denuncia del vizio, mettendo in luce la complessità e la molteplicità della natura umana. Questa scelta riflette una consapevolezza profonda della condizione umana e delle sue contraddizioni, spingendo l'autore a suggerire una norma sociale, la gratitudine, non attraverso una semplice esaltazione astratta, ma tramite la critica e l'analisi del suo opposto, l'ingratitude. Il trattato si apre con una riflessione sull'ingratitude, considerata il peccato maggiore che può affliggere gli uomini:

<C>he tutti e' peccati che sono nella humana generatione, ignuno nè maggiore, nè più danato da tutti gli scrittori ch'è il maladetto pechato della ingratitude dal quale pechato procedeno infiniti mali et facendo prima principio, quando l'onipotente Idio ebbe creato il cielo e la terra...³⁴.

Vespasiano dopo aver trattato le vicende contenute nell'Antico e Nuovo Testamento, passa ad analizzare l'ingratitude all'interno dell'impero romano, partendo dalle vicende di Cesare. Nella narrazione del cartolaio, la figura di Cesare viene sin da subito presentata come quella di un tiranno, che aveva tradito i valori della repubblica romana per accrescere il proprio potere personale. Nel

³⁰ KIM (2019, 200).

³¹ Più tardi, Machiavelli prevede una soluzione che non poteva che essere istituzionale, trasferendo cioè tali questioni ad appropriati "ordini": una sana e ben costituita repubblica non può fare altro che soffocare le calunnie regolamentandole e istituzionalizzando le accuse, cf. VAROTTI (1998, 287).

³² BNCF, cod. Magl. CL. VIII, n. 1442, c. 225r.

³³ Luca degli Albizzi aveva iniziato sotto Lorenzo il Magnifico il suo *cursus honorum* nel modo più brillante, entrando a far parte appena raggiunta l'età legale della Signoria, e ricoprendo inoltre a due riprese, nel 1489 e nel 1492 la carica di console dell'Arte dei Mercatanti, una delle più antiche e prestigiose tra le corporazioni fiorentine. Egli era stato invece emarginato negli anni di governo del figlio e successore di Lorenzo, Piero de' Medici, di cui al pari di altri esponenti dell'oligarchia era divenuto perciò un fiero avversario»: cf. D'ADDARIO (1960).

³⁴ BNCF, cod. Magl. XXXV, n. 251, c. 226r.

Trattato, Vespasiano contrappone la figura di Cesare a quella di Bruto, rappresentando quest'ultimo come un esempio di giustizia e virtù politica. Secondo Vespasiano, l'uccisione di Cesare da parte di Bruto deve essere interpretata come la punizione appropriata inflitta al tiranno. Cesare infatti è descritto come colui il cui agire politico ha contribuito alla rovina di Roma, e Bruto, al contrario, emerge come il difensore delle libertà repubblicane e della giustizia, desideroso di restaurare l'ordine e la virtù nella vita politica romana³⁵. Interessante è la parte del *Trattato* che Vespasiano dedica agli esiliati del Trecento a dimostrazione di come l'ingratitudine fosse presente anche nella Firenze contemporanea. Ritornando a un tema antico e conferendogli un nuovo senso e valore nell'ambito delle strutture politiche e sociali della sua epoca, Vespasiano mirava a offrire una guida etica e morale per la società contemporanea. La sua opera si distingue quindi per la sua capacità di coniugare tradizione e innovazione, traducendo concetti antichi in una prospettiva moderna e attuale.

Il mito di Scipione l'Africano

Il tema delle sofferenze subite da chi era stato oggetto di condanne per motivi politici, è ricorrente nelle *Vite* dove Vespasiano esprime sentimenti di solidarietà nei confronti dei confinati di cui narra la vita, scagionandoli dalle responsabilità che il governo volle imputare loro, spesso ingiustamente. L'esilio dei cittadini illustri viene condannato da Vespasiano attraverso il ricorso ad un passo del Vangelo di Matteo: «Beati qui persecuzione patiuntur, propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum»³⁶. Vespasiano utilizza questo passo evangelico per condannare l'esilio di coloro che, agendo in nome della giustizia, vengono allontanati dalla loro patria, sottolineando così la loro virtù e il loro diritto di essere considerati beati agli occhi di Dio. All'interno della sua produzione, Vespasiano, oltre ad esaltare e a ripristinare l'onore delle famiglie colpite dall'esilio, si concentra sull'elogio della figura di Giannozzo Manetti, la cui vicenda richiama alla memoria del biografo quella di Scipione l'Africano.

Petrarca aveva di fatto avviato il dibattito sulla figura dei condottieri Cesare e Scipione, suggerendo l'idea che il condottiero più grande fosse l'Africano, il *vir* a cui era appunto dedicata, nel *De viris*, la biografia più vasta. Nella sua biografia Petrarca aveva fatto di Scipione un altissimo esempio di perfetto cittadino, che condusse fino al sacrificio di ogni personale aspirazione al potere la salvaguardia della quiete e della stabilità della patria. Non è da escludere che proprio la biografia petrarchesca dell'eroe romano abbia contribuito alla grande fortuna che la figura di Scipione ebbe nel repubblicanesimo fiorentino³⁷. Nell'agire esemplare di Scipione Petrarca individuava l'insorgenza di significative questioni connesse alla forma del "vivere civile" e al comportamento dell'uomo "eccellente" inserito in una comunità di eguali. La figura di Scipione si affermò presto come un archetipo simbolico attraverso cui la cultura cittadina esprimeva i propri valori fondamentali e i momenti cruciali della sua storia. La sua esemplarità, condensata in pochi detti o gesti di grande significato, combinava la forza persuasiva dell'*exemplum* con la dinamica dell'eccezionalità. È soprattutto nella parte conclusiva della biografia petrarchesca che il comportamento di Scipione assume i caratteri esemplari del *civis* ideale di una repubblica. Vittima dell'invidia di alcuni concittadini e costretto a difendersi da gravi accuse in tribunale, Scipione preferisce soccombere a una palese ingiustizia e prendere la via dell'esilio piuttosto che provocare disordini civili in città. La

³⁵ «...non riconoscendo e' benefici ricevuti da quella (repubblica) gl'intervene d'averne a essere punito in questa forma et fu cagione della rovina di quella Republica perché ne nacquono quelle discordie civili di Marco Antonio et Otaviano et Lepido...», BNCF, cod. Magl. XXXV, n. 251, c. 244r.

³⁶ *Mt* V, 10.

³⁷ Lo scarso numero dei testimoni esistenti del *De viris illustribus* (cf. MARTELOTTI (1954), indicherebbe la limitata circolazione dell'opera petrarchista, e comunque la sua scarsa diffusione fiorentina (anche se si deve ricordare che il codice Vaticano Ottoboniano 1883, fu esemplato nel 1380 per Coluccio Salutati: cf. VAROTTI (1998, 282). Ma il *De viris illustribus* circolò in ambito fiorentino soprattutto nella tradizione fatta da Donato degli Albanzani che volgarizzò la stesura nel 1341-43 della biografia di Scipione.

sua grandezza si manifesta nella capacità di subordinare le proprie passioni all'interesse della patria. La rinuncia alla vendetta contro i nemici e all'esercizio del potere in città diventano il segno di una grandezza realizzata attraverso il dominio delle passioni, guidato da un solido codice morale. L'Africano diviene per molti letterati fiorentini, tra cui Pulci e Vespasiano, l'emblema dell'esiliato illustre. Egli rappresenta l'archetipo dell'élite cittadina contemporanea colpita, secondo Vespasiano, ingiustamente dopo tanti onori, dalla politica di Cosimo de' Medici. In particolare, la figura di Scipione emerge in modo significativo nel *Commentario*, dove Giannozzo Manetti viene considerato un "nuovo Scipione", costretto ad abbandonare la patria dopo aver servito la Repubblica in modo tanto onorevole:

Et però gli uomini di questa, i quali si vogliono amare et honorare. Non chome la sua patria fece a meser Gianoço, ché non fecero a llui altrimenti che si facessero i romani a Scipione Africhano, dopo tanti benefici fatti a quella republica, ché bisognò che elegesse l'exilio volontario. Chosì fece meser Gianoço dopo tanti onori et tanti fructi facti per la sua patria: fu paghato di quello è usança delle città paghare i grandi benefici da 'loro cittadini ricevuti. Et di tutto fu cagione Cosimo de' Medici...³⁸.

Facto questo, egli [Giannozzo] prese il partito che prese Scipione Africhano quando, dopo tante victorie avute et tanti benefici fatti al popolo romano, gli domandarono chonto della aministratione che aveva facto. Veduto questo, che era poverissimo, si partì et disse quelle parole: 'ingrata patria, tu non arai le ossa mia! 'et pigliò l'exilio volontario. Chosì fece messere Gianoço et con quella intentione, se fosse stato lasciato. Sempre furono le republiche di questa natura, d'esere ingrate inverso di chi aveva facto loro beni di questa conditione...³⁹.

Il ricordo della figura di Scipione l'Africano, quale esiliato illustre, non è casuale e si inserisce, come si è visto, in un'ampia produzione letteraria a vocazione canterina e popolare che riscosse successo a partire dagli anni Trenta e Quaranta del Quattrocento. Tale tradizione pare affondare le proprie radici nei celebri versi dell'opera di Valerio Massimo: «Ingrata patria, ne ossa quidem mea habes», ma presente anche in innumerevoli altri testi, che hanno come protagonista Scipione l'Africano. Nel *De civitate Dei* di Agostino, l'allontanamento di Scipione era già stato esaminato attraverso una lente morale, identificandolo come il primo segno di una decadenza che avrebbe portato a gravi implicazioni politiche per Roma. Agostino collegava l'ingratitude mostrata a Scipione a un declino morale e politico che avrebbe scatenato gravi conflitti interni e, in definitiva, portato alla fine della repubblica.

L'immagine irreprensibile e immacolata di Scipione non è così ovvia nella tradizione umanistica come ci si potrebbe aspettare. Evocare il vincitore di Annibale come eroe "puro" della repubblica aveva principalmente un motivo propagandistico e implicava una sottile, e talvolta esplicita, allusione alla sostanza monarchica a cui Scipione mirava. La grandezza dell'Africano e del suo mito risiede nella sua capacità di dominare istinti e aspirazioni personali, mantenendo i contrasti rigorosamente sul piano del confronto "civile". La sottomissione alle leggi della repubblica e la difesa della libertà repubblicana fino al sacrificio della propria grandezza individuale e del potere costituiscono la sua grande eredità. Scipione l'Africano diviene quindi il prototipo di una magnanimità che subordina le passioni alla *pietas* verso la patria. La superiorità delle leggi rispetto ai meriti, anche altissimi, del cittadino è la norma imprescindibile associata alla figura di Scipione, legata all'ideale di "equalità" fiorentina: «neminem civem tam sublimen qui iustitie non subiaceat, neminem tam potentem ut nequat accusari»⁴⁰. L'urgenza di questo principio di "equalità" emerge nelle *Vite* di Vespasiano, dove l'autore lamenta la mancanza di potere delle leggi sui capi di stato:

³⁸ KIM (2019, 167).

³⁹ *Ibid*, 196.

⁴⁰ LIV., *Ab urbe condita*, XXXVII, 50.

«perché gli uomini grandi non istanno pazienti alla legge, et non è in buono luogo la città, quando i cittadini possono più che le leggi»⁴¹.

La figura di Scipione conosce una crisi con Machiavelli, che getta un'ombra sull'emblema del condottiero, contrapponendolo alla figura di Annibale. Questo emerge nel capitolo 17 de *Il Principe*, dove Machiavelli riconosce che il «perfido» e «crucele» nemico di Scipione possiede almeno una qualità decisiva in più: la capacità di farsi temere dal suo esercito, garantendosi in tal modo l'assoluta fedeltà, senza però farsi odiare, come specifica Machiavelli. Per l'autore, Scipione si era dimostrato «un generale troppo attento a guadagnarsi popolarità presso l'esercito e a stringerlo a sé come cosa propria, anche se lo fa solo per assicurarne l'efficienza e l'obbedienza, suscita inevitabilmente il sospetto di avventure personali e di possibili stravolgimenti degli ordinamenti»⁴². Così, solo il fatto d'essersi ritirato dalla scena pubblica e d'essersi del tutto rimesso al "governo del senato" avrebbe preservato il buon nome di Scipione, che in caso contrario le sue manchevolezze avrebbero finito per infangare. Con Machiavelli dunque pare tramontare la figura di Scipione e quindi l'emblema del cittadino virtuoso e dell'esiliato illustre, ponendo così fine al mito repubblicano.

Conclusioni

L'analisi del contesto storico-sociale fiorentino e dei testi prodotti a seguito del ritorno di Cosimo al potere dimostra come nella città si fosse sviluppata un'urgente esigenza di giustizia che coinvolgeva i cittadini più disparati. La condanna dell'ingratitude, profondamente radicata nella produzione dei padri della Chiesa, forniva all'argomentazione un fondamento morale robusto. Le numerose messe al bando che colpirono molti membri dell'élite cittadina vennero interpretate attraverso il mito di Scipione l'Africano, che in questo contesto divenne l'emblema di tutti gli esiliati. Questa reinterpretazione del mito di Scipione serviva a dare voce alla frustrazione e al senso di ingiustizia provato da coloro che erano stati esiliati o marginalizzati. L'Africano, venerato come un eroe repubblicano dalle qualità irreprensibili, veniva ora visto come un simbolo di coloro che soffrivano ingiustamente sotto un potere tirannico. L'uso del mito di Scipione come paradigma di virtù calpestate fungeva da critica velata ma potente al regime mediceo, sottolineando la dissonanza tra il passato glorioso e le realtà contemporanee di ingiustizia e ingratitude. Il ricorso alla storia antica e alle figure emblematiche come Scipione permetteva di costruire una narrazione che legava strettamente passato e presente, fornendo strumenti di interpretazione e critica politica. Attraverso questa lente, il mito di Scipione non solo serviva a glorificare i valori repubblicani ma anche a denunciare l'ingiustizia e la corruzione del presente, offrendo un modello morale per guidare le azioni future.

Denise Brazzale
Université de Fribourg
Département d'Italien
Av. de Beauregard 11
1700 Fribourg (CH)
denise.brazzale@unifr.ch

⁴¹ GRECO (1976, II, 253).

⁴² FENZI (2016, 200).

BIBLIOGRAFIA

AGENO 1955

F. Ageno (a cura di), *L. Pulci. Morgante*, Milano.

BOSCHETTO 2012

L. Boschetto, *Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio: Eugenio IV tra curiali, mercanti e umanisti (1434-1443)*, Roma.

BROWN 2011

A. Brown, *L'esilio a Firenze nel corso del Quattrocento*, in F. Di Giannatale (a cura di), *Escludere per governare. L'esilio politico fra Medioevo e Risorgimento*, Milano-Firenze, 49-62.

D'ADDARIO 1960

A. D'Addario, *L'organizzazione archivistica italiana al 1960*, Roma.

DE ANGELIS 2001

L. De Angelis, *Ufficiali e uffici territoriali della repubblica fiorentina tra la fine del secolo XIV e la prima metà del XV secolo*, in A. Zorzi, W.J. Connell (a cura di), *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV)*, Pisa, 73-92.

DULAEY – HOMBERT 2013

M. Dulaey e P.M. Hombert (a cura di), *Augustin. Les commentaires des Psaumes (Ps 108-117)*, Paris.

FENZI 2016

E. Fenzi, *Il giudizio di Machiavelli su Scipione l'Africano: la fine di un mito repubblicano?*, «La Rivista di Engramma», 134, 197-216.

FRUSCELLA 1867

N. M. Fruscella (a cura di), *Due canzoni inedite di maestro Niccolò Cieco da Firenze*, Firenze, 5-6.

GRECO 1976.

A. Greco (a cura di) *Le vite [di] Vespasiano da Bisticci*, 2 voll., Firenze.

Greco 1997

A. Greco (a cura di), *Morgante e opere minori*, Torino.

GUASTI 1867

C. Guasti (a cura di), *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi per il comune di Firenze dal MCCCXCIX al MCCCCXXXIII*, 3 voll., Firenze.

GUICCIARDINI 1977

F. Guicciardini, *Storie fiorentine*. Novara.

KEYSER – BALNCHARD 2013

J. De Keyser — W. S Balnchard (a cura di), *F. Filelfo. On Exile*, Cambridge.

KENT 1978

D. Kent, *The rise of the Medici Faction in Florence, 1426-1434*. Oxford - New York, 1978.

KENT 1994

F. W. Kent, *Un paradiso habitato da diavoli»: ties of loyalty and patronage in the society of Medicean Florence*, in A. Benvenuti, F. Cardini e E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze.

Kim 2019

W. Seon Kim (a cura di), *Comentario della Vita di messere Giannozzo Manetti*, Firenze.

MARTELLI 1992

M. Martelli (a cura di), *N. Machiavelli. Tutte le opere*, Firenze.

MARTELLOTTI 1954

G. Martellotti (a cura di), *F. Petrarca. La vita di Scipione l'africano*, Milano.

ORVIETO 1978

P. Orvieto, *Pulci medievale: studio sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento*, Roma.

RESIDORI 2020

M. Residori, *“Non si perde servizio mai nessuno”*: *Gratitudine, amicizia e giustizia nel primo Morgante*, «PRISMI», 1, 29-51.

RICCIARDELLI 2015

F. Ricciardelli, *La repressione del dissenso a Firenze nell'età di Cosimo de' Medici*, «Hispania» LXXV, 249, 389-412.

RICCIARDELLI 2007

F. Ricciardelli, *The politics of exclusion in Early Renaissance Florence*. Turnhout.

RUBINSTEIN 2023

N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford.

VAROTTI 1998

C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento: da Petrarca a Machiavelli*, Milano.

Manoscritti

Archivio di Stato Firenze (ASF)

Carte Stroziane, s. III, 125, c. 83r.

Mediceo Avanti il Principato, XI, doc. 150.

Biblioteca Nazionale Centrale Firenze (BNCF)

Magl. XXXV, 251, cc. 226r-350r.

Magl. CL. VIII, 1442.

Ferrara agli albori dell'età legatizia (1597-1621)

Abstract

The Devolution of Ferrara occurred on January 29th 1598 with the official entry of Cardinal Pietro Aldobrandini in Ferrara, determined the official and definitive passage of the city to the State of the Church and at the same time, confirmed the passage from a form of government, the ducal one, to another one, the Papal government. This almost painless handover for the city allowed episodes of continuity between administrative measures, administration of justice and maintenance of benefits as far as the community was concerned but there were also cases of discontinuity, such as, for example, a greater representation concerning the population (Constitutional centumvirale) and a significant interest on the part of the central Roman government for the hydraulic policy regarding Ferrara. But it is also necessary to consider the works of art of the ferrarese Renaissance arrived in the Roman collections and how the events have been handed down by local intellectual.

Keywords: Ferrara; Devolution of Ferrara; Pope Clemente VIII; Pope Paul V; Papal Government.

La devoluzione di Ferrara fu un passaggio di estrema importanza per la storia ferrarese, ma lo fu indiscutibilmente anche per la storia politica nazionale. Terminava così il dominio estense su Ferrara; peraltro in maniera estremamente significativa, se si considera che contro di esso contribuirono diversi fattori che di seguito saranno brevemente esplicitati: a partire dal 23 maggio 1567 gravava su Ferrara una nube nera, rappresentata dalla bolla pontificia *Admonet Nos*¹ emanata da Pio V Ghislieri, la quale impediva l'inf feudazione e l'ereditarietà di beni appartenenti allo Stato della Chiesa da parte di discendenti illegittimi; Alfonso II d'Este morì senza figli nel 1597, e la sua morte, in virtù della bolla pontificia summenzionata, rappresentò di fatto una fine annunciata per il ducato, dato che l'ultimo duca era affetto da *impotentia generandi*, ed il suo estremo tentativo di ottenere dal pontefice il riconoscimento del cugino Cesare d'Este² come successore designato non andò a buon fine; la sorella di Alfonso II, Lucrezia d'Este duchessa di Urbino, nominò come legittimo erede di tutti i suoi beni, Ferrara compresa, il cardinal nipote Pietro Aldobrandini, mediante la Convenzione faentina del 1597.

Si insiste in particolar modo sulla convenzione stipulata tra Lucrezia ed il cardinal Aldobrandini in quanto fu l'atto definitivo che determinò la cessazione del dominio estense su Ferrara, ed il conseguente passaggio della città all'Età legatizia.

La morte del duca Alfonso II era attesa con una certa ansietà da parte di Clemente VIII Aldobrandini, il quale non mancò di rimarcare la propria volontà di recuperare Ferrara al fine di conferire vanto e dovere al proprio pontificato, ed al contempo e non si piegò alle insistenze di Alfonso II onde concedere il rinnovo dell'investitura del ducato in favore del cugino Cesare. Morto Alfonso II il 27 ottobre 1597, il pontefice aveva apertamente manifestato a Cesare la propria volontà, per *evidentem utilitatem* ecclesiale, di riprendere il ducato a tutti i costi, incluso l'intervento armato; viceversa avrebbe offerto, qualora Cesare avesse accettato la cessione del dominio, «denari, favori, honori e particolarmente cardinalati per la sua casa». Cesare d'Este oppose un netto rifiuto a queste

1 Il titolo completo della Bolla recita: *Prohibitio alienandi et infeudandi civitates et loca Sanctae Romanae Ecclesiae*.

2 Cesare d'Este era figlio del marchese Alfonso duca di Montecchio, figlio naturale di Alfonso I d'Este e di Laura Dianti. Unione e successione non riconosciute dalla Chiesa di Roma.

proposte, convinto di essere nelle grazie sia del patriziato locale sia della popolazione³. Inoltre, richiese che le sue ragioni fossero sottoposte al vaglio di un principe confidente, da nominarsi eventualmente anche dallo stesso pontefice. Ma la contesa era persa in partenza: Cesare era inesperto nell'ambito del governo statale⁴; lo Stato di Ferrara versava in condizioni di estrema indigenza, a causa delle politiche scellerate di Alfonso II; ed infine le casse ducali erano esauste. A tutto questo si consideri che Cesare il 23 dicembre 1597 era stato scomunicato dal pontefice, e detta scomunica si estendeva anche ai sudditi riottosi, che gli fossero rimasti fedeli⁵. Considerato lo stato delle cose, Cesare d'Este avanzò diverse proposte al papa: che la controversia venisse rimessa a giudizio di qualche sovrano, o di un tribunale confidente; la sospensione della scomunica; che si accrescesse, anche del doppio, il censo dovuto da Ferrara alla Santa Sede; che Cesare d'Este costituisse un feudo in favore del nipote del papa, Giovanni Francesco Aldobrandini; un matrimonio combinato tra Alfonso, figlio di Cesare d'Este ed una figlia di Giovanni Francesco; che l'Estense sborsasse al pontefice una somma di massimo 500.000 scudi; che venisse ceduta al dominio di Roma la Romagna ferrarese, con Cento, Comacchio, la Pieve, o un'altra porzione di stati estensi⁶.

Vi furono inoltre alcuni notabili del governo ducale che parteggiarono apertamente per il duca, adducendo svariate casistiche per cui il pontefice avrebbe dovuto accettare le proposte estensi: il fatto che ad esempio il pontefice Clemente VIII fosse particolarmente prodigo in fatto di nomine cardinalizie; che Cesare d'Este fosse il legittimo successore di Alfonso I⁷; il fatto che in passato i pontefici avessero concesso l'investitura anche a discendenti illegittimi⁸.

Clemente VIII, pur risoluto nel voler inglobare Ferrara, valutò comunque di far esaminare le proposte di Cesare d'Este a quattro cardinali opportunamente designati. Ma i quattro, ed il cardinal Baronio in particolare, lo dissuasero a rigettare l'offerta⁹. Ormai abbandonato¹⁰, e resosi conto che qualunque resistenza sarebbe stata vana, decise di scendere a patti con il pontefice, e scelse come propria ambasciatrice Lucrezia d'Este. Scelta meno indicata non fu possibile, in quanto Lucrezia non aveva mancato mai di esternare il proprio astio verso Cesare, reo non solo di essere l'erede designato di Alfonso II¹¹, permettendo così che il dominio passasse nelle mani del ramo spurio, ma anche di essere il figlio di Alfonso di Montecchio¹². Ed infatti Lucrezia, una volta incontrato il cardinal Pietro Aldobrandini, concesse il dominio incondizionato su Ferrara alla Chiesa, concedendo addirittura forse più di quanto il cardinale sperasse. Lucrezia venne accusata dai filoestensi, Ubaldini in primis, di non aver rispettato le disposizioni di Cesare d'Este, ma di esser stata abbindolata dalle profferte di Pietro Aldobrandini: le era stato infatti garantito il titolo di duchessa a vita di Bertinoro con autorità assoluta¹³. Secondo questi, Pietro Aldobrandini fu abile nel solleticare la vana e superba natura di Lucrezia a suo favore, essendo Lucrezia avida di dominio¹⁴. Fu inoltre riportato, in seguito, che il

³ Qui Cesare compì tuttavia l'errore di non essersi precedentemente procurato delle clientele di tipo politico che avrebbero potuto sostenerlo sia economicamente in caso di conflitto armato, sia politicamente in termini di consenso.

⁴ Alfonso II infatti aveva optato per mantenerlo nell'ignoranza della politica, inibendogli l'avvicinamento alle pratiche amministrative e gestionali.

⁵ BALLARDINI (1906, 340).

⁶ FRIZZI (1850, 4).

⁷ Dimenticando, o quantomeno omettendo, che i documenti accertanti il regolare svolgimento del matrimonio tra Alfonso I e Laura Dianti fossero stati eliminati per sempre al tempo di Ercole II, onde evitare scontri dinastici.

⁸ UBALDINI (Sec. XVII, 6v-6r).

⁹ FRIZZI (1850, 5).

¹⁰ I ferraresi vennero tacciati da Ubaldini di essere dei "cambia casacca"; i nobili centesi e comacchiesi abbandonarono il duca; i veneziani promisero aiuti che tuttavia non arrivarono mai. UBALDINI (Sec. XVII, 4v-5r, 16r, 19r).

¹¹ Alfonso II infatti aveva fatto strangolare il conte Ercole Contrari, amante di Lucrezia d'Este. Da qui l'astio della duchessa di Urbino verso il fratello.

¹² Alfonso di Montecchio non solo apparteneva ad un ramo illegittimo, quindi considerato indegno a livello dinastico, ma fu anche il latore della missiva che informava Alfonso II della relazione clandestina tra Lucrezia ed Ercole Contrari.

¹³ FRIZZI (1850, 11).

¹⁴ Non vengono tuttavia trascritti i motivi di astio della duchessa verso i propri congiunti.

cardinal Aldobrandini fosse stato nominato beneficiario testamentario di Lucrezia in quanto lei innamorata di lui¹⁵.

Tale accusa di tradimento, tuttavia, risulta essere pretenziosa, in quanto la duchessa agì in questo modo per poter salvare, oltre alla sua persona, la città di Ferrara, e di concerto quanto fosse possibile dei suoi beni di famiglia¹⁶.

Sconfitto, Cesare il 27 gennaio 1598 uscì definitivamente da Ferrara attraverso la Porta degli Angeli, e Pietro Aldobrandini il giorno seguente fece il suo ingresso trionfale nella ex capitale del ducato estense¹⁷.

Il cardinale venne accolto con grandi onori sia al momento del suo ingresso da Castel Tedaldo, sia durante il percorso cerimoniale: presso la chiesa di San Giobbe passò sotto ad un arco trionfale, accompagnato da un concerto di musica e strumenti a fiato; a seguire vi furono altri archi di trionfo presso la chiesa di San Domenico, alla Porta del Cortile¹⁸, ed alla Scala di marmo¹⁹, prima di giungere in duomo, ricevuto dal vescovo di Ferrara Giovanni Fontana²⁰.

Ma le manovre politiche del cardinal nipote Aldobrandini erano iniziate ben prima del suo insediamento a Ferrara: infatti il 9 gennaio 1598 papa Clemente VIII Aldobrandini aveva emanato un breve pontificio in cui stabiliva la facoltà al cardinal nipote di assolvere i ferraresi dimostratisi dissidenti nei confronti di Cesare d'Este. E curiosamente, il cardinal Aldobrandini avvertì invece l'arcivescovo di Ferrara di aver sospeso l'interdetto spiccato il 23 dicembre 1597, riguardante i nobili e la popolazione ferrarese, per tutto il mese corrente di gennaio²¹.

Il 1598 rappresentò quindi un punto di svolta: Ferrara infatti aveva sino a quel momento ricoperto un ruolo di primissimo piano nel panorama rinascimentale, ed è altrettanto vero che il 1598 rappresentò la fine di un mondo. Ferrara era divenuta sede di legazione: tipica forma questa che designava le città di maggior rilievo all'interno dello Stato della Chiesa.

A questo punto la città, divenuta estremo baluardo dello Stato pontificio, vide un massiccio trasferimento al suo interno di congregazioni religiose, le quali trovarono sede monasteriale e sede ecclesiastica nei terreni messi a loro disposizione dall'aristocrazia ferrarese. A seguito dell'arrivo a Ferrara dei Gesuiti e dei Teatini, i quali questi ultimi trovarono sede presso la chiesa di Santa Maria della Pietà, giunsero anche Agostiniani scalzi, Francescani ed Oratoriani di San Filippo Neri²².

Ma, analizzando la questione da un punto di vista diametralmente opposto, non si potrà non notare che questa data rappresenti anche l'inizio di una nuova epoca non meno rilevante rispetto alle precedenti. In un'ottica sia culturale sia artistica, ad esempio, emergono nuove modalità espressive lungo l'asse Roma-Ferrara. Si registra, infatti, in particolar modo grazie alle ricerche compiute in tempi recenti sulla Scuola ferrarese, che l'Età legatizia non rappresenti un'epoca di declino, come erroneamente si era portati a pensare precedentemente. È corretto affermare che sul piano politico Ferrara mutò il suo *status* il 28 gennaio 1598, allorché il cardinale Aldobrandini entrò a Ferrara; infatti la città, da capitale di un ducato quale era sotto gli Estensi, divenne l'estremo avamposto di uno Stato, sotto il dominio papale. Da un lato rappresentò il confine con la Repubblica di Venezia, il nemico più pericoloso del potere papale in quell'epoca, e in quanto tale bisognoso di attenzioni maggiori da parte del potere centrale; dall'altro divenne lo spazio più marginale dello stesso potere papale, e pertanto maggiormente aperto a margini di autonomia locale più consistente rispetto ad altre città dello Stato della Chiesa, come ad esempio Bologna.

¹⁵ Il solo Ubaldini riporta questa voce.

¹⁶ MASETTI ZANNINI (2000, 85).

¹⁷ BALLARDINI (1906, 341-344).

¹⁸ Volto che attualmente da piazza Municipale immette in via Garibaldi, antica via della Rotta.

¹⁹ Volto del Cavallo.

²⁰ MINERBI (Sec. XVII, 386v).

²¹ FRIZZI (1850, 11)

²² CURZIETTI (2009, 193-194, 196).

Contrariamente a quanto ritenuto da alcuni, con l'ingresso del cardinal Aldobrandini a Ferrara, non finì la storia della città. Anzi, si possono registrare elementi di discontinuità, controbilanciati da elementi di continuità. Infatti, appena insediato, il cardinal nipote si mosse in tre direzioni ben precise: verso il mantenimento dell'ordine pubblico, verso la fondazione legale del possesso papale della provincia di Ferrara, ed infine verso la costruzione di nuovi, e solidi, equilibri di tipo sociopolitico, cercando al contempo di non causare malcontento nei confronti del ceto dirigente ferrarese. Infatti, durante i tre mesi successivi l'insediamento, egli cercò costantemente di salvaguardare la suprema autorità pontificia, della quale lui era il rappresentante in nome e per conto del papa-zio, ed al contempo di favorire il consenso dei sudditi ferraresi verso la nuova autorità petrina²³.

Si registrano infatti i bandi del 30 gennaio 1598 mediante i quali con il primo bando intimava la consegna alle autorità di tutte le armi possedute dalla popolazione e dai militari, ad eccezione di quelle della guardia pontificia, mentre con il secondo concedeva licenza al popolo di potersi mascherare per gli ultimi giorni di carnevale.

Il 4 febbraio il cardinal Aldobrandini, ricoprente anche la carica di Legato di Ferrara, si arrogò il diritto di eleggere il podestà cittadino²⁴, designando a ricoprire tale carica Fabio Fabri da Bertinoro, lasciando così la scelta della nomina del vice Podestà al Maestrato. Tuttavia a seguito delle proteste dei Savi la nomina di Fabri venne revocata; fu poi in un secondo momento che la carica di Podestà venne definitivamente abolita²⁵.

Il 6 febbraio 1598 il cardinale proibì che nessuno molestasse i beni allodiali di Alfonso II²⁶, ora divenuti in parte beni di Stato, a maggior ragione considerando che già si erano verificati episodi di danneggiamento dei beni del duca al momento della morte di questi. E tre giorni dopo, il 9 febbraio, pubblicò un bando destinato a diminuire, quando non ad eliminare, alcuni dazi e gabelle²⁷, come la *Gabella Magna*²⁸, o la *Gabella Grossa e Grassa*²⁹, anche se per contro ne vennero introdotte di nuovi, tanto da indurre l'ironico Ubaldini a riportare «l'incomparabile merito del papa e nipote nell'incamerare nel patrimonio apostolico il ducato estense»³⁰.

Seguirono ulteriori bandi, avvisi e disposizioni, come quello del 21 febbraio in cui si confermavano le esenzioni ed i privilegi precedentemente stabiliti dal governo ducale, e allo stesso tempo, si abolirono, o dimezzarono, svariati dazi³¹; quello del 24 febbraio in cui si puniva chi recava offesa alla popolazione ebraica, e con il quale al contempo si imponeva alla popolazione ebraica di portare una cinta gialla attorno al cappello³²; quello del 28 febbraio mediante il quale si sanciva l'assoluzione plenaria verso tutti coloro che si trovavano in carcere, e pertanto verso tutti i delitti commessi durante il dominio estense; l'editto del 2 aprile del cardinal Aldobrandini per abbellire la città in attesa della venuta del papa-zio, con il quale al contempo intimava ai soldati pontifici, tramite i loro capitani, di non usare la forza, e di non vessare la popolazione ferrarese, ed infine un bando contro l'uccisione dei colombi³³.

L'11 aprile Ferrara divenne ufficialmente sede di Legazione, potendosi così fregiare della corona sull'arma (lo stemma comunale); la città e la legazione di Bologna protestarono, ma fu risposto loro che mentre Ferrara in passato fosse stata ducato, Bologna al massimo sia stata contea³⁴.

²³ GARDI (2011, 109).

²⁴ Tale compito spettava al Maestrato (magistrato).

²⁵ FRIZZI (1850, 19).

²⁶ RODI (2000, 134).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Frumenti e biade.

²⁹ Pietre da aguzzare, legnami, acqua, marmi, alberi da navigli, pesci d'acqua dolce e di mare, armature, badili.

³⁰ UBALDINI (Sec. XVII, 32v).

³¹ GARDI (2011, 109).

³² MINERBI (sec. XVII, 93v).

³³ RODI (2000, 140).

³⁴ *Ibid.*, 141.

A seguito di questo evento, il medesimo giorno, vennero emanati i “Bandi generali”, e qui è da registrarsi una certa discontinuità, a livello giuridico, vista la mole di avvisi promulgati. Discontinuità se si vuole parziale, in quanto anche durante gli ultimi tempi di dominio di Alfonso II furono spiccati comunque molti editti.

Questi bandi generali, contro cui si scagliò l’Ubalдини riportando che il papa fece tanti bandi, anche senza avvertire, e senza considerare le costituzioni comunali³⁵, erano contro: bestemmiatori, vituperatori di immagini sacre, non osservatori delle feste di precetto, giocatori, barattieri, usurai, coloro che si recassero nei monasteri femminili, portatori di armi proibite, portatori di lanterne da volta, portatori di archibugi, portatori di strumenti da artisti, mascherati, parole ingiuriose, minacce a mano armata, ecc. per un totale di 75 reati complessivi.

Questi bandi generali avevano carattere perpetuo, e contribuirono a riformare gli usi e le regole del popolo: ad alcuni parvero rigorose, ma furono comunque dai più accettate.

Giunse infine il giorno dell’arrivo del pontefice a Ferrara. Il 7 maggio 1598, mentre il pontefice si apprestava a prender alloggio presso il monastero olivetano di San Giorgio, il conte Ottavio Estense Tassoni, emise un editto mediante il quale si imponeva, pena severissime sanzioni, ad ogni cittadino di alloggiare i forestieri giunti a seguito del corteo pontificio³⁶; ed il giorno seguente il pontefice fece il suo ingresso a Ferrara, e venne accolto da grida di giubilo. Purtroppo l’idillio ebbe breve durata, in quanto i cortigiani papali, giunti da Roma col papa, oltre all’aggravio dell’ospitalità furono causa per i maggiormente eminenti cittadini di una «perpetua infamia, con disonestà e disonori verso le proprie figliuole e mogli da celare col silenzio»³⁷. La corte venne definita, a seguito di questi gravissimi avvenimenti:

«un mostro di due cuori, e di due lingue. E non la conosce chi non la sperimenta [...] se dalla Corte estense non ci si poteva aspettare che gratitudine, ossequio e cortesia, effetti propri della nostra città, da quella romana, radunanza di moltitudine insolente, presuntuosa ed indiscreta non ancora nota ai ferraresi, non si poteva spettar altro frutto che il dispregio e l’ingratitude verso chi gli onorava, et accarezzava con amore amorosissimo»³⁸.

Un evento particolarmente significativo si ebbe durante la festività di Pentecoste: nel corso dei festeggiamenti, vennero usati dei fuochi pirotecnici, appositamente posizionati sulla Torre Marchesana. Malauguratamente, si incendiò il tetto di legno della torre, durante lo spettacolo. Il pontefice che assisteva allo spettacolo, ne ebbe particolare impressione, e nel panico generale, complice anche il fatto che gli fu fatto intendere che l’incidente fosse stato in realtà indotto da nostalgici degli estensi, fuggì, andando a bussare alla porta dell’Arcivescovado. Nonostante i reiterati tentativi di entrare nell’edificio, allo scopo di mettersi in salvo, il portone non venne aperto. Ciò avvenne a causa del timore di tumulti e dell’incendio, specie in caso di cambi di governo³⁹.

Il 15 giugno venne emanato un decreto di estrema importanza per la città di Ferrara: la “Costituzione centumvirale”, mediante la Bolla centumvirale. Questo documento, atto a gestire gli affari (*negocij*) pubblici, modificò radicalmente l’amministrazione comunale ferrarese: l’organigramma amministrativo ferrarese di epoca ducale, particolarmente fragile a livello strutturale, venne rimpiazzato da un’oligarchia, includente tutti i notabili cittadini, la quale collaborava con l’autorità di Roma⁴⁰. Tale organo era un consiglio stabile da rinnovarsi ogni tre anni; composto da

³⁵ UBALDINI (Sec. XVII, 32r).

³⁶ RODI (2000, 147).

³⁷ UBALDINI (Sec. XVII, 34v-34r).

³⁸ *Ibid.*, 34r.

³⁹ *Ibid.*, 35v-35r; RODI (2000, 153).

⁴⁰ GARDI (2011, 112 n. 10).

100 cittadini rappresentanti del popolo, era suddiviso in tre ordini distinti così ripartiti: 27 nobili per altrettanti luoghi amministrati; 55 tra nobili e stimati cittadini designati al secondo ordine, il cui rinnovo era a cadenza triennale, ed era compito del consiglio; infine 18 mercanti ed artigiani, eletti tra i corpi delle arti (drappieri, aromataria, setaioli, orefici, merciai, banchieri e fabbri). A capo di questa costituente vi era il Magistrato decemvirale, eletto a cadenza annuale: il primo ordine era rappresentato dal Giudice dei Savi, mentre i restanti erano rappresentati dai Savi. Il compito di questo consesso era il controllo gestionale dei bisogni pubblici, comunque subordinato alla volontà ultima del Legato⁴¹.

La costituzione centumvirale venne giudicata in maniera ambivalente: secondo i suoi detrattori contribuì ad illudere i ferraresi di prender parte realmente alle pubbliche deliberazioni, quando di fatto non era così, dato che erano comunque i Legati a decidere. Ma ciononostante riconobbero se non altro che con il dominio pontificio che i cittadini avevano comunque voce, seppur flebile, in capitolo, rispetto ai tempi del duca, la cui volontà era assoluta.

Mentre secondo i suoi estimatori sortì gli effetti sperati: ogni ordine del popolo si trovò interessato nell'elezione dei propri rappresentanti, fossero essi i giudici, podestà, notai, ministri pubblici e lettori, nell'amministrazione del patrimonio pubblico, dei fiumi, dell'annona, dell'università; tutte prerogative che precedentemente erano concentrate nelle mani del duca⁴².

Venne quindi rifondato dalle fondamenta amministrative il comune di Ferrara, divenuto ora capoluogo provinciale e sede di legazione, e la cui rilevanza veniva controbilanciata dai centri minori, esterni al distretto cittadino ferrarese.

Il cardinal Legato sostituì la figura del duca, ed il territorio da lui amministrato venne suddiviso in tre aree ben distinte: il distretto ferrarese, i territori esterni al distretto ferrarese (comprendenti Argenta, la Pieve, e le aree vallive), ed i due feudi di Fusignano; venne rafforzata la competenza del comune di Ferrara sulla congregazione dei Lavorieri, determinando in questo modo un aumento del dialogo tra il Legato e i proprietari fondiari; il Legato aveva facoltà di intervenire in qualsivoglia ambito sociopolitico, fermo restando che permaneva comunque la sua sottomissione all'autorità pontificia, e manteneva il pieno controllo sui momenti chiave delle attività comunali: emanava disposizioni annonarie di rilievo, autorizzava la comminazione delle pene, ed infine riceveva il giuramento di fedeltà da parte del Giudice dei Savi e dei suoi consiglieri al momento della nomina⁴³.

Il 15 ottobre del 1599, inoltre, Ferrara ottenne un particolare privilegio, insigne e singolare in quanto non goduto da altre città: che le cause introdotte, o da introdursi, tra cittadini e forestieri «non potessero né per altri privilegi, né per autorità dei Legati, nunzi, rota romana avvocata (delegata) da questa città ad altro luogo» (salvo diversa disposizione espressamente papale)⁴⁴.

Il 24 ottobre il pontefice confermò i privilegi dei nobili, a cui vennero aggiunti i nuovi privilegi per creare minor scontento⁴⁵, ed anche qui si obiettò che aveva fatto leva sulla «naturale leggerezza e vanità dei ferraresi» facendo intender loro di essere importanti, quando in realtà le cose stavano diversamente. Anche se, nonostante tutto, la plebe, nelle assemblee, venne comunque elevata al rango della nobiltà. Il voto popolare, pertanto, acquisiva il medesimo valore di quello del primo cittadino (fermo restando che comunque la nobiltà continuò a proteggere ed a coordinare il popolo)⁴⁶.

Il 6 gennaio 1600, in concomitanza con la festività dell'Epifania, venne istituita a Ferrara la Zecca pontificia⁴⁷, tra le vie Carri, Camaleonte e Ghiara. Tale evento passò quasi inosservato, nelle cronache coeve, le quali si limitano a riportare l'evento in sé, come se fosse un fatto di ben poca

⁴¹ FRIZZI (1850, 24-25).

⁴² *Ibid.*, 25.

⁴³ GARDI (2011, 195, 203).

⁴⁴ UBALDINI (Sec. XVII, 41v).

⁴⁵ FRIZZI (1850, 26).

⁴⁶ UBALDINI (Sec. XVII, 41v).

⁴⁷ ASCFe, *Delibere dei Savi*, Registro B.

importanza⁴⁸. Tuttavia, l'apertura di questo istituto, a livello simbolico e materiale, acquista particolare importanza non solo in quanto stabiliva la facoltà alla città di poter battere moneta autonomamente, ma anche che questo fosse un privilegio riservato alle città di maggior rilievo. Pertanto, osservando a posteriori il fatto, non si potrà non notare che Ferrara in quest'epoca fosse sì marginale da un punto di vista geografico, ma che non lo fosse affatto da un punto di vista politico.

In concomitanza con l'istituzione della Zecca venne eretto anche il Monte di Pietà, posto tra le attuali Largo Castello e Corso Ercole I d'Este; ma tale Monte sortì l'effetto di operare a vantaggio di ricchi e speculatori, non di poveri e bisognosi, stando alla testimonianza dei detrattori del potere costituito⁴⁹.

Detrattori i quali riportarono aspre critiche anche verso la gioventù altolocata estense, accusata di essere oziosa, ed al contempo di aborrire la corte romana, vista come se fosse stata un asilo di povertà e di miseria, e di fuggire il commercio: «Parte della gioventù di questi tempi, che non ha altro lume delle passate grandezze, né virtù e ornamento della propria sua città, vive senza stimolo di acquistar lode, e non so già se debbo dire, e senza timor di Dio»⁵⁰.

Ferrara visse tranquillamente nel torpore gli ultimi anni del pontificato clementino, il quale, da "padre amorevole", l'ornò di titoli e prerogative insigni, anche se è comunque doveroso ricordare che per quanto concerne le gabelle di epoca ducale, queste erano pressoché ignorate dal popolo, tanto che di esse rimaneva memoria solo nei "registri mastri" dei gabellieri, i quali approfittarono della situazione per nascondere quando erano ad essi contrarie e producendone quando fossero state loro favorevoli; facendo proliferare così il fenomeno della concussioni e dell'arbitrio personale. Pertanto il Maestrato dei Savi optò per raccogliere e pubblicarle, onde non solo tenerne traccia, ma anche evitare la commissione di reati gravi. Ed al contempo, il 18 aprile 1603 il pontefice obbligò tramite breve gli ecclesiastici a contribuire a tutte le spese pubbliche⁵¹.

Non venne trascurata, durante questa primissima fase di governo legatizio, la popolazione ebraica: infatti il 23 giugno 1599 fu concessa loro la facoltà di aprire banchi feneratizi⁵² (*feneraticij*) con un guadagno del 15% su ogni bene trattato, ed il 24 agosto 1602 fu emanato un breve pontificio, tramite il quale si ordinò all'Università degli ebrei di vendere tutti gli stabili precedentemente acquistati, esclusa la sinagoga⁵³.

Si venne così, dopo il brevissimo pontificato di Leone XI de' Medici di Ottajano, all'elezione al soglio petrino di papa Paolo V Borghese, definito in maniera impietosa dall'Uboldini come un pontefice avido di gloria e di magnificenza, il quale non potendole conseguire con l'uso delle armi o con il comando, pensò di poterle raggiungere mediante artifici materiali, dettati dalle ambizioni all'ozio ed alla pace⁵⁴. Di papa Borghese venne redatto un ritratto quantomeno impietoso, se non esagerato, all'interno dell'ambiente cronachistico locale: lo si accusò di aver riempito il collegio cardinalizio di persone vili, piene di vizi e sconosciute, di aver elevato la "feccia" della corte a sommi onori, e di aver oberato il popolo di gabelle per potersi permettere di superare in magnificenza Sisto V Peretti. Secondo questa vulgata, Paolo V venne incolpato di ogni nefandezza, anche a sproposito: infatti venne incolpato delle demolizioni subite dalla città, omettendo tuttavia che una parte di esse erano da ricondursi al pontificato clementino; venne accusato (in questo caso giustamente) di aver distrutto la delizia estense del Belvedere, ma non viene fatta menzione che il palazzo venne depredato dalle durante il pontificato di Clemente VIII; del fatto che le antiche fosse estensi fossero diventate ricettacolo di immondizie, ed in parte riadattate ad orti per i mendicanti; che la Montagna grande

⁴⁸ UBALDINI (Sec. XVII, 42v).

⁴⁹ *Ibid.*, 43r-44v.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ FRIZZI (1850, 46).

⁵² Banchi preposti per il prestito ad usura.

⁵³ FRIZZI (1850, 45).

⁵⁴ UBALDINI (Sec. XVII, 62v).

fosse stata adibita ad alloggio per i soldati, e che la Peschiera ducale venne ridotta ad immondezzaio; fece demolire edifici pubblici e privati del borgo di San Luca, compresi Castel Tedaldo (in realtà distrutto nel 1599 in prossimità dell'inizio della Quaresima, quindi durante il papato clementino, allo scopo di realizzare la Spianata⁵⁵) ed alcuni tratti delle antiche mura cittadine, comprese le porte di San Paolo, della Gusmaria e di San Romano⁵⁶. Per quanto concerne maggiormente nello specifico la realizzazione della fortezza, oltre ad aver comportato la demolizione di numerose unità abitative, circa 4.000 stando alle stime dell'epoca, e lo sfollamento di 6.000 persone, è doveroso notare che se per un versante corrisponda al vero che sin dai primi giorni dopo l'insediamento di Pietro Aldobrandini a Ferrara, questi avesse posizionato alcuni cannoni sulle mura di mezzo di in corrispondenza dei tre baluardi di Alfonso II, e orientati verso la città, le demolizioni cominciarono ben prima del papato paolino. Le proteste dei residenti risultarono inutili: «tutto volge in senso maligno il volgo ciò che non è a secondo de' suoi desiderj», fu infatti l'accusa mossa al Giudice dei Savi Scipione Giglioli, reo secondo i cittadini di non essersi opposto a questa realizzazione per non compromettere la carriera prelatizia del figlio⁵⁷.

Un'ulteriore accusa mossa contro il pontefice fu quella di nepotismo spudorato, come quando nominò vescovo di Ferrara Giambattista Leni, suo cugino, definito come un uomo inetto ed imbecille, che si lasciò governare in tutto. Fu comunque sempre assente, in quanto risiedette sempre a Roma, salvo interessarsi di Ferrara quando Paolo V concesse ai laici ed alla città la facoltà di poter godere dell'emolumento delle *decime* (come da bolla Bonifaciana). Il vescovo Leni infatti si oppose, ma il pontefice confermò la propria volontà, suscitando l'approvazione della città⁵⁸. Tale ritratto inglorioso del Leni, secondo i posteri, è determinato dal fatto che uno dei contemporanei del Leni, l'Ubal dini, non usi affatto parole positive per descrivere questo vescovo, tanto da lasciar indurre che si trattasse di una vendetta personale anziché di una testimonianza storica sincera⁵⁹.

Infine, nel 1620 si ebbe l'istituzione della *Congregazione per la costituzione delle strade della città*, responsabile della manutenzione delle strade e della raccolta delle immondizie.

In conclusione, è doveroso un accenno alla cronachistica ed alla memorialistica che hanno accompagnato e raccontato il passaggio transitorio tra il governo ducale e quello pontificio. Se da un lato si assiste ad una netta condanna del potere papale, ed un conseguente rimpianto del passato estense da parte di autori filo-ducali, si pensi ad esempio a Marc'Antonio Guarini, a Cesare Ubaldini, a Girolamo Merenda, tutti appartenenti al clero locale, dall'altro gli appartenenti al ceto cortigiano dei burocrati e giuristi, come Claudio Rondoni e Filippo Rodi, risultano essere maggiormente aderenti alla realtà, ed al contempo più indulgenti verso il nuovo potere costituito. Ma tutti questi autori sono accomunati dal raccontare gli avvenimenti accaduti; chiaramente ognuno con la propria inclinazione, ma tutti testimoni degli avvenimenti in atto. Pur nella diversità dei vari racconti, e cassate quelle che potevano essere le esagerazioni o le omissioni, è utile analizzare quanto essi hanno tramandato, onde poter avere un'idea omnicomprensiva degli eventi; e comprendere che l'Età legatizia non sia stata né un periodo esecrabile, né un periodo di torpore totale durante il quale nulla sia avvenuto. Di questi, Filippo Rodi risulta essere un testimone filo ecclesiastico della devoluzione di Ferrara alla Santa Sede: egli vide infatti con favore il cambio di governo, giudicando la civiltà estense come ormai giunta al capolinea. Egli aderì di buon grado al nuovo ordine costituito, permanendo comunque nell'ammirazione verso i governanti precedenti. Inoltre, egli mostrò sempre rispetto verso gli Estensi di Modena, dissentendo dalla qualificazione di "*spuria*" riferito alla linea dinastica di Cesare d'Este. Tanto più che egli, all'interno dei suoi *Annali* rimproverò al duca Ercole II l'aver soppresso i documenti che accertavano la legittimità del matrimonio tra Alfonso I e Laura Dianti, onde evitare

⁵⁵ FRIZZI (1850, 35). Ubaldini questo episodio lo posticipa: UBALDINI (Sec. XVII, 64r-v).

⁵⁶ UBALDINI (Sec. XVII, 63r, 68r, 69r-v, 70r-v, 71v).

⁵⁷ FRIZZI (1850, 35).

⁵⁸ UBALDINI (Sec. XVII, 80r-81r).

⁵⁹ FRIZZI (1850, 54-55).

dissidi dinastici. Punto di vista opposto fu quello del canonico Cesare Ubaldini il quale, con il suo sguardo freddo, si mostrò, curiosamente, particolarmente critico verso il potere papale. Pare egli afflitto da nostalgia retrospettiva, in particolar modo quando confronta lo stato attuale della città in paragone con i fasti estensi; ad esempio quando critica li scempi perpetrati nei confronti delle delizie ducali. Tuttavia, è doveroso notare che egli descriva gli eventi con realismo analitico, senza pregiudizi, come invece fece ad esempio il Guarini. L'Ubaldini, infatti, criticò aspramente i nobili ferraresi, i quali dopo aver goduto dei privilegi ducali abbandonarono Cesare d'Este al suo destino; e per contro riconobbe i meriti di Clemente VIII, il quale tentò di fornire una base popolare al potere ecclesiastico a Ferrara. Riconobbe infatti che mediante la Costituzione centumvirale il popolo ebbe maggiore rappresentanza di quanto avesse avuto durante il dominio del duca. Salvo poi esecrare i sempre più progressivi servilismi, opportunismi e assenteismi del consiglio cittadino.

Una nota a sé stante la merita la figura di Marco Antonio Guarini. Questi, autore del *Diario* in cui narrava la storia di Ferrara e del *Compendio Historico*, incarnò una sorta di spirito parzialmente libero all'interno nella Ferrara a cavallo tra duchi e legati. La gran parte delle informazioni inerenti alla città infatti la si ricava dal racconto da lui redatto in prima persona, il *Diario* appunto. A prescindere dalle lampanti esagerazioni presenti, riportate per enfatizzare le difficoltà personali determinate da falliti avanzamenti di carriera, all'interno del testo il Guarini non ebbe remore a confessare di aver avuto relazioni conflittuali con le istituzioni religiose ferraresi dell'epoca, acredini poi acute all'inizio del Seicento con la confisca della sua abitazione, in quanto sita nella zona in cui sarebbe poi sorta la Fortezza. Ogni testo di questo autore pare contraddistinto da una sorta di nostalgia retrospettiva, rimarcata da evidenti differenze di tono: nel *Compendio*, infatti, egli si limitò a trascrivere giudizi velati, intenzionato com'era a conservare promemoria architettoniche del passato; mentre nel *Diario*, che non venne mai pubblicato, almeno vivente l'autore, il controllo di stampa esercitato dall'autorità pontificia fu meno pressante, sicché poté concedersi il lusso di esprimere giudizi ben più netti e sinceri sulla differenza tra l'epoca ducale, evidenziata in termini positivi, e le miserie dell'esecrabile Ferrara pontificia. Di fatto il Guarini pose l'accento sulla differenza tra la ricca, popolata, pullulante di famiglie aristocratiche Ferrara di Alfonso II, e la spogliata della sua cultura e dei suoi capolavori, dapprima con la distruzione delle delizie estensi e successivamente depauperata dei grandi tesori custoditi nelle chiese della città ad opera del legato pontificio, Ferrara legatizia.

Successivamente, Ludovico Antonio Muratori denunciò un'ulteriore sparizione: quella dei materiali storico-documentari redatti proprio dal Guarini; sparizione attribuibile ai Camerali pontifici. Questa sparizione, a detta del Muratori, fu perpetrata in quanto nel testo del Guarini veniva smontata la retorica ed agiografica pomposità dell'entrata trionfale di Papa Clemente VIII Aldobrandini a Ferrara nel 1598, testimoniando invece un'accoglienza ostile da parte della cittadinanza⁶⁰. In conclusione, emergono nitidamente due elementi di estrema importanza: come durante il cambio di governo si sono notate assonanze e differenze tra due diversi modi di concepire il potere, tra un "prima" ed un "dopo", anche qui, nella memorialistica e nella cronachistica, si notano altrettante corrispondenze e dissonanze. Se dal lato delle dissonanze gli autori maggiormente critici verso il papato sono ecclesiastici (Guarini, Merenda, Ubaldini)⁶¹ e quelli maggiormente favorevoli sono dei laici (Rondoni e Rodi), quando a rigor di logica dovrebbe essere il contrario, dal versante delle corrispondenze emerge un amore sincero sia verso la propria città, sia verso la volontà di tramandare ai posteri quanto essi hanno vissuto e veduto in prima persona.

⁶⁰ PROVASI (2019, 81-82, 87).

⁶¹ Questo potrebbe essere spiegabile secondo il principio che questi autori, vivendo la realtà ducale, percepissero la realtà curiale romana come lontana, quasi estranea al mondo in cui vivevano.

I cardinali Legati tra amministrazione ed opere d'arte

Riguardo a questa figura, tipica dell'amministrazione pontificia, e della quale si sono viste le mansioni nelle righe precedenti, è opportuno notare che il giudizio su di essa fu estremamente variegato.

Vi fu infatti chi li accusò di aver tenuto in loro balia Ferrara, disinteressandosi di essa e delle sue necessità, lasciandone ignoranti anche i pontefici. Mentre Marc'Antonio Guarini, ad esempio, attribuì le colpe della rovina di Ferrara al pontefice, Ubaldini incolpò di esse i suoi collaboratori, i Legati appunto, i quali governarono la città come meglio vollero, ed i cittadini che non si opposero a queste vessazioni. Inoltre, sempre secondo i detrattori, il governo dei Legati non ebbe altra mira, se non quella di lasciare la città come l'aveva trovata, decretandone di fatto il deterioramento. Pertanto «conviene che Ferrara perda le proprie bellezze, rimanendo miserabile come ogni altra città dello Stato della Chiesa»⁶².

Esaminando maggiormente nel dettaglio chi fossero nello specifico i Legati, è opportuno partire dalle origini: dopo la partenza di Cesare d'Este da Ferrara, la città visse una situazione assai particolare, sia sul versante politico sia su quello artistico: era governata dal papa, nella figura appunto dei cardinali Legati; si trovava vicina, ma mai così lontana, a Modena, città ove si erano trasferiti gli Estensi, coloro che a partire dal 1193 con Obizzo I d'Este l'avevano governata (Ferrara); ed infine veniva spogliata a più riprese, prima con il cardinal Aldobrandini, ed in seguito con i cardinali Borghese e Serra, dei suoi rinascimentali capolavori.

Grazie alle ricerche condotte in epoca recente, è stato possibile comporre un quadro d'insieme; ed inoltre è stato possibile, in corso d'opera, poter verificare l'efficacia dell'esempio cinquecentesco estense come modello per la composizione, e la successiva disposizione, delle collezioni, ed individuare potenziali contributi, determinati dal peregrinare degli artisti nelle varie città italiane e dalla presenza dei cardinali Legati a Ferrara.

Il XVII secolo a Ferrara è stato un secolo che non può assolutamente reggere il paragone con il precedente; tanto che, restringendo il campo alla sola storia del collezionismo locale, questo nacque sotto la stella del paradosso, reso ancor più eclatante dalla sottrazione delle opere d'arte presenti nei camerini del Castello. Spoliazione peraltro talmente significativa da far impallidire le successive acquisizioni locali. Iniziando le ricerche partendo proprio dal 1600, si noterà che proprio in quell'anno venne effettuata un'identificazione di ciò che era rimasto dei capolavori presenti originariamente presso i Camerini ducali della Via Coperta: nel 1603, infatti, i *Baccanali* sono documentati nell'inventario romano del cardinal Aldobrandini, mentre negli anni a venire si terrà una fitta corrispondenza tra il cardinal Borghese ed il suo intermediario in loco, Enzo Bentivoglio, per l'acquisizione di ulteriori opere, destinate ad arricchire la propria raccolta capitolina. Un dato emerge a questo punto in maniera significativa: il fatto che i dipinti ferraresi fossero stati trasferiti nella capitale sta a significare che il loro allestimento all'interno di un contesto differente ne sancì al contempo una sorta di riconoscimento, quello di Ferrara e della sua scuola pittorica come un elemento cardine non solo della storia familiare del cardinal nipote in carica e della sua collezione, ma anche della stessa storia dell'arte italiana.

Come emerso anche all'interno delle trattazioni di argomento squisitamente politico-amministrativo, anche qui si evidenzia che all'interno del contesto locale, in merito ai rapporti intrattenuti tra città e Curia, tali relazioni, è sempre bene evidenziarlo, si mantennero generalmente sulla linea della continuità, pur tenuto indubbiamente conto dei mutamenti introdotti dalla nuova forma di governo insediatasi: novità rappresentate dalla nuova influenza esercitata dagli ordini religiosi, dalle indubbie ed endemiche difficoltà economico-sociali, quali ad esempio la crisi agricola

⁶² UBALDINI (Sec. XVII, 83v).

o il problema della gestione delle acque⁶³, o ancora nell'operato degli artisti presenti all'epoca a Ferrara.

Come giustamente evidenziato, i Legati ferraresi non fecero granché per far sì che anche Ferrara potesse nuove opere d'arte; esenzione questa che non risparmiò neanche i luoghi di culto, eccezion fatta per quei casi in cui i Legati avessero scelto di stabilirvisi vita natural durante: in questo caso infatti il Legato in questione avrebbe commissionato la realizzazione del proprio monumento funebre all'interno della chiesa cittadina da lui prescelta.

Ciò trova una plausibile spiegazione nel fatto che i Legati, provenienti generalmente da famiglie appartenenti all'antica nobiltà feudale (con una spiccata preminenza, almeno fino alla metà del Seicento, di provenienza genovese) dato che la carica da loro ricoperta, a differenza di quella dei vescovi, non precludeva avanzamenti di carriera all'interno della Curia, optarono per il mostrarsi particolarmente zelanti nell'occuparsi di ben governare, rafforzare, e fortificare il territorio ferrarese; territorio che, come detto, era all'epoca di recente acquisizione. A titolo di esempio si riportano i casi dei cardinali Legati Orazio Spinola, genovese, il quale si attivò per risollevarne le sorti della produzione della seta tra il 1606 ed il 1615, e Giacomo Serra, anch'egli genovese, il quale non lasciò segno né di sé né delle scoperte di artisti da lui effettuate nei luoghi di culto cittadini, ma che al contempo si può affermare, di concerto con i più eminenti collezionisti, inaugurò la prassi, successivamente molto in voga tra i Legati, di avvalersi dell'estro del pittore Guercino per la realizzazione di capolavori da ospitare all'interno delle proprie collezioni.

Proseguendo nella disamina, è ora doveroso focalizzarsi su coloro i quali mantennero rapporti duraturi ed istituzionalizzati con altre città, e con Roma in particolare, con specifico riferimento ad Enzo Bentivoglio. Se si esclude l'acquisizione di sparuti documenti inediti e la trascrizione completa degli inventari già in nostro possesso, lo schema della collezione della sua famiglia, collezione che ricopre un ruolo di primaria importanza dati i rapporti tra i Bentivoglio con Roma, Firenze e le Fiandre, permane ad essere estremamente sfuggente. Il marchese Enzo fu un personaggio di primo piano all'interno delle relazioni tra Ferrara e Roma: fu lui infatti ad inviare al cardinal Borghese, nel 1608, le tele rimaste nei Camerini di Alfonso I; ad ottenere nel novembre dello stesso anno la nomina ad ambasciatore papale a Ferrara, e, l'anno seguente, ad ottenere, non senza molte insistenze, a far sì che papa Borghese emettesse la bolla papale che avviava i progetti di bonifica nei suoi possedimenti⁶⁴.

Emerge all'interno di questo contesto nuovamente la figura del cardinal Legato. Questa figura di nunzio subì diverse trasformazioni nel corso dei secoli, e destinata a scopi diversi da quelli per la quale era stata concepita durante il periodo avignonese: il Legato, essendo collocato al vertice del governo periferico, divenne esemplare per la definizione dei rapporti tra Stato e Chiesa, e compenetrò tutti i livelli dell'amministrazione pontificia dall'inizio dell'Età moderna. Il cardinal Legato, inoltre, operò in un periodo, quello della Controriforma, in cui i dettami tridentini richiedevano, oltre ad una maggiore moralità dei costumi, anche che la sua nomina non fosse perpetua, bensì di durata biennale o al massimo triennale. Durante il secolo successivo queste richieste furono ben lungi dall'essere esaudite, ma al contempo si assistette allo sviluppo progressivo di un radicato apparato burocratico che, seppur insolito nel consueto ordinamento canonico, fu comunque gestito e coordinato da personale curiale.

Chiaramente però, antecedentemente a questo fenomeno di clericalizzazione delle strutture amministrative papali, vi fu un processo di permeazione ed uno successivo di statalizzazione delle istituzioni curiali a partire dalla metà del XV secolo. La struttura clericale si articolò sempre più, e al contempo si sottomise alle nuove esigenze ecclesiali, tanto che il *cursus honorum* per chi volesse ambire ad occupare posti di rilievo alle dirette dipendenze del pontefice divenne una sorta di percorso

⁶³ Problematiche peraltro già presentatesi al tramonto del periodo ducale.

⁶⁴ CAPPELLETTI (2011,12-13, 18).

composito: primi uffici amministrativi, sacerdozio⁶⁵, governo locale, vescovado con competenze ed ambiti ridotti, nunziatura, governo con più ampie competenze, cardinalato⁶⁶.

Veniamo ora ad analizzare singolarmente quelli che furono i legati di Ferrara nel periodo in questione, ed in particolare sarà indagato il loro rapporto con la città di Ferrara: ossia i Legati Pietro Aldobrandini, Orazio Spinola e Giacomo Serra.

Pietro Aldobrandini

Dopo aver analizzato la figura del cardinal nipote da un'ottica prettamente politico-amministrativa, è ora opportuno addentrarsi nell'ottica storico-artistico, riportando che una svolta nell'ambito del collezionismo si registrò, durante la sua legazione, con l'arrivo a Roma dei quadri estensi, provenienti in particolar modo dai Camerini del duca Alfonso I: la commistione tra il vanto di possedere una galleria raffinata e il gusto per la raccolta in sé si imposero in breve tempo tra le famiglie sia papali sia cardinalizie. A tal proposito sarà sufficiente citare i nomi di alcune di queste famiglie: Borghese, Aldobrandini, Pio, Barberini, e Sacchetti. Prendendo ora in esame la sottrazione di opere d'arte perpetrata dal cardinale Aldobrandini, con particolare riferimento alle opere custodite presso i Camerini ducali di Alfonso I, si osserva che anche in questo caso sia quantomeno doveroso andare al di là dell'indubbio desiderio collezionistico da parte del cardinale di possedere alcuni tra i capolavori unici del Rinascimento ferrarese, in quanto non va dimenticato che il cardinale Aldobrandini fosse il legittimo erede dei beni estensi, essendo l'unico beneficiario del testamento redatto da Lucrezia d'Este, ex duchessa di Urbino; pertanto il trasferimento dei dipinti da Ferrara a Roma non fu, o meglio non fu solo, una spoliazione a sé stante, ma rientrò all'interno di una sorta di legittima successione dinastico-testamentaria, oltre che, indiscutibilmente, di un trasferimento avvenuto all'interno di un allestimento mirato a rendere l'arte ferrarese uno dei punti cardine non solo ad esclusivo appannaggio della storia personale della casata aldobrandina, ma anche dell'intera arte italiana.

Ciò che qui si intende dimostrare, è che anzitutto occorra approfondire le questioni di cui sopra, non prestando esclusivo orecchio alle fonti di matrice estense, o comunque ferrarese, le quali hanno sì la loro importanza, ma tendono ad evidenziare, come si è visto nei casi sopra menzionati, solo alcuni aspetti della questione. Altri esempi potrebbero essere, rimanendo sempre nell'ambito prettamente locale, ad esempio i problemi inerenti i problemi socioeconomici, le crisi agricole, o il problema delle acque; problematiche che tendenzialmente vennero imputate al malgoverno ecclesiastico, ma che erano comunque antecedenti ad esso, e pertanto riconducibili al dominio estense.

Indubbiamente un cambiamento radicale, permanendo all'interno dell'ambito storico ed artistico, si ebbe a partire dal 1598, ma è parimenti doveroso collocare questo cambiamento e gli eventi ad esso connessi in un contesto più vasto di riferimenti: è innegabile che non sussista un termine di paragone tra l'irripetibile fasto rinascimentale, che ha caratterizzato la città durante il dominio estense, e il periodo legatizio, soprattutto se si considera che tra Quattro e Cinquecento furono realizzate l'Addizione di Borso (1451) e l'Addizione Erculea (1492), nonché la realizzazione di nuovi palazzi, mentre durante il periodo pontificio l'unica innovazione di maggior rilievo fu la costruzione della fortezza⁶⁷.

Ma questo d'altronde fu una diretta conseguenza del fatto che, con la partenza della Corte estense per Modena, con essa si trasferì anche tutto il mondo che questa capitalizzava intorno a sé: corti satelliti, agenti preposti all'acquisto di opere d'arte e che al contempo perorassero le cause inerenti all'erede designato del defunto duca Alfonso II, ossia il duca Cesare, residenze agresti e

⁶⁵ Noto con il nome di *Clericatura*.

⁶⁶ PRODI (1982, 218-219, 221).

⁶⁷ BENTINI – GUARINO (2002,10)

delizie⁶⁸. L'approccio della storiografia sulla storia di Ferrara ha sempre mantenuto un preconcetto interpretativo assai consolidato: infatti il consistente filone di studi inerenti alla storia locale ha fatto del 1598 il termine ultimo delle ricerche. Indubbiamente Ferrara ricoprì un ruolo di primissimo piano nel panorama rinascimentale, ed è altrettanto vero che 1598 rappresentò la fine di un mondo. Ma, analizzando la questione da un punto di vista diametralmente opposto, non si potrà non notare che questa data rappresenti anche l'inizio di una nuova epoca non meno rilevante rispetto alle precedenti. È errato sostenere che con la cacciata dell'ultimo Estense da Ferrara vi sia una sorta di buco nero, destinato a perdurare almeno sino all'invasione napoleonica del 1796. In un'ottica sia culturale sia artistica, infatti, emergono nuove modalità espressive lungo l'asse Roma-Ferrara. Si registra in particolar modo, grazie alle ricerche compiute in tempi recenti sulla Scuola ferrarese, che l'Età Legatizia non rappresenti un'epoca di declino, come erroneamente si era portati a pensare precedentemente. Una nota di estremo interesse per la trattazione in essere l'autore la riporta menzionando il fatto che, a seguito della devoluzione di Ferrara al dominio pontificio, il cardinale si occupò di procurarsi tutte le opere riconducibili ad artisti bolognesi e ferraresi del Cinquecento, le quali sarebbero state destinate alla sua collezione⁶⁹.

Orazio Spinola

Al cardinale Aldobrandini succedette Orazio Spinola, cardinale genovese nominato vicelegato da papa Borghese nel 1605⁷⁰. Informa Frizzi che lo Spinola, giunto a Ferrara da monsignore e con la carica di vicelegato, nel settembre del medesimo anno fu creato cardinale, e venne elevato alla carica di Legato. Cessò così la carica del cardinal Aldobrandini, il quale, dopo aver condotto affari considerevoli per il proprio tornaconto personale grazie all'abilità dei ministri che lo zio gli affiancava, una volta deceduto lo zio cadde in disgrazia⁷¹.

Ubalдини espresse un giudizio molto negativo sull'operato del cardinal Spinola, descrivendolo come un signore di animo buono, il quale tuttavia contribuì con i suoi bandi e con le sue disposizioni liberticide in materia di commercio agricolo non solo ad accrescere la povertà di chi già versava in stato di indigenza, ma contribuì a creare dei nuovi poveri⁷². Questo Legato, di origine genovese, ebbe il merito di aver ravvivato la manifattura della seta nel territorio di Ferrara facendo sì che a reiterate cadute seguissero altrettanti rialzi, salvo poi affossare definitivamente il settore. Miglior fortuna ebbe invece con la realizzazione del regolamento per l'Archivio notarile, noto come *Registro*. Questo antico istituto, noto come *Offizio del memoriale*, ed il cui statuto era adibito a conservare le leggi, vedeva queste ultime costantemente disattese.

Riguardo alla legazione di Spinola i giudizi sono discordanti, e solo saltuariamente positivi: sotto di lui fu scavato il Po di Argenta (Paolo V 1608), fu effettuata una bonifica generale del territorio della legazione, venne ultimata la Fortezza e furono selciate molte strade. In merito a questo Legato si riporta che questi rinvigorì il settore manifatturiero nella città, salvo poi affossarlo definitivamente, a causa del soffocante sistema daziario; inoltre migliorò le leggi in materia di successione, regolamentando mediante obbligo la prassi per cui i notai fossero precettati a rilasciare copia autentica, se non degli atti giudiziari redatti, quanto meno degli strumenti e dei testamenti.

Si deve desumere comunque che la sua amministrazione fu generalmente positiva, se venne fatta richiesta al papa di farlo restare. Trattasi comunque di deduzioni derivate dal giudizio di un contemporaneo dello Spinola, Cesare Ubalдини⁷³.

⁶⁸ CAPPELLETTI (2009, 171-172).

⁶⁹ Ed attualmente conservate presso la Galleria Borghese, in PALIOTTO (2006, 77).

⁷⁰ PALIOTTO (2006, 78).

⁷¹ FRIZZI (1850, 49-50).

⁷² UBALDINI (Sec. XVII, 84r).

⁷³ PALIOTTO (2006, 79).

Maggiormente descrittivo risulta il Frizzi, il quale riporta che nel 1608, una volta calmatesi le vertenze tra il pontefice e Venezia, Enzo Bentivoglio, fratello del cardinale Guido, presentò al papa il progetto di disseccare la vasta palude compresa tra il Canal Bianco e il fiume Tartaro a Nord, il fiume Po a Sud, la fossa veneziana di Polesella⁷⁴ ad Est e i confini mantovani ad Ovest; il tutto a sue spese. Trattavasi di un'impresa estremamente ardua e dispendiosa, ma in essa lo incoraggiò l'esempio di suo padre Cornelio, il quale, con l'ausilio dall'Aleotti aveva bonificato il marchesato di famiglia sito a Gualtieri, presso Reggio Emilia⁷⁵. Nella realizzazione di questa impresa si registrarono maggiori benefici per lo Stato, ma al contempo anche cospicui aggravii per la famiglia Bentivoglio, tanto che questa fu costretta ad erigere a Roma un Monte, il Monte dei Bentivoglio, onde tentare di sopperire al debito contratto per realizzarla. Delle operazioni comandate precedentemente da papa Aldobrandini e successivamente confermate da Paolo V riguardo il Po di Ferrara ed inerenti allo scavo per l'alveo del fiume, fu costante l'opinione ferrarese riguardo all'inutilità dell'intervento; operazione questa peraltro destinata a non andare a buon fine. Il Legato Spinola fu ricordato dalla storiografia coeva per aver ravvivato la manifattura serica cittadina, come si diceva nelle righe che precedono, anche se nel giro di pochi anni essa scomparve definitivamente dal panorama industriale locale a causa del pressante sistema tributario.

Maggior fortuna ebbe il regolamento posto, sempre dal Legato Spinola, all'Archivio comunale, e la cui fondazione risaliva al 1422⁷⁶: analizzando la situazione più nello specifico, si osserva che sia sempre stato indispensabile nelle società di ogni epoca che le prove tangibili di contratti, ultime volontà, e altri vari atti pubblici presenti nei rogiti notarili venissero conservati. Ma non fu sempre così, tanto che, malauguratamente, i documenti originali venivano sovente perduti o deteriorati alla morte del notaio, poiché rimanevano presso gli eredi che troppo frequentemente li lasciavano abbandonati all'umidità, al fuoco e ad altri agenti deterioranti. Onde ovviare a tali problematiche, lo Spinola decise quindi di obbligare tramite apposite leggi i notai a rilasciare la copia originale, se non degli atti giudiziari, almeno degli strumenti e dei testamenti al sopracitato archivio. La legazione di Spinola terminò nel 1615, e, stando alla relazione redatta dallo storico locale Ubaldini, si evince che il cardinale genovese fu di animo buono, disponibile nei confronti di chi gli chiese udienza, ben ricordato per le riforme attuate, vicino ai meno abbienti, severo nelle punizioni. Per contro, registra, sempre l'Ubaldini, avendo limitato i prezzi ai beni di prima necessità, fu causa di danni economici per i possidenti e della perdita del lavoro per i loro dipendenti⁷⁷.

Giacomo Serra

Vi furono comunque casi particolari in cui i Legati ebbero la possibilità di superare particolari situazioni oscillanti tra l'emergenza e l'ordinaria amministrazione, impostando quindi politiche di maggior respiro per conto dei papi regnanti. A tal proposito si cita il caso del Legato genovese Giacomo Serra, esperto di finanza e diplomatico, stimato a tal punto da papa Borghese da far sì che quest'ultimo lo mantenesse come Tesoriere Generale, oltre che Cameriere pontificio di Camera, anche dopo averlo nominato cardinale. Il Serra rimase a Ferrara fino al 1623, anno in cui morì, salvaguardando così la provincia di Ferrara, recentemente acquisita, non solo dall'ostilità, sempre presente, della Serenissima, ma anche avviando significativi lavori idraulici, garantendo il rifornimento alimentare, sostenendo l'industria setifera e fondando un collegio per nobili. Così

⁷⁴ FRIZZI nelle *Memorie* cita Policella (1850, 52).

⁷⁵ FRIZZI (1850, 52).

⁷⁶ All'atto della fondazione chiamavasi Ufficio del Memoriale, mentre al tempo qui ricordato, ossia all'epoca dello Spinola, *Registro*.

⁷⁷ FRIZZI (1850, 53-54, 61-63).

facendo il governo centrale volle far avvertire in maniera palmare l'efficienza e la sollecitudine del nuovo sovrano nella sede di Ferrara⁷⁸.

Questo elemento contrasta vistosamente con quanto asserito da altri storici in merito a questo cardinal Legato. Si riporta, infatti, che quello di costui fu un periodo legatizio assai negativo sotto tutti i punti di vista: la città conobbe un decadimento costante, indirizzandosi verso un'apatia che l'avrebbe oppressa per oltre due secoli. Il Legato genovese si rivelò secondo i detrattori una persona priva di scrupoli, permettendo ogni tipo di sopruso, sia che questo fosse commesso da un ceto dirigente sottomesso al volere dei Legati, sia che fosse perpetrato dai soldati di stanza a Ferrara, i quali vessarono in maniera incessante la città e la provincia; il tutto con il tacito consenso della popolazione, la cui colpa in tutto ciò fu quella di aver perso l'amor di Patria (Sturla Avogadri-Roveri, 2015).

A seguito della distruzione delle delizie estensi, il Serra diede avvio alla spoliazione delle chiese cittadine, da cui vennero sottratti i capolavori d'arte che le ornavano, silenziosi testimoni della grandezza dei maestri ferraresi e forestieri più eminenti, come Dosso Dossi, Giambellino, Tiziano, Girolamo da Carpi e Mantegna, giusto per citarne alcuni. Opere d'arte che peraltro furono solo saltuariamente, ma furono comunque casi rari, sostituite con delle copie. È doveroso a questo punto ricordare che storici importanti, quando non addirittura storici di rango ecclesiastico, pur sapendo di poter incorrere nel rischio di essere citati dinnanzi all'Inquisizione, non si esimettero dal condannare lo stato di miseria materiale e morale in cui versava Ferrara, paragonata da costoro ad un'altra distrutta Atene. Ma di questo specifico cardinal Legato si parlerà nelle righe che seguono in maniera più approfondita, e soprattutto differente.

Questo Legato papale contribuì ad immettere il Panaro nell'alveo del Po di Ferrara, anche se si trattò comunque un'operazione destinata a dare per breve tempo i propri frutti: infatti, una volta morto papa Borghese, papa Ludovisi si attivò per chiudere il collegamento tra il Panaro e il Po di Ferrara, deviando il primo, attraverso Stellata di Bondeno, nel Po di Lombardia. Per quanto riguarda la vita e l'operato di questo legato le scarse notizie a nostra disposizione provengono dallo storico locale Agostino Faustini, e dal suo volume *Delle Historie di Ferrara*: costui riporta che notando che la Fortezza, sebbene non ancora ultimata, rimaneva comunque ad un livello inferiore rispetto alle mura della città, fece abbattere queste ultime in direzione Ovest, allo scopo di appianare l'intera cinta muraria della città in quel versante; inoltre si prodigò per i mendicanti facendo sì che venisse realizzato una sorta di ospizio presso l'antica chiesa dei Cappuccini di via della Colombara⁷⁹.

Il cardinal Serra venne descritto dall'Ubaldini come uomo austero, sospettoso, e lavoratore indefesso, il quale cercò di prodigarsi per migliorare lo stato economico-finanziario ferrarese, che contrastò l'alterigia e la prepotenza, e che si attivò per mantenere l'abbondanza di viveri. Si impegnò alacramente affinché potessero trar vantaggio dalle sue disposizioni sia il pubblico, sia il privato cittadino⁸⁰. Invero, è da registrare che durante la sua legazione, e più precisamente nel 1617, vennero spogliate le chiese cittadine di molte opere d'arte realizzate dall'Ortolano, da Girolamo da Carpi, Tiziano, Benvenuto Tisi da Garofalo, Dosso Dossi, Giovanni Bellini e Mantegna. Originali che vennero sostituiti successivamente da copie realizzate dal Naselli, da Carlo Bononi, dai Bambini e da Scarsellino. Inoltre, vennero demoliti i resti delle delizie ducali comprese tra le porte di San Giorgio, San Giovanni Battista, degli Angeli e di San Benedetto; demolizioni giustificate in quanto avrebbero rappresentato un inutile dispendio di denaro da parte della Camera Apostolica per provvedere al loro mantenimento⁸¹.

⁷⁸ GARDI (2005, 241).

⁷⁹ Attuale Via Cosmè Tura: MELCHIORRI (2009, 244).

⁸⁰ UBALDINI (Sec. XVII, 84r).

⁸¹ FRIZZI (1850, 64); CAZZOLA (2021, 313-318).

La politica idraulica pontificia a Ferrara

La situazione idraulica ferrarese si presentava, all'indomani della Devoluzione, alquanto complessa. Tanto che il pontefice, Clemente VIII, si occupò di procurare manutenzione alle strade ed ai pubblici condotti, onde metterli in condizione di funzionare regolarmente⁸².

Innanzitutto il 13 febbraio 1598 a seguito del Taglio del Po di Argenta, venne emanato un bando contro tutti coloro che ardissero di tagliare gli argini del fiume, torrenti e valli compresi all'interno della Legazione di Ferrara⁸³, ma ben presto il pontefice riconobbe la necessità di agevolare l'accrescimento, ed il conseguente sostentamento, della città, mediante il ripristino della navigazione del Po di Ferrara, precedentemente estinta a causa dell'interrimento causato dal fiume Reno, la cui immissione fu ottenuta a seguito del pagamento di un'iniqua somma di denaro effettuato dai bolognesi agli Estensi. Fu pertanto progettato di deviare il corso del Reno, il quale sfociava come detto nel Po di Ferrara, facendo sì che esso venisse deviato verso le valli di Marrara e di San Martino⁸⁴, allo scopo di deporre i detriti verso queste ultime, e di proseguire poi il suo corso di "acque chiare" per il taglio fatto sopra l'isola di san Giorgio nel Po di Volano, e nel Po di Primaro, tramite il taglio fatto sotto suddetta isola. In aggiunta si propose di scavare l'alveo del Volano dal paese di Stellata⁸⁵ sino alle mura cittadine, per far confluire le acque del Po grande all'altezza di Ficarolo. Infine dispose inoltre che i Legati non interferissero nell'opera di riparazione degli argini e nell'opera di scavo dei condotti⁸⁶.

Tuttavia, una volta disalveato il Reno nel 1604, questi allagò la Sammartina (o Sanmartina), facendola diventare così una valle pescareccia, e riducendo i contadini in miseria⁸⁷. Per quanto concerne invece il Po di Primaro il pontefice, desideroso di renderlo nuovamente navigabile e di bonificare al contempo il versante destro del fiume, riunì una commissione di periti a Ferrara nel 1599⁸⁸.

Maggior fortuna ebbe il progetto di rendere navigabile, a scopo commerciale, una via d'acqua che collegasse Ferrara a Pontelagoscuro, in alternativa alla strada carrabile, la quale durante le stagioni invernali diventava impraticabile. Fu pertanto cominciato il 22 ottobre 1601 il cosiddetto Cavo del Barco⁸⁹.

Nel 1604 il pontefice convocò a Roma i deputati delle legazioni di Bologna, Ferrara e Ravenna e con breve del 12 agosto decise: che venisse riscavato il Po di Ferrara da Stellata fino alla foce del Po di Volano, che venisse riscavato il Po di Primaro, ed infine che venisse tolto l'ingresso superiore nel Po di Ferrara al Reno. Inoltre comandò che venisse rimesso il Reno nel Po di Ferrara nei pressi della città in quanto, secondo l'opinione dei periti, le acque torbide del fiume bolognese sarebbero state trasportate dal flusso impetuoso del Po grande⁹⁰. La situazione si presentava ardua, in quanto i quattro mali di tutte e tre le province, ossia Ferrara, Bologna e Ravenna, qui riassunti infatti erano: le acque sorgive, in quanto a causa dell'altezza dell'acqua proveniente dai rami del Volano e del Primaro, queste causavano danni ai terreni coltivabili; la perdita della navigabilità, che costituiva la vita per la città di Ferrara e per i centri circostanti; la rovina dei paesi posti alla destra del Po di Primaro, a causa delle acque provenienti dai fiumi e dagli scoli superiori che ivi ristagnavano; ed infine il pericolo di sommergere completamente il polesine di San Giorgio, la stessa città di Ferrara e le valli di Comacchio. Fu pertanto deciso di far riprendere la navigazione del Volano direttamente

⁸² UBALDINI (Sec. XVII, 44v).

⁸³ RODI (2000, 135).

⁸⁴ O Sanmartina.

⁸⁵ Attuale Stellata di Bondeno.

⁸⁶ UBALDINI (Sec. XVII, 44r).

⁸⁷ UBALDINI (Sec. XVII, 45r).

⁸⁸ FRIZZI (1850, 41-42).

⁸⁹ *Ibid.*, 42.

⁹⁰ *Ibid.*, 47-48.

dal Po grande⁹¹. Nonostante fosse stata cominciata l'opera di scavalco dell'alveo del Po di Ferrara, i ferraresi, rimarcando l'inutilità dell'operazione, chiesero ed ottennero dal pontefice che prima del Reno venisse inserito nel Po di Ferrara il Panaro⁹².

L'introduzione del Panaro nel Po di Ferrara si protrasse sino al 1617, anno in cui si volle cominciare l'introduzione partendo dal fiume modenese. Il cardinal Legato di Ferrara Serra, infatti, fece scavare a Bondeno un canale, il Canal Serra appunto, e l'8 giugno vennero introdotte le acque del Panaro. Ma anche tale operazione risultò inutile in quanto il fiume trovò sempre maggiore agevolezza verso il Po grande, facendo sì che il Canal Serra diventasse un pascolo erboso adibito al bestiame⁹³.

Clemente VIII morì, e i bolognesi, nella figura del padre gesuita Agostino Spornazzati coadiuvato dal Legato di Bologna, si opposero, in quanto vollero per un versante evitare la spesa dei lavori, e per l'altro versante far passare il loro fiume per Comacchio e per il polesine di San Giorgio, in segno di spregio alla città di Ferrara⁹⁴.

Padre Spornazzati, esperto di idraulica, volle che il Reno ed i suoi affluenti fossero lasciati andare liberamente per le campagne ferraresi. Nonostante il parere contrario dei periti, i quali avevano approvato che il Reno venisse prima levato dal Po, e successivamente incanalato tramite argini in un alveo particolare, predisponendone il corso sino al mare, alla fine prevalse l'opinione dello Spornazzati, determinando così la rovina delle campagne comprese tra Bologna e Ferrara.

Nel 1607 si decise di deliberare per la bonificazione dei terreni posti sul versante destro del Po di Ferrara: ma viste i continui dissapori tra le confinanti legazioni di Ferrara e Bologna, e temendo il peggio «parendo che queste tendessero a mal fine et a ruina del ferrarese» fu deciso di sottoporre il caso a Roma, onde operare al meglio⁹⁵.

Il 20 maggio 1608, la *Congregazione delle Acque* deliberò che la Cittadella⁹⁶ non dovesse rimanere separata dalla città, e pertanto si sarebbe fatta richiesta al pontefice di poter scavare un nuovo alveo, più a Sud rispetto a dove si trovasse in quel momento⁹⁷.

Sempre nel medesimo anno, il pontefice Paolo V incaricò il marchese Enzo Bentivoglio di realizzare, a spese di quest'ultimo la bonifica della palude posta nel tratto compreso tra i fiumi Tartaro e Canal Bianco a Nord, il Po a Sud, il Ducato di Mantova ad Ovest e la fossa veneziana di Polesella ad Est. Il Bentivoglio, seguendo l'esempio paterno di bonifica (il padre infatti aveva bonificato le paludi di Gualtieri) non si fece demoralizzare dalla mole dell'impresa; allettato in questo dal fatto che il premio stabilito per la riuscita dell'impresa doveva essere l'acquisto della metà dei fondi, che avrebbero dovuto essere resi pascolivi o coltivabili, cui si dovevano aggiungere ampi privilegi ed esenzioni di durata ventennale. Tale opera di bonifica, benché infruttuosa, fece sì che il territorio ferrarese aumentasse di popolazione, rendendo in capo a tre anni la provincia di Ferrara la più abitata⁹⁸. Anche se vi fu chi annotò che il popolo avesse tuttavia in uggia il Bentivoglio, in quanto le sue bonifiche avevano prodotto solo danni⁹⁹.

Nel 1618 iniziò lo scavo dell'alveo del Po, interrito dal Reno, allo scopo di introdurre le acque del Panaro, mediante la qual opera il cardinal Serra riteneva di poter rendere nuovamente navigabile il Po di Ferrara. Ahilui l'opera si rivelò estremamente dispendiosa, ed al contempo totalmente inutile¹⁰⁰.

⁹¹ PESCI (1755, 16-17).

⁹² ASCFe, *Delibere dei Savi*, Registro B.

⁹³ FRIZZI (1850, 66-67).

⁹⁴ PESCI (1755, 17).

⁹⁵ ASCFe, *Delibere dei Savi*, Registro C.

⁹⁶ Così si chiamava la Fortezza.

⁹⁷ ASCFe, *Delibere dei Savi*, Registro C.

⁹⁸ FRIZZI (1850, 53).

⁹⁹ UBALDINI (Sec. XVII, 76v).

¹⁰⁰ *Ibid.*, 85v.

Il cardinal Caetano, designato da papa Paolo V a Sovrintendente alla bonificazione per provvedere ai danni causati alle tre legazioni dalle acque stagnanti alla destra del Po di Ferrara¹⁰¹, propose di effettuare la bonificazione della legazione di Ferrara, cominciando dal fiume Reno sino al fiume Lamone, allo scopo di introdurre la navigazione mediante il Po grande nell'alveo del Po di Volano. Incontrò tuttavia il parere contrario della totalità dei periti, i quali concordemente approvarono che venisse tolto il Reno dal letto del Po grande, considerata la troppo esigua quantità di acqua portata da questo fiume, la quale avrebbe pertanto sortito l'effetto di far interrare il Volano ancor di più¹⁰². Pertanto il pontefice ripartì la somma di 100.000 scudi da spendersi in beneficio di Ferrara, Bologna e Romagna per la bonifica delle rispettive campagne¹⁰³.

Fu in conclusione impossibile qualsiasi aiuto da parte dei periti e dalla congregazione di Roma nell'opera di riqualificazione del Volano, in quanto essi non solo non conoscevano la natura delle acque, ma anche in quanto il loro giudizio era fuorviato da relazioni tecniche interessate; come ad esempio quelle dello Sparnazzati o di Enzo Bentivoglio¹⁰⁴.

All'atto pratico la situazione generale rimase pressoché invariata, salvo frequenti rimaneggiamenti di livello concreto, concernenti l'assegnazione dei centri abitati all'una od all'altra *Guardia* (toponimo rimasto nei luoghi, ad esempio, di Guarda ferrarese e di Guarda veneta); ma, nel complesso, si registrarono ben pochi cambiamenti di rilievo nelle strutture fondamentali, così come nelle opere idrauliche vere e proprie¹⁰⁵.

Giulio Carpanelli

Via Mafalda Favero,

7 – 44123 Ferrara

giulioarpanelli.gc@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

Fonti d'Archivio

FERRARA – ARCHIVIO STORICO COMUNALE (ASCFe)

Deliberazioni dei Savi (1393-1797), Registri B, C.

Registri delle Deliberazioni dal 1597 al 1848.

Indice delle cose più notabili contenute ne' registri delle pubbliche determinazioni dall'anno MDIIC fino al tempo corrente fatto dal dottor Ferrante Borsetti, 1720.

Fonti manoscritte e a stampa

FRIZZI 1850

A. Frizzi, *Memorie per la Storia di Ferrara*, Vol. 5, Ferrara.

¹⁰¹ ASFe, Registro C.

¹⁰² UBALDINI (Sec. XVII, 85r).

¹⁰³ ASFe, Registro C.

¹⁰⁴ UBALDINI (Sec. XVII, 93r).

¹⁰⁵ GARDI (2011, 105).

MINERBI Sec. XVII

E. Minerbi, *Giornale della casa d'Este dal 1412 al 1607*, Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea (BCAFe), ms. classe I 759.

PESCI 1755

G. Pesci, *Relazione storica delle contradizioni fatte dalli signori bolognesi da' sommi pontefici Clemente VIII e Paolo V, di felice memoria, Decretato ritorno dell'acque perenni del Po di Lombardia ne' loro antichi alvei ostrutti dal Reno, di Volano, e Primaro, ad oggetto d'espugnarli, e rimetterli navigabili, e delle ragioni esposte da essi nelle di loro scritture pubblicate nelli tempi andati: e progetto, che si propone in oggi per render' indenne dalla invasione dell'acque imminenti le tre pericolanti provincie Ferrara - Bologna - e Romagna – che le sovrastano*, Ferrara. Pomatelli Stampatore Arcivescovile.

RODI 2000

F. Rodi, *La devolutione di Ferrara à Santa Chiesa. Annali della città di Ferrara 1587/1598*, a cura di C. Frongia, Ferrara.

UBALDINI Sec. XVII

C. Ubaldini, *Storia di Ferrara dall'anno 1597 a tutto l'anno 1663*, BCAFe, ms. collezione Antonelli 264.

Letteratura storica

BENTINI – GUARINO 2002)

J. Bentini – S. Guarino, *Prefazione*, in J. Bentini – S. Guarino, *Il Museo senza confini: dipinti ferraresi del rinascimento nelle raccolte romane*, Ferrara, 10.

CAPPELLETTI 2009

F. Cappelletti, *Le chiese di Ferrara dopo la Devoluzione: qualche caso significativo per i primi decenni del Seicento e molto lavoro da fare*, in R. Varese (a cura di), *Immagine dell'invisibile: spiritualità e iconografia devozionale nella Chiesa di Ferrara-Comacchio*, Reggio Emilia, 171-183.

CAPPELLETTI 2011

F. Cappelletti, *Collezioni private a Ferrara nel Seicento. Una ricerca in corso*, in L. Lorizzo (a cura di), *Fare e disfare. Studi sulla dispersione delle opere d'arte in Italia tra XVI e XIX secolo*, Roma, 11-21.

CAZZOLA 2021

F. Cazzola, *Uomini e fiumi. Per una storia idraulica ed agraria della bassa pianura del Po (1450-1620)*, Roma.

CURZIETTI 2009

J. Curzietti, *Ferrara sotto l'egida dei Papi. L'arte del Seicento in una città di frontiera*, in R. Varese (a cura di), *Immagine dell'invisibile*, cit., 193-233.

GARDI 2005

A. Gardi, *Divenire Legato di Ferrara. Percorsi di carriera tra Sei e Settecento*, in F. Cazzola – R. Varese (a cura di), *Cultura nell'età delle Legazioni*, Firenze, 233-259.

GARDI 2011

A. Gardi, *Costruire il territorio: l'amministrazione della Legazione pontificia di Ferrara nel XVII e XVIII secolo*, Roma.

MASETTI ZANNINI 2000

G.L. Masetti Zannini, *La capitale perduta. La devoluzione di Ferrara nelle carte vaticane*, Ferrara.

MELCHIORRI 2009

G. Melchiorri, *Nomenclatura ed etimologia delle piazze e strade di Ferrara*, Ferrara.

PALIOOTTO 2006

L. Paliotto, *Ferrara nel Seicento. Quotidianità tra potere legatizio e governo pastorale*, Ferrara.

PRODI 1982

P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna.

PROVASI 2019

M. Provasi, *Prima delle guide. Marco Antonio Guarini e Andrea Borsetti tra storiografia ed erudizione*, in R. Varese (a cura di), *Il passeggiere disingannato. Guide di Ferrara in età pontificia*, Firenze, 81-108.

STURLA AVOGADRI – ROVERI 2015

P. Sturla Avogadri – A. Roveri, *Ferrara segreta*, Città di Castello.

*Il Frammento N.A. 173 della Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara**

Abstract

The text addresses the question of the presence and circulation of polyphonic music within the fourteenth-century cultural context of Ferrara. The discussion is raised by musical fragment with two ballads by Francesco Landini discovered by Enrico Spinelli and presented by Mirna Bonazza and Enrico Spinelli: Ars Nova scoperta.

Keywords: *Ars Nova*; Ferrara; Landini; Ballad; Musical fragment.

Risale al 2019 il rinvenimento da parte di Pasquale Spinelli presso la Biblioteca Ariostea di Ferrara di un frammento musicale pergameneo recante due note ballate di Francesco Landini. Il foglio musicale, unito alla legatura di un esemplare a stampa della *Catomyomachia* del poligrafo bizantino Teodoro Prodromo, come sottolineava lo stesso Spinelli nel darne notizia, risultava fino ad allora sconosciuto¹.

Il frammento è descritto con maggiore ampiezza analitica nella pubblicazione dedicata al ritrovamento a cura di Mirna Bonazza ed Enrico Spinelli “Ars nova scoperta”² che, come denunciato in apertura della pubblicazione, questa nasce dalla collaborazione tra il Master in “Archivistica e Diplomatica Paleografica” (A.Di.P) organizzato all’interno del Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Ferrara e le diverse istituzioni attive “a Ferrara nel campo degli archivi e delle biblioteche, con interesse per il patrimonio culturale antico della città, in particolare quello conservato nella Biblioteca Comunale Ariostea e nell’Archivio Storico Comunale”³. All’interno della pubblicazione trovano dunque spazio, dopo la *Presentazione* e l’*Introduzione*, i contributi di Mirna Bonazza su Ferrara, la Biblioteca e la descrizione del “poemetto di Teodoro Prodromo”; di Enrico Spinelli sul rapporto tra il foglio musicale e l’opuscolo contenente il testo di Teodoro Prodromo nonché alcune osservazioni su alcune biblioteche private ferraresi tra fine Trecento e Cinquecento; e di Alessandro Cazzola sulla storia del fondo dei Gesuiti dal quale proviene il nostro manufatto e l’inventario della libreria che ospitava l’opera con particolare riguardo alla scansia “P” in cui vi alloggiava. Completano la pubblicazione le schede di Mirna Bonazza relativa al manoscritto musicale e di Franco Antolini sul restauro con allegato dossier fotografico.

Ogni tanto si presentano agli studiosi e frequentatori di archivi e biblioteche fogli sparsi con lacerti più o meno vasti di scritture del passato. In questi ultimi anni è tuttavia indubbio che – forse coerentemente a quanto pronosticato da Michael Cuthbert – sono emersi diversi frammenti musicali del Trecento e primo Quattrocento⁴. Mi riferisco in particolare ai fogli della Biblioteca Queriniana di Brescia e della Biblioteca Marciana, studiati da Stefano Campagnolo (2018 e 2022); della Biblioteca

* Una prima versione di questo articolo è stata letta il 19 luglio 2022 al convegno *Poesia e Musica fra Trecento e Quattrocento. Itinerari tra filologia e musicologia*. Certaldo, 18-20 luglio 2022 (Certaldo, Centro Studi sull’Ars Nova italiana del Trecento “Marcello Masini”, Convegno di Studi in memoria di Aldo Menichetti e di Frank A. D’Accone).

¹ SPINELLI (2020, 299-309).

² BONAZZA-SPINELLI (2022). Ringrazio la Dott.ssa Mirna Bonazza, Conservatore della sezione manoscritti della Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara, per avermi fatto gentilmente dono di una copia del volume.

³ Sandro Bertelli (Docente di Paleografia e Codicologia, Direttore del Master), *Presentazione*; e Paola Zanardi (Presidente degli “Amici della Biblioteca Ariostea”), *Introduzione*, cf. BONAZZA-SPINELLI (2022, 7-8 e 9-10).

⁴ CUTHBERT (2006).

Trivulziana di Milano scoperti da Anne Stone (2019) i quali risultano in stretto rapporto con i fogli della Biblioteca Universitaria di Pavia recuperati da Antonio Calvia e Federico Saviotti (2021), non dimenticando altresì i fogli aggiunti al Codice dell'Archivio di Stato di Lucca MS. 184 (Codice Mancini) studiati da John Nadas e Agostino Ziino (NADAS-ZIINO 2005)⁵.

Per quanto riguarda il testo di Teodoro Prodromo solo una breve considerazione relativa a quanto indicato al termine del libretto, nella pagina contenente la *Differentia vocis* (Fig. 1). Qui sono descritte le caratteristiche e alcune modalità espressive dei personaggi, o indicazioni registiche, che si può supporre siano relative per una non improbabile drammatizzazione del testo dato lo scopo didattico del poemetto⁶ e l'attenzione della "Compagnia" per l'educazione dei giovani utilizzando anche espedienti teatrali. Com'è noto, il poemetto narra, in modo burlesco, la guerra tra una gatta e dei topi, su modello della celebre *Batracomiomachia* e per tale ragione si specifica: «*In Cycno. Cantare. In. Luscinia Biscantare, in Cicada Resonare In Turdo Ridere, In Vespis et apibus Sonare bombo ... In ventorum. Sonus ex percussione [...]*» ecc. utilizzando, come si sarà notato, termini propri del linguaggio tecnico musicale quali, ad esempio, *cantare*, o *biscantare*, oppure *resonare*; oltre a dare un catalogo dei diversi richiami degli animali presenti nella *comoedia*⁷.

Questo aspetto ritengo sarà da investigare ulteriormente e più approfonditamente per quanto concerne non solo il teatro cinque-seicentesco ma anche le modalità della trasmissione del testo.

Relativamente all'argomento di questa presentazione, la novità del foglio ferrarese risiede tuttavia nel fatto che è il primo frammento con musica del secolo XIV che emerge dagli archivi di questa città e che trasmette le musiche del maggiore compositore italiano del tempo: Francesco Landini. Già Lewis Lockwood aveva osservato come «Per tutto il Trecento nessuna testimonianza registra la presenza alla corte estense di musicisti associati alla pratica polifonica o anche di musicisti assunti per prestazioni che non siano occasionali. Di questo periodo non è noto alcun manoscritto ferrarese di musica polifonica [...]»⁸. Infatti, se per il secolo XIV gli archivi risultano assai scarni di testimonianze che attestino la presenza di una prassi polifonica, decisamente ricchi di notizie e di fonti musicali risultano quelli relativi al successivo secolo XV. Al riguardo, Lockwood richiama una delle disposizioni emanate nel 1357 all'interno della comunità religiosa dei carmelitani, presente a Ferrara in S. Paolo e riportata da Paschalis Kallenberg. In essa si ammonisce esplicitamente a non cantare *motetos [...] vel aliquem cantum magis ad lasciviam quam ad devocionem provocantem*⁹.

Per quanto ciò possa apparire un caso isolato, lascia supporre che, come in altre situazioni coeve, la pratica di cantare *binatim* la monodia sacra e liturgica fosse attestata anche nell'ambiente carmelitano ferrarese. La pratica del *cantus planus binatim*, ossia di improvvisare per lo più una seconda voce alla monodia sacra, è oggi ampiamente supportata da diversi studi che hanno mostrato la portata e la diffusione di questa prassi. La tematica, affrontata tra i primi da Nino Pirrotta¹⁰, è stata oggetto di tre importanti convegni musicologici¹¹, fino a comprendere quelle ulteriori pratiche che hanno dato luogo al successivo progetto interuniversitario di ricerca scientifica sul 'Canto Fratto' (1350-1650), ossia un canto, per lo più monodico, con la presenza nella scrittura di notazione musicale avente significato ritmico in luogo di quella per lo più amensurale che si rileva nei testimoni musicali del *cantus planus binatim*¹².

⁵ NADAS-ZIINO (2005, 3-23: 3-6); CAMPAGNOLO (2018, 47-85); SAVIOTTI-CALVIA (2021); STONE (2021); CAMPAGNOLO (2022).

⁶ Ringrazio il dott. Enrico Spinelli per avermelo sottolineato e posto in attenzione. Tra i documenti più antichi che riportano indicazione di tipo registico richiamo alla memoria i noti codici patavini: i "Processionali" della cattedrale del sec. XIV-XV c. 55 e C56, cf. VECCHI (1954); sull'argomento si veda anche CATTIN (1994, 7-12).

⁷ Si veda appendice I

⁸ Cfr. LOCKWOOD (1987, 18).

⁹ KALLENBERG (1962, 32); cf. LOCKWOOD (1987, 19 n. 8).

¹⁰ Si vedano i suoi saggi del 1966 e del 1973 ristampati in PIRROTTA (1984), trad. it. PIRROTTA (1984b).

¹¹ ZIINO (1978, 193-203); CORSI-PETROBELLI (1989); CATTIN (1995, 41-120); CATTIN-GALLO (2002); FACCHIN (2003).

¹² GOZZI-LUISI (2006, 1).

Il frammento manoscritto ferrarese si compone dunque di un solo folio nel *recto* del quale, posto al centro si legge il numero ‘V’ in lettera romana rossa indicante appunto il folio “5 *recto*” del codice dal quale è stato asportato. Le misure, come descritto anche nelle schede a cura di Mirna Bonazza¹³, sono: mm. 265 x 204; lo specchio di scrittura di 7 pentagrammi mm 180 x 136, il *rastrum* del pentagramma complessivamente mm. 15/16 ca. e lo spazio tra le linee ca. mm. 3,5/4.

Nel *recto* è leggibile un frammento di composizione, che al momento non sono stato in grado di riconoscere e che sembrerebbe concludersi sul testo «[...] *Stelle e chiara luce*»; seguono:

- le due voci complete della ballata di Francesco Landini *Benché crudele siate*, fino ad ora conosciuta come *unicum* nel codice Squarcialupi 87;

- nel verso l’intero testo della ballata, sempre del Landini *Chi pregio vuol, in virtù pong’ amore* rappresentata da ben 5 concordanze: **Sq** 87, 157r; **Fp**, 11v; **Pit**, 69v; **Reina**, 51r; **F.5.5.**, 137v¹⁴.

La disposizione delle composizioni appare singolare; se anche il lacerto di testa appartenesse al Landini, potremmo trovarci di fronte a ciò che resta di un’antologia che, analogamente ad altre dell’epoca, è organizzata in sezioni per autore; tanto più se si rivelasse non casuale l’inizio dalla carta *Vr* con una composizione di Landini così come l’altra presente alla carta *Vv*.

Similitudini si riscontrano tra il nostro frammento N.A. 173 e il manoscritto Brescia 5: le due carte che lo compongono misurano mm. 205 x 150 e lo specchio di scrittura di 7 pentagrammi misura mm. 168 x 135, il pentagramma misura mm. 14/15 ca. lo spazio tra loro è di mm. 11/12 ca. Entrambe le fonti ferrarese e bresciana condividono composizioni note di Francesco Landini e, in maniera analoga, non accrescono di per sé il repertorio del musicista. Aumentano, tuttavia, la nostra conoscenza per quanto concerne la diffusione dell’arte del Landini e, con la fonte ferrarese, alcune caratteristiche della scrittura musicale che mostra in generale una maggiore accuratezza. In Brescia 5, la ballata *Per la belleçça che mie donn’ adorna* così come in N.A. 173 *Benché crudele siate stat’ e fera* erano inizialmente conosciute quali *unica* e risultavano presenti solo in Squarcialupi: la prima al folio 165r; la seconda al fol. 135v. Interessante ulteriore “congiuntura” tra le due fonti si rileva nel fatto che delle due composizioni del Landini presenti, una si conferma come altra attestazione di un precedente *unicum*, l’altra, viceversa, è invece già testimoniata in più fonti¹⁵.

Altro aspetto per me di interesse è che entrambe le fonti mostrano una maggiore attenzione per quanto concerne la presenza e l’uso della *musica ficta*¹⁶.

Poiché il manoscritto risulta meno rovinato nel verso del foglio – essendo stato il *recto* impiegato come coperta del libro con incollato un foglio recante le indicazioni biblioteconomiche – parte della lettura è possibile, anche se con qualche dubbio, mediante la lampada di Wood, permettendo la visione sia delle alterazioni sia di alcune varianti musicali¹⁷.

La datazione sulla base delle evidenze paleografiche e gli aspetti della notazione è stata stimata tra l’ultima decade del Trecento e il primo ventennio del Quattrocento¹⁸.

Nulla al momento è emerso del Trecento musicale ferrarese se non questo primo documento. D’altra parte, come sappiamo, il riuso di materiali pergamenei più antichi presso notai o enti, in

¹³ BONAZZA (2022), 51-58.

¹⁴ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Med. Pal. Squarcialupi 87 (**Sq** 87); Firenze, Biblioteca Nazionale centrale, Ms. Panciatichi 26 (**FP**); Firenze Nazionale centrale annesso all’incunabolo F.5.5; Paris, Bibliothèque National, Ms. fonds it. 568 (**Pit**); Paris, Bibliothèque National, Ms. fonds nouv. Acq. Frç. 6771 (**Reina**).

¹⁵ Brescia, Biblioteca Queriniana, INC. C.VI.5 (**Brescia** 5) *Gentil aspetto in cui la mente mia* (B3vv) in: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Med. Pal. Squarcialupi 87 (**Sq** 87), c. 133; Firenze, Biblioteca Nazionale centrale, Ms. Panciatichi 26 (**FP**), 27v-28r; Paris, Bibliothèque National, Ms. fonds it. 568 (**Pit**), 66v-67r; Paris, Bibliothèque National, Ms. fonds nouv. Acq. Frç. 6771 (**Reina**), 52v; Pistoia Archivio Capitolare del Duomo, Ms. B 3 n. 5 (**Pt**), [IIIv-IVr] (solo C e T).

¹⁶ Si vedano le trascrizioni di Leo Schrade, cf. SCHRADER (1982, I, 30 *Chi pregio vuol*, 59 *Benché crudele siate*) e le mie sulla base del manoscritto ferrarese appendici 1 e 2.

¹⁷ Per la trascrizione delle due composizioni secondo la lezione ferrarese si veda Appendice 2

¹⁸ BONAZZA (2022), 51.

questo caso un ente religioso, era di prassi ancora nel '500 e oltre; pertanto, è difficile al momento stabilire una provenienza esatta del manufatto. Enrico Spinelli nel suo articolo *Ars Nova discoverta*¹⁹ annota che nella biblioteca di Giovanni Aurispa (1376-1459) si trovavano, per un umanista, i consueti “*Boetio, de musica, in cartis membranis cohoptertis brasili e un liber sancti Augustini de musica, in duobus azullis et brochis*. Giovanni Aurispa, dal 1427 a Ferrara come precettore del figlio di Nicolo III d’Este, ebbe ruoli in missioni diplomatiche e, tra queste, nel 1421 a Costantinopoli; quindi, in Svizzera dove partecipò al Concilio di Basilea (1431). Com’è noto tale Concilio fu spostato da Eugenio IV (Condulmer) prima a Ferrara alla fine 1437 e successivamente, a causa della peste, a Firenze nel 1439, quindi a Roma nell’autunno 1443 dove si concluse nel 1445²⁰.

La presenza di musicisti a Ferrara nel periodo tra Trecento e primi anni del Quattrocento e, in modo particolare, presso la corte estense o nella cattedrale manca al momento di documentazione, se non per il periodo di Nicolò tra il 1410 e il 1430. Nel 1401, Lockwood²¹ riporta la presenza al servizio della cappella di un *piffaro*, un tal «Filippo da Padova» e nel 1405 nella cattedrale è presente fra’ Bartolomeo da Bologna, le cui composizioni polifoniche a tre voci sono trasmesse in manoscritti di origine italiana: il manoscritto α.M.5.24 (Lat. 568, *olim* IV.M.5 = ModA) della Biblioteca Estense di Modena²² e Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 213 (Ox 213)²³. Il primo presumibilmente esemplato a Bologna a partire dal 1410 al 1411 in connessione con la residenza bolognese dei due papi della linea pisana, Alessandro V e Giovanni XXIII; di origine veneziana, o quantomeno veneta, il secondo copiato attorno al 1430.

Per quanto si possa pensare che occasionalmente i diversi musicisti e cantori abbiano attraversato il territorio ferrarese e avuto contatti con la corte²⁴, restano ancora diverse domande senza una risposta e bisognose di ulteriori approfondimenti e riflessioni.

Risulta, ad ogni modo, difficile pensare che improvvisamente, agli inizi del Quattrocento, sia iniziata un’attività musicale della qualità attestata dai codici pervenuti. Se poi Francesco Landini fu effettivamente presente nel Veneto e a Venezia, come vorrebbe una tradizione che inizia dal Villani, ci si può chiedere che tragitto abbia potuto fare per raggiungere la città lagunare²⁵.

Sono anche da esplorare i motivi della scelta di Ferrara per lo spostamento da Basilea del Concilio prima del suo trasferimento a Firenze. La presenza delle varie cappelle può essere stato un tramite per lo spostamento delle diverse musiche. Inoltre, è da approfondire come il foglio sia pervenuto nella biblioteca dei gesuiti quale coperta del volumetto di Teodoro Prodromo.

Restano poi da rivedere le vicende storiche della famiglia estense nonché l’attività musicale presente nelle chiese e comunità monastiche attive nel territorio estense.

Le difficoltà sono dovute alla frammentazione della documentazione archivistica tra Ferrara, Modena, Bologna e il Vaticano. Non sono da sottovalutare altresì quelle tracce di prassi musicale che sono raffigurate nelle fonti iconografiche²⁶, seppure queste debbano comunque essere sempre incrociate con altri documenti storico archivistici.

¹⁹ SPINELLI (2022, 24).

²⁰ Cf. NÁDAS-HAAR (2014, 169-186).

²¹ Lockwood, documenta una sola presenza nel 1377 di tale «Enzelino *piffaro*» il quale è al servizio di Niccolò II d’Este; cf. LOCKWOOD (1987, 18 e 39 n. 1).

²² MODA (2003); STONE (2005).

²³ Edizione in facsimile cf. FALLOWS (1995).

²⁴ Cf. LOCKWOOD (1987, 36-37).

²⁵ A tale riguardo si vedano *sub voce* FISCHER – D’AGOSTINO (2001, XIV, 212-221); FIORI (2004, 28-31); ipotesi ribadita e ulteriormente supportata anche in NÁDAS-ZIINO (2005, 6).

²⁶ Ringrazio il dott. Enrico Spinelli per avermi segnalato la presenza di frammenti di affresco di fine Trecento / primo decennio del Quattrocento presenti in Palazzo Paradiso, sede della Biblioteca Ariostea, che sembrerebbero forse collegarsi con le arti liberali data la presenza dell’Università istituita nel 1391. Tuttuttavia Palazzo Paradiso divenne sede dell’Università solo nel '500 inoltrato. Ringrazio altresì anche il prof. Agostino Ziino per gli utili suggerimenti.

Non ultima, una riflessione e una ricerca andrebbe condotta sulla presenza di libri liturgici tre-quattrocenteschi con attestazioni di ‘Canto fratto’; e ciò anche per una verifica a riprova della presenza di scritture musicali mensurali con probabili presenze di fonti polifoniche o anche della loro conoscenza a fronte di questa recente tipologia di scrittura.

Per quanto concerne poi la musica e il frammento in sé, si rinvia a successivi studi comparativi tra le diverse fonti musicali coeve che soli potranno fornire una maggiore conoscenza degli spostamenti e dei rapporti tra fonti e i repertori.

Francesco Facchin
Via Monte Lozzo, 4/b
I – 35143 Padova
Email: frafa26@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

BONAZZA 2022

M. Bonazza, *Un nuovo manoscritto per l’Ariosteia*, in BONAZZA – SPINELLI 2022 cit., 51-58.

BONAZZA – SPINELLI 2022

M. Bonazza – E. Spinelli, “*Ars nova scoperta*”. *Ballate di Francesco Landini nella Biblioteca Comunale Ariosteia di Ferrara*, Ferrara, Nautilus.

CAMPAGNOLO 2018

S. Campagnolo, *Il Frammento Brescia 5 e le relazioni di copista tra i codici fiorentini dell’Ars Nova*, «Studi musicali», n.s. 9/1, 47-85.

CAMPAGNOLO 2022

S. Campagnolo, *Un Gloria a tre voci in un frammento di un incunabolo della Biblioteca Nazionale Marciana*, relazione al Convegno internazionale *Tesori di Riuso. Nuove scoperte e ricerche intorno ai frammenti del codice di San fedele Belgioioso* (Pavia – Cremona, 24-26 maggio 2022).

CATTIN 1994

G. Cattin, *Tra Padova e Cividale: nuova fonte per la drammaturgia sacra bel Medioevo*, «Il Saggiatore musicale», 1, 7-112.

CATTIN 1995

G. Cattin, «*Secundare*» e «*succinere*». *Polifonia a Padova e Pistoia nel Duecento*, «Musica e storia», 3, 41-120.

CATTIN – GALLO 2002

G. Cattin – F. Alberto Gallo (a cura di), *Un millennio di polifonia liturgica tra oralità e scrittura*, Venezia-Bologna, Fondazione Levi – il Mulino.

CORSI – PETROBELLI 1989

C. Corsi – P. Petrobelli (a cura di), *Le polifonie primitive in Friuli e in Europa*, Roma, Torre d’Orfeo.

CUTHBERT 2006

M.S. Asato-Cuthbert, *Trecento Fragments and Polyphony Beyond the Codex*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, (unpublished).

FACCHIN 2003

F. Facchin (a cura di), *Polifonie semplici. Atti del convegno internazionale di studi Arezzo, 28-30 dicembre 2001*, Arezzo, Fondazione Guido d'Arezzo.

FALLOWS 1995

D. Fallows (ed. by), *Oxford, Bodleian Library, MS. Canon. Misc. 213*, in *Late Medieval and Early Renaissance Music in Facsimile*, vol. 1, Chicago and London, University of Chicago Press.

FIORI 2004

A. Fiori, *Francesco Landini*, Palermo, L'Epos.

FISCHER – D'AGOSTINO 2001

K. von Fischer – G.A. D'Agostino, «Francesco Landini» *sub voce*, in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. XIV, 2nd. ed. by Stanley Sadie, London, Macmillan.

GOZZI – LUISI 2006

M. Gozzi – F. Luisi (a cura di), *Il Canto Fratto. L'altro gregoriano*, Roma, Torre d'Orfeo.

KALLENBERG 1962

P. Kallenberg, *Fontes Liturgiae Carmelitanae*, Roma.

LOCKWOOD 1987

L. Lockwood, *La musica a Ferrara nel Rinascimento*, Bologna, il Mulino.

MODA 2003

E. Milano, (ed. by), *Il codice a.M.5.24 (ModA)* [Facsimile edition], Lucca, Libreria Musicale Italiana.

NÁDAS – HAAR 2014

J. Nádás – J. Haar, *Il ruolo della musica nel concilio di Firenze*. in A. Lovato – D. Princivalli (a cura di), *Mondo latino e civiltà bizantina. Musica, arte e cultura nei codici del '400*, Comitato per la pubblicazione di fonti relative a testi e monumenti della cultura musicale veneta, Cleup.

NÁDAS – ZIINO 2005

J. Nádás – A. Ziino, *Two Newly Discovered Leaves of the Lucca Codex*, «Studi Musicali» XXXIV/1, 3-24.

PIRROTTA 1984

A. Pirrotta, *Music and Culture in Italy from the Middle Ages to the Baroque*, Cambridge (Mass.).

PIRROTTA 1984b

A. Pirrotta, *Musica tra Medioevo e Rinascimento*, Torino, Einaudi.

SAVIOTTI – CALVIA 2021

F. Saviotti – A. Calvia, *Virelais, rondeaux e un Credo: cinque composizioni polifoniche inedite in un frammento di codice della Biblioteca Universitaria di Pavia* (<https://textus-et-musica.edel.univ-poitiers.fr:443/textus-et-musica/index.php?id=2194>), «Textus & Musica» 4.

SCHRADE 1982

L. Schrade (ed. by), *Francesco Landini, Complete Works* (with a new Introduction and Notes on Performance specially written for this Edition by Kurt von Fischer), Monaco, L'Oiseau Lyre, 2 voll.; first edition L. Schrade (ed. by), *The Works of Francesco Landini*, Monaco, L'Oiseau-Lyre, 1958 [Polyphonic Music of Fourteenth Century, 4].

SPINELLI 2020

P. Spinelli, *Due ballate di Francesco Landini in un frammento della Biblioteca Ariostea di Ferrara*, «Medioevo e Rinascimento» XXXIV/ n.c. XXXI 299-309.

SPINELLI 2022

E. Spinelli, *Ars nova scoperta*, in BONAZZA – SPINELLI 2022 cit., 21-32.

STONE 2005

A. Stone, *The Manuscript Modena, Biblioteca Estense a.M.5.24. Commentary*, Lucca, Libreria Musicale Italiana.

STONE 2022

A. Stone, *The Codex San Fedele-Belgioioso in Milan at the turn of the 15th century*, relazione al Convegno internazionale *Tesori di Riuso* cit.

VECCHI 1954

G. Vecchi, *Uffici drammatici padovani*, Firenze, Olschki.

ZIINO 1978

A. Ziino, *Polifonia “arcaica” e “retrospettiva” in Italia centrale: nuove testimonianze*, «Acta Musicologica» L, Fasc. I/II, 197-207.

IMMAGINI

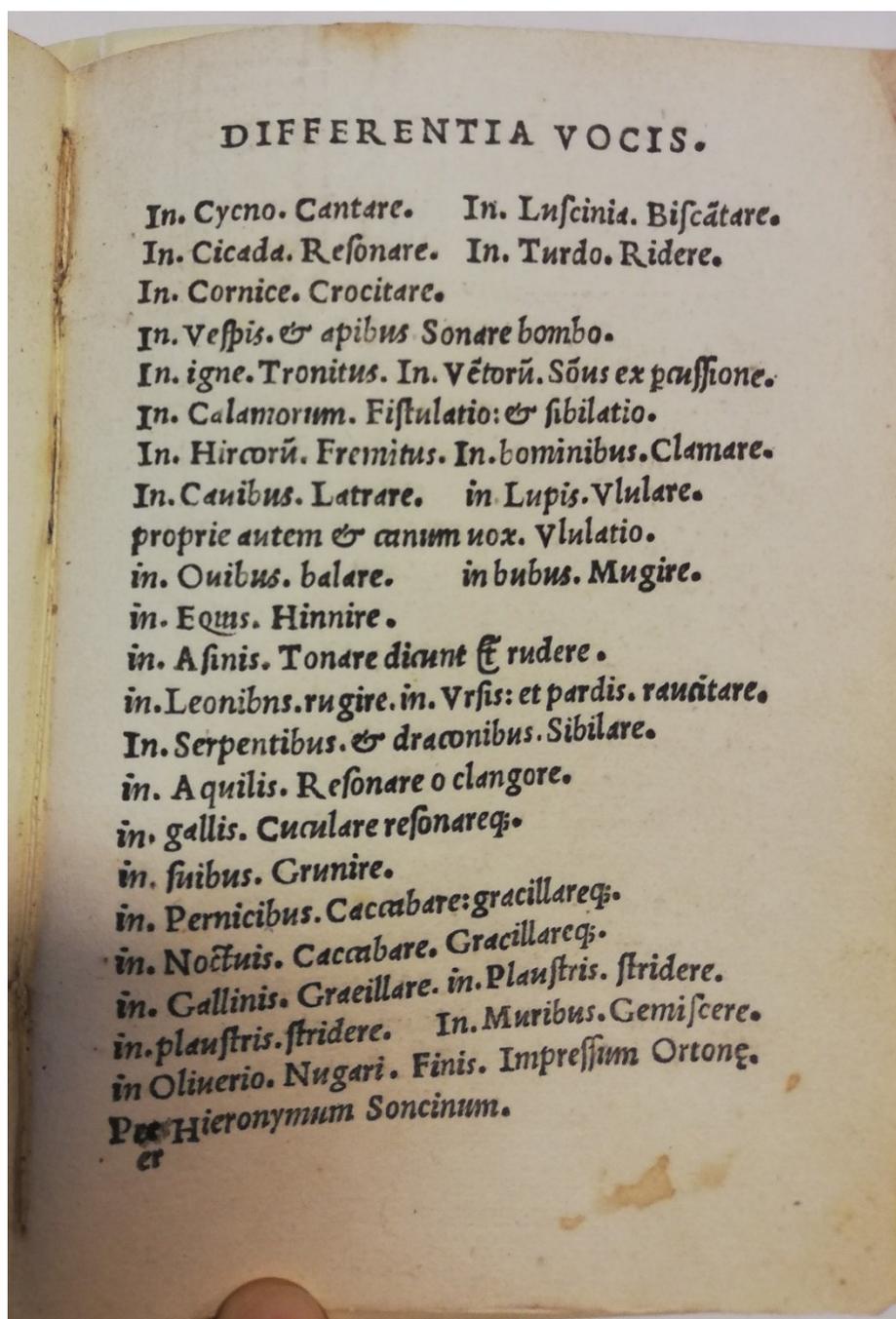


Figura 1: T. Prodromo, De murum felisque bello comoedia (Ortona, G. Soncino 1518):
 Differentia vocis

Benché crudele siate

Ms. Fe - N.A. 173

Francesco Landini

■ = ♩

1.5. Ben
4. Po

chè cru - de - le sia - te sta - t'e
scia che mai ne mi - rar ne se -

6

fe - ra, Don - na pur la par - ti - ta
-gui - re Po trò l'al - ta bel - le - ça,

12

Mi da fe - ri - t'al cor che par ch'i pe -
Pie - na d'a - spre - ça di voimia guer - rie -

17

ra. 2. Gli o - chian - go - scio - s'e'l corp' af -
ra. 3. On - de pian - gen - do gri - do a

23

-flit - to e las - so, Con - strec - to
cia - scun pas - so: De' dol - ce

28

son al gra - ve di - par - ti - re.
mor - te or mi fa fi - ni - re.

Appendice B: F. Landini, Benchè crudel siate (I-Fe, ms. N.A. 173, Vr); Schrade (1982), 59.

Il cabreo settecentesco della roggia Regina Codogna

Abstract

In the historical archive of the Pio Albergo Trivulzio a very interesting document is preserved, a cabreo, which describes an ancient artificial river that flows in the Po Valley: the Regina Codogna canal. This document was drawn up in 1737 by Giovanni Angelo Cicognini, land surveyor, who also had the task of supervising the works to be carried out on the canal. He used this document for his work noting all the changes that occurred on the canal under his direction, and left it to his successors who used it in the same way. The practical purpose for which this cabreo was created makes it a unique example and allows us to see the evolution of the course of the canal for more than a century.

Keywords: Cabreo; Historical cartography; History of the territory; Lower Lombardy; Archival sources.

Introduzione

Nell'archivio storico amministrativo del Pio Albergo Trivulzio¹, nella serie Patrimonio attivo, tra le cartelle della roggia Regina Codogna² si conserva un esemplare di cabreo datato 1737, che risale alla gestione del bene sotto il principe Antonio Tolomeo Gallio Trivulzio³, e una copia di questo documento risalente all'inizio del XIX secolo.

Il Pio Albergo Trivulzio nasce proprio per volere testamentario del principe che alla sua morte, avvenuta il 30 dicembre 1767⁴, lascia l'intero patrimonio per l'istituzione di un Albergo de' Poveri. Si tratta di un'ingente sostanza costituita da numerosi immobili, proprietà terriere, collocate soprattutto nella bassa Pianura Padana irrigua, dazi e diritti d'acqua derivanti dal possesso di canali e rogge, tra le quali anche la Regina Codogna.

I cabrei sono documenti largamente diffusi negli archivi di stato, pubblici, privati e anche ecclesiastici, dato che fino all'introduzione dei catasti ufficiali servivano a provare il possesso di un determinato bene.

Il sostantivo con cui si indicano questi particolari documenti si fa risalire a due termini del linguaggio notarile spagnolo: l'aragonese *cabreo* e il catalano *capbreu* mediazione del latino medievale *capibrevium*⁵ nell'accezione di un elenco di brevi frasi descrittive. Il termine fu usato per la prima volta per indicare la ricognizione dei privilegi e delle prerogative della monarchia spagnola nella Castiglia medievale fatta per volere di Alfonso XI⁶.

¹ Oggi Azienda di Servizi alla Persona, Istituti Milanesi Martinitt Stelline e Pio Albergo Trivulzio con sede in Via Trivulzio 15 a Milano. La sede dell'archivio storico coincide con quella del Museo Martinitt e Stelline in corso Magenta 57 Milano.

² Canale artificiale che scorre da Truccazzano, in provincia di Milano, fino alla località Cà dell'Acqua situata alle porte di Lodi.

³ Principe Antonio Tolomeo Gallio Trivulzio (Milano, 22 maggio 1692 – Milano, 30 dicembre 1767) per un approfondimento sulla storia del principe vedi GUICCIARDI (1968); CAPRA (1993).

⁴ CENEDELLA (1993, 51).

⁵ SERENO (1990, 58).

⁶ DEVOTI – SCALON (2018, 834).

Le prime redazioni di cabrei sono quindi dei semplici elenchi descrittivi di beni e solo dalla fine del XVI sec. il termine si estende anche alle mappe che iniziano a corredare le descrizioni fisiche dei patrimoni fondiari. Emerge infatti la necessità di avere anche una rappresentazione visiva dei territori, che accompagni e completi la descrizione degli stessi. I più antichi esempi di cabrei figurati sono costituiti da un unico grande foglio che rappresenta l'intero possedimento, ma ben presto questa modalità di rappresentazione viene accantonata a favore della scomposizione del disegno su più fogli, in formato atlantico, rilegati in forma di libro.

Alla redazione dei cabrei partecipano: agrimensori, ingegneri o geometri incaricati dei rilievi e notai chiamati a dare valore giuridico a quanto riportato sulle mappe e nelle note. Il coinvolgimento di diversi professionisti comporta un certo costo e, vista la spesa che i committenti dovevano affrontare, il cabreo non doveva essere solo funzionale, ma anche esteticamente gradevole; così i disegni si arricchiscono man mano con decorazioni, fregi e stemmi dei committenti.

Non esistono schemi precisi di redazione di questi documenti, anche se esistono esemplari che presentano caratteristiche simili, si tratta di documenti che si susseguono l'uno all'altro e che presentano la situazione di un dato bene aggiornata. Succede così ad esempio nelle serie custodite negli Archivi di Stato di Milano e Torino che riguardano i cabrei delle commende dell'ordine cavalleresco cristiano cattolico di San Giovanni di Gerusalemme, chiamato anche degli Ospitalieri, e meglio noto come ordine di Malta. Per regolamento statutario fin dal XVII sec era stato stabilito che i cabrei delle commende dovessero essere rifatti ogni 25 anni per mantenere la documentazione aggiornata⁷. Per questo motivo sono conservati numerosi esemplari legati a quest'ordine, anche se non sempre è rispettata la scansione temporale, mancanza che si può spiegare con il notevole costo che comporta la redazione dei cabrei⁸.

Pur non essendoci schemi precisi di redazione, si possono trovare tre elementi costanti nella creazione dei cabrei che, cambiando da documento a documento, li rendono sempre unici: la committenza, l'esecutore e lo scopo per cui vengono redatti.

I cabrei della roggia Regina Codogna

Nel 1737 il principe Antonio Tolomeo Gallio Trivulzio è proprietario della Regina Codogna insieme a Giovanni Giorgio Pio Pallavicini, e la roggia si estende da Truccazzano, dove ha origine dal canale Muzza⁹, fino alle porte di Lodi, per la precisione in località Ca' dell'Acqua, dove si divide in altri canali più piccoli. La roggia Regina Codogna ha origini antiche, infatti, fu Antonio Trivulzio vescovo di Asti a comprare nel 1511 i terreni per scavare l'alveo¹⁰. La bassa pianura Padana vede in questo periodo un grande fiorire di rogge e canali artificiali da parte dei grandi proprietari che qui possedevano numerosi terreni. Il possesso della roggia non solo garantiva pascoli sempre irrigati, ma allo stesso tempo diventava una nuova fonte di reddito perché i proprietari dei corsi fluviali vendevano le "ore d'acqua"¹¹ ai possessori di terreni che si affacciavano sulla roggia. Il controllo dell'acqua era quindi una fonte di guadagno non indifferente e per questo la buona gestione era fondamentale. All'interno dell'archivio storico del Pio Albergo Trivulzio sono presenti due cabrei che descrivono questa roggia: il primo del 1737 e un secondo che è una copia di questo, databile tra

⁷ BELLOMO (2021, 1082-1083).

⁸ «Paola Briante ha sottolineato come il costo della produzione di un cabreo ammontasse in genere al 3-4% del valore patrimoniale del bene censito» BELLOMO (2021, 1082).

⁹ La Muzza deriva le sue acque dal fiume Adda nella località di Cassano d'Adda e termina il suo corso in località Castiglione, sempre nell'Adda, il canale serve per distribuire le acque nel territorio lodigiano.

¹⁰ ROVEDA (2012, 268).

¹¹ Le ore d'acqua erano stabilite tramite la cosiddetta ruota d'acqua: «La ruota era un sistema di rotazione delle acque su varie possessioni più o meno contigue in modo tale da sfruttare al massimo e secondo turni la portata delle derivazioni. Il diritto acquisito da parte di un podere di godere dell'acqua per un certo numero di ore giornaliere o per un determinato numero di giorni nell'arco di una settimana veniva chiamato ragione d'acqua»; in CAFARO (2014, 27).

la fine del XVIII e l'inizio del XIX sec. I due esemplari sono contenuti nel primo faldone dedicato alla roggia che conserva la documentazione più antica raggruppata nella serie Origine e dotazione.

Il cabreo del 1737

L'esemplare del 1737 presenta un formato in quarto di dimensioni 35,9x24,5cm nella coperta e 35,6x24 cm nei fogli interni e conta in totale 67 carte. L'autore è l'agrimensore Giovanni Angelo Cicognini che nell'introduzione del documento spiega di aver proceduto «come dal disegno e dalla descrizione fatti dal fu geometra Filippo Galmozzi il 1726 di ordine di S.E. il principe Antonio Tolomeo Trivulzio e dell'ill.mo sig. marchese Giovanni Giorgio Pio Pallavicini». Non è stato possibile rintracciare all'interno dell'archivio storico custodito presso il Museo Martinitt e Stelline, e neppure nei fondi più antichi depositati presso l'Archivio di Stato di Milano, il disegno di mano del geometra Filippo Galmozzi citato dal Cicognini. Ma nell'archivio storico del Pio Albergo Trivulzio sono presenti altri documenti ad opera di Galmozzi, citato anche come ingegnere¹², che testimoniano il servizio prestato per il principe. In particolare, esistono la descrizione e disegno datati 1728 di un'altra roggia, la Cavallera Crivella¹³, sempre di proprietà del principe Trivulzio, e un documento contenente la «Spiegazione de numeri dell'originale disegno della roggia Regina Codogna fatto l'anno 1726 dal Galmozzi»¹⁴ richiamato all'interno del cabreo con il nome di regoletta.

Per quanto riguarda l'agrimensore Giovanni Angelo Cicognini questi era il regolatore della roggia, vale a dire colui che aveva il compito di ripartire tra gli utenti le spese di manutenzione del canale, di effettuare le visite e i sopralluoghi per ordinare e collaudare le opere necessarie e decidere le modalità di distribuzione dell'acqua.

La prima pagina del cabreo contiene l'introduzione dell'agrimensore seguita da uno stemma. Come già detto, solitamente il blasone raffigurato sulla prima pagina dei cabrei riguarda il committente del volume, che coincide con il proprietario terriero; ci aspetteremmo pertanto di trovare i tipici colori oro e verde della famiglia Trivulzio, e, invece, appare uno stemma decorato che reca nella parte superiore tre fiori e nella parte bassa un volatile. Lo stato di conservazione non è ottimale, ma a chiarire il significato ci viene in soccorso un cartiglio che si srotola da una parte all'altra e su cui leggiamo la scritta «Cicognini»¹⁵.

Questa è sicuramente una particolarità: il committente del cabreo non coincide con il proprietario della roggia ma è il regolatore del canale; è chiaro quindi che il cabreo gli serve per uno scopo pratico nello svolgimento del suo lavoro, e non solo serve a lui ma anche a chi verrà dopo di lui nell'esecuzione di questa mansione. Nell'introduzione, infatti, si legge: «da me Giovanni Angelo Cicognini agrimensore della città di Lodi questo disegno ridotto nella metà della lunghezza per uso, e regola di me, e miei successori».

L'agrimensore si impegna quindi a evidenziare la situazione della roggia al 1737, descrivendo nelle memorie anche tutto quello che è successo sotto il regolatore precedente, Giovanni Pietro Francesco Cicognini, suo padre, e promettendo di annotare tutti i cambiamenti che da lì in avanti si presenteranno: «come pure di quello anderà succedendo per detta roggia in avanti si descriveranno».

Le memorie di cui parla il regolatore coincidono con la parte descrittiva che accompagna il disegno della roggia che per tutto il cabreo si stende sempre su due facciate contigue, occupando di norma la porzione superiore dei fogli e lasciando lo spazio restante per la parte descrittiva. Le

¹² Vedi alla sede Museo Martinitt e Stelline, *Archivio storico amministrativo Pio Albergo Trivulzio*, Patrimonio attivo, Acque e loro edifici, Cavallera Crivella roggia, cart. 150.

¹³ Anche questa roggia è di proprietà Trivulzio dal XVI sec. ed estrae l'acqua dalla Muzza in località Villambra.

¹⁴ Vedi alla sede Museo Martinitt e Stelline, *Archivio storico amministrativo Pio Albergo Trivulzio*, Patrimonio attivo, Acque e loro edifici, Cavallera Crivella roggia, cart. 237. Il documento, datato 4 luglio 1726 e composto da 44 carte, contiene le note numerate che identificano i manufatti del corso della roggia e si chiude con una tabella riepilogativa di tutti i bocchelli e i partitori che derivano l'acqua dalla roggia Regina Codogna con le relative pertinenze.

¹⁵ Vedi figura 1.

annotazioni riguardano i manufatti che si incontrano lungo il canale artificiale, come chiuse, tombini, rogge di derivazione, scolmatori, chiaviche, mulini che usano le acque, strade e ponti che attraversano il corso, di cui si rilevano le proprietà, le pertinenze e di cui conosciamo anche l'esatta posizione; le note, infatti, sono numerate e i numeri sono riportati anche sul disegno, in questo modo si ha notizia dell'esatta collocazione del manufatto.

La parte descrittiva occupa in genere la porzione inferiore delle carte, inquadrata in una semplice cornice, e solo in rari casi è collocata nella parte superiore¹⁶. In generale nel cabreo, dopo le due facciate contigue con la rappresentazione della roggia, possono seguire due facciate bianche¹⁷ o due facciate contenenti delle ulteriori annotazioni. Le annotazioni che si trovano sulla prima delle due facciate (il verso della carta con il disegno) sono introdotte in genere dalla parola *riglievi*¹⁸ e risalgono alla prima stesura settecentesca, con presenza di modifiche e integrazioni successive. La facciata contigua presenta annotazioni solo nelle carte 13r e 21r, e in entrambi i casi si tratta di annotazioni posteriori che presentano al loro interno delle date che permettono una collocazione di queste nel tempo. Secondo quanto specificato dal Cicognini nell'introduzione, le note che accompagnano il disegno sono state copiate dal modello di riferimento del geometra Filippo Galmozzi, mentre quelle sotto il nome di *riglievi* sono da considerare quelle rilevate dallo stesso agrimensore. Nel corso del tempo anche le annotazioni copiate dall'antico modello del Galmozzi sono state oggetto di revisioni e aggiornamenti, con nuove note aggiunte in coda o affiancate a quelle settecentesche con l'intento di correggere queste ultime, rilevando le modifiche ad esempio nei nomi dei proprietari oppure nella realizzazione di manufatti.

Non è possibile datare con certezza tutte queste aggiunte posteriori, sono poche le note che presentano all'interno delle date che forniscono qualche indizio temporale certo¹⁹; in alcuni casi la datazione può anche essere individuata per la presenza dell'indicazione di qualche manufatto particolare, come capita ad esempio alla c. 22v n. 100 ½ dove è citata la strada ferrata da Milano a Lodi, costruita a partire dal 1860.

Le numerose annotazioni e correzioni successive confermano che lo scopo pratico per cui il cabreo era nato è stato mantenuto a lungo e questo è ulteriormente provato dalla presenza sul recto della prima carta di una nota scritta in alto a sinistra in cui si legge «All'ing. Giuseppe Riccaboni per omaggio»²⁰. Dall'archivio di amministrazione del Pio Albergo Trivulzio emerge che l'ingegner Giuseppe Riccaboni è stato regolatore della roggia Regina Codogna dal 1908 al 1927²¹, e che quindi il cabreo sia passato nelle mani dei regolatori ancora a inizio '900.

I cambiamenti segnalati nelle note si riflettono anche nel disegno, con aggiunte di numeri e segni per indicare nuovi manufatti. Le correzioni più evidenti però riguardano i nomi dei proprietari dei terreni che si affacciano lungo la roggia, cambi che non sempre sono segnalati nelle annotazioni e che sono riportati nel disegno con aggiunte a matita o inchiostro.

In generale la raffigurazione grafica della Codogna si concentra, oltre che sulla roggia, sulle proprietà che la circondano descrivendo visivamente anche i centri abitati maggiori che questa incrocia, o che comunque sono nelle vicinanze, e le cascate che si servono dell'acqua. Questi centri abitati, più o meno grandi, sono raffigurati con due modalità differenti: troviamo gli edifici rappresentati in alzato, con una forte bidimensionalità, dove si mescolano diverse prospettive, in questo caso la raffigurazione si sofferma anche su dettagli caratteristici di alcune costruzioni, come

¹⁶ Questo succede in: c. 9v, c. 21v, c. 23v, c. 33r, c. 39r, c. 40v, c. 47r.

¹⁷ Succede ad esempio con: cc. 6v e 7r, cc. 8v e 9r, cc. 10v e 11r, cc. 24v e 25r, cc. 28v e 29r, cc. 42v e 43v.

¹⁸ L'annotazione manca solo c. 18v, c. 20v, cc. 22v e 26v.

¹⁹ Vedi ad es: N.B 17.1, nota n. 51, nota n. 73, nota n. 81, nota n. 83 ½.

²⁰ Vedi figura 1.

²¹ Vedi alla sede Museo Martinetti e Stelline, *Archivio Storico amministrativo Pio Albergo Trivulzio*, Patrimonio attivo, Acque e loro edifici, Codogna Roggia-Consorzio, cart. 274.

ad esempio la torre d'ingresso della Cassina Fornaci²² del conte Anguissola o la Cassina Bentivoglia²³ o il dettaglio decorativo del campanile della chiesa di Cervignano²⁴. In alternativa gli edifici vengono rappresentati solo con una rilevazione della pianta, caratteristica che si trova nella carta 1v, con la descrizione del centro di Truccazzano, e ritorna poi a partire dalla carta numero 20r²⁵ fino alla fine del cabreo. Da questo momento in poi gli edifici sono un insieme di forme quadrangolari o rettangolari acquerellate di rosso, alternate con rettangoli o quadrati di colore verde che indicano gli orti, dove si distinguono solo le chiese evidenziate con un segno di croce.

I colori usati nel disegno sono pochi e servono per individuare velocemente diversi elementi: i ponti che attraversano la roggia sono segnati come delle piccole curve di colore rosso poste sopra il corso della roggia; le strade colorate di ocre si distinguono, a seconda del tratto di demarcazione e della larghezza, in strade principali, delimitate da un tratto di china continuo, o secondarie caratterizzate da tratti di contorno discontinui tracciati a china nera. La roggia è delimitata da tratti di china nera e acquarellata con un colore verde acqua che caratterizza anche il colore del canale Muzza, mentre le altre rogge minori sono evidenziate dal colore giallo, il che permette di distinguere subito la Codogna quando più canali corrono parallelamente²⁶.

Nessun colore caratterizza le destinazioni d'uso delle proprietà terriere che si affacciano sulla roggia, che conosciamo solo quando i nomi dei proprietari sono seguiti da brevi annotazioni come: avitati, arratori, pratti, riso e boschi. Se l'informazione del proprietario dei terreni non manca mai e, anzi, viene aggiornata nel corso del tempo, le destinazioni d'uso dei terreni sono rare; presenti nelle prime due carte di descrizione della roggia poi non compaiono più fino alla carta n. 17v dove si legge nei beni del signor Giulio Giuseppe Comizzoli «riso» e ancora oltre alla carta n. 40r si legge «vigna del signor Christoforo e fratelli Bonanomi».

Anche nel disegno vi sono delle aggiunte posteriori evidenti come, ad esempio, alla carta 20r²⁷. Nella parte bassa della pagina, si nota l'inserimento del corso della Muzza e di alcune bocche che derivano in questo punto. L'aggiunta risalta anche per la scelta del colore con cui sono acquerellati i canali, il blu, e per la mano delle didascalie, evidentemente posteriore rispetto a quella del disegno originale. Poco sopra alla Muzza sono state ripassate con lo stesso colore blu due rogge che erano già presenti nel disegno iniziale²⁸, la roggia Regoletta e la roggia adacquatoria della Regoletta.

Questa nuova parte di disegno è stata introdotta dal regolatore Giuseppe Milani il 31 gennaio 1832 come scrive lui stesso in basso a destra della pagina²⁹. È a causa di questa aggiunta che si spiega la presenza della scala di trabucchi milanesi³⁰ collocata a destra del disegno sulla carta 20r³¹, che

²² Vedi figura 2.

²³ Vedi figura 3.

²⁴ Vedi figura 4.

²⁵ Vedi figura 5.

²⁶ Vedi figura 2.

²⁷ Vedi figura 5.

²⁸ Le didascalie di queste due rogge presentano la stessa calligrafia della prima stesura settecentesca, inoltre nelle estremità dei canali si nota il colore giallo che doveva averle caratterizzate prima.

²⁹ Si legge «1832 31 Gennaio delineato dal Milani».

³⁰ Il trabucco milanese è l'antica misura di lunghezza usata prima dell'introduzione del sistema metrico decimale. Prima dell'introduzione del metro, nel 1796 a seguito delle campagne napoleoniche, nella penisola le unità di misura variavano da una città all'altra e da uno stato all'altro, il che causava molti problemi anche dal punto di vista degli scambi commerciali. Si pensi che in un rapporto commissionato dal governo austriaco nel 1778 a Cesare Beccaria sulle misure e i pesi in vigore era emerso che esistevano «22 sistemi di misura in regione, talmente instabili che Beccaria non riuscì, nemmeno a Milano, a trovare due campioni del trabucco che fossero identici»: LUGLI (2014, 38).

³¹ Vedi figura 5.

presenta una misura diversa³² rispetto a quelle che aprono³³ e chiudono³⁴ il disegno che risalgono alla prima stesura. Confrontando la scrittura, la mano sembra quella del Milanese, che sembrerebbe autore della maggior parte delle note e delle aggiunte. Questa aggiunta datata e firmata è una prova certa del fatto che, almeno per un secolo, questo cabreo sia stato usato dai regolatori nel loro lavoro.

Il disegno e i rilievi della roggia Regina Codogna occupano le prime 52 carte, segue poi 1 carta bianca che fa da divisorio alla descrizione di un'altra roggia: la san Fiorana, uno dei canali in cui si divide la Codogna in località Ca' dell'Acqua³⁵, caratterizzata da un corso molto breve, che viene descritta in appena quattro carte seguite da undici carte bianche.

Autore della descrizione è ancora il Cicognini che lavora per il Marchese Giovanni Giorgio Pio Pallavicini³⁶ committente della descrizione e proprietario della roggia come scopriamo dall'introduzione contenuta nel recto della prima carta che non presenta alcuna decorazione, neppure lo stemma dei committenti. Il piccolo cabreo è così organizzato: i disegni occupano il recto delle carte, mentre il verso è occupato dalle descrizioni. Le raffigurazioni sono più curate e dettagliate rispetto a quelle della roggia Regina Codogna, che in confronto risultano molto schematiche: nella prima porzione della roggia, in alto al centro, è presente un cartiglio sul quale è riportato il nome del canale, e accanto sulla destra viene indicato l'orientamento della mappa; in basso invece, sopra una colonna che fa da piedistallo, Cicognini inserisce la scala di trabucchi milanesi che usa per la rappresentazione³⁷. Nelle raffigurazioni la roggia ha un andamento dall'alto verso il basso e l'agrimensore raffigura anche gli edifici che si incontrano lungo il percorso, caratterizzati da corti aperte o chiuse e con orti delimitati da alberi. Apice di questa ricchezza di particolari è l'ultima pagina dedicata alla rappresentazione visiva del corso della roggia: qui campeggia la possessione grande della famiglia Pallavicini Trivulzio a San Fiorano³⁸. La famiglia, proprietaria del feudo dal XVI sec.³⁹, aveva costruito una grande villa che dominava i loro territori e la roggia che vi scorreva in mezzo. Nel disegno Cicognini raffigura molto bene l'edificio inserendo alcuni dettagli che ricalcano con esattezza la realtà, come l'ingresso rientrante rispetto al piano stradale e di fronte alla facciata della chiesa, la ripartizione interna nei vari cortili, la decorazione di questi con la presenza di aiuole e infine la presenza del grande viale alberato, nel disegno denominato «della prospettiva», che conduceva alla villa dalla parte della campagna.

Il piccolo cabreo della roggia San Fiorana è diverso non solo da un punto di vista estetico, ma anche materiale; infatti, il supporto su cui è stato realizzato presenta una filigrana diversa. Nel cabreo settecentesco la filigrana, che si trova in posizione centrale rispetto alla linea di cucitura del volume, presenta due triangoli, uno contenuto nell'altro, inscritti in un cerchio e su quest'ultimo si innesta una linea che termina in tre piccoli cerchi, quasi a simulare un trifoglio⁴⁰; nella carta della roggia San Fiorana la filigrana rappresenta due lettere BM⁴¹ collocate al centro della carta.

Lo scopo e la collocazione in coda alla descrizione della roggia Regina Codogna sono ancora da chiarire; il cabreo infatti non presenta nessuna integrazione successiva sui cambiamenti occorsi a questa roggia e soprattutto l'agrimensore Cicogni nell'introduzione al cabreo dice di averlo fatto

³² Nelle scale di trabucchi milanesi collocate sulla c. 2r. (fig. 6) e sulla c. 51r. (fig.7) la misura è di 150 trabucchi milanesi, mentre nella scala riportata sulla c. 20r. (fig.12) la misura è di 250 trabucchi.

³³ Vedi figura 6.

³⁴ Vedi figura 7.

³⁵ Oggi frazione del comune Borgo San Giovanni nella provincia di Lodi.

³⁶ Condomino insieme al Trivulzio della precedente Roggia Regina Codogna e citato anche nella prima introduzione del cabreo.

³⁷ Vedi figura 8.

³⁸ Vedi figura 9.

³⁹ Il 27 marzo 1647 Gian Giorgio Pallavicino ottiene il feudo di San Fiorano dal re di Spagna Filippo IV, per un approfondimento sulle vicende dei Pallavicino a San Fiorano vedi NALBONE (2011, 230).

⁴⁰ Vedi figura 10.

⁴¹ Vedi figura 11.

«d'ordine dell'illustrissimo signor marchese Giovanni Giorgio Pio Pallavicino» e non per suo uso pratico in quanto regolatore.

Stato di conservazione del cabreo settecentesco

Il volume è in uno stato di conservazione generale non ottimale, con danni causati dall'usura e dalla manipolazione, cui si uniscono danni causati dall'umidità. La coperta, con piatti di cartone rivestiti in pelle marrone, presenta delle lacune lungo i margini e negli angoli sia superiori che inferiori del piatto anteriore, e una lunga lacerazione sul dorso, che ha inizio nella cuffia strappata, e che lascia scoperta la rilegatura dei fascicoli; il piatto posteriore, invece, non presenta particolari criticità.

All'interno le carte hanno un andamento ad onde e i margini deteriorati. Le prime due carte sono caratterizzate da uno strappo importante a metà altezza del lato lungo e alla carta n. 44 nella parte superiore, al centro, c'è una laceratura che, visti i margini molto regolari, si può supporre ritagliata con uno strumento di precisione. La laceratura ha un andamento quasi verticale e ha danneggiato solo parzialmente qualche parola, si può quindi supporre che sia il risultato involontario di un gesto rivolto ad altri scopi.

Il cabreo presenta tracce di un bagnamento in corrispondenza della legatura, che diventano più evidenti nella seconda metà del volume e che hanno causato l'affioramento del fenomeno del foxing su alcune pagine.

Infine, la legatura dei fascicoli è in cattivo stato di conservazione, tanto che le prime pagine risultano quasi completamente staccate.

Proprio il generale stato di conservazione precario del documento ha portato alla sua messa in sicurezza. Il cabreo è stato digitalizzato per mezzo di uno scanner fotografico in dotazione al museo e si è provveduto alla trascrizione delle parti descrittive. Il materiale sarà messo a disposizione degli studiosi in modo tale da ridurre al minimo la manipolazione dell'esemplare e preservarlo, nell'attesa di un intervento di restauro conservativo.

Conclusioni

Il cabreo della roggia Regina Codogna è molto particolare analizzandone committenza, autore e scopo ma è soprattutto l'uso pratico per cui è stato realizzato, protratto per almeno un secolo, che lo rende un ottimo potenziale punto di partenza per numerosi studi. Concentrandosi, ad esempio, sui nomi dei proprietari terrieri e i loro cambiamenti si può riflettere sull'evoluzione della nobiltà milanese tra '700 e '800, con il declino di alcune famiglie a vantaggio di altre; o ancora, la descrizione in mappa o alzato delle cascine permette la ricostruzione della storia di questi edifici, che un tempo dominavano le campagne e che hanno avuto un'evoluzione nella struttura, di pari passo con le innovazioni tecniche dell'agricoltura. Grazie poi ai dettagli di questo documento si può studiare l'evoluzione delle vie di comunicazione del territorio, dato che nel cabreo sono segnalate le strade presenti nel '700, le aggiunte posteriori e che c'è anche un riferimento alla nascita della strada ferrata che doveva collegare Milano a Piacenza. In ultimo, ma non meno importante, il cabreo può essere considerato una foto d'epoca di quel tratto di bassa pianura Padana che si può facilmente mettere a confronto con lo stato attuale. Uno studio in questo senso è attualmente in corso; dai molti rilievi e sopralluoghi effettuati è emerso che, se il paesaggio attorno alla roggia è notevolmente cambiato, la roggia stessa invece è rimasta praticamente immutata. I ponti ieri in cotto, oggi in cemento, le chiuse oggi in ferro, e prima in legno, i tombini e altri elementi sono tutti dove li aveva rilevati nel 1737 il Cicognini, tanto che sullo stesso cabreo potremmo continuare la serie di note e aggiornare il documento ai giorni nostri perseguendo lo scopo che l'autore si era proposto: «pure di quello che anderà succedendo per detta roggia in avanti si descriveranno».

Chiara Zeroli
chia.zeroli@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

BELLOMO 2021

E. Bellomo, *Amministrare, controllare, migliorare: note di prassi documentaria nei cabrei dell'Ordine di Malta degli archivi di stato di Milano e Torino* in C. Ferreira Fernandes (a cura di), *Ordens militares identidade e mudança*, Palmela, Municipio de Palmela, 1079-1100.

CAFARO 2014

P. Cafaro, *Disuguaglianze eccellenti, ricchezza materiale e immateriale nel Lodigiano fra passato e futuro*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

CAPRA 1993

C. Capra, *Il principe Trivulzio e la fondazione del Pio Albergo*, in C. Cenedella (a cura di), *Dalla carità all'assistenza*, Milano, Electa, 68-76.

DEVOTI – SCALON 2016

C. Devoti – C. Scalon, *La memoria del paesaggio agrario attraverso uno strumento di misura stima: i cabrei dell'Ordine Mauriziano*, in A. Berrino - A. Buccaro (a cura di), *Delli aspetti de paesi Vecchi e nuovi Media per l'Immagine del Paesaggio tomo primo*, Napoli, Cirice, 833-842.

GUICCIARDI 1968

E. Guicciardi, *Disegno per una vita. Il Principe Antonio Tolomeo Gallio Trivulzio*, Milano, Consiglio degli orfanotrofi e del Pio Albergo Trivulzio.

LUGLI 2014

E. Lugli, *Unità di misura breve storia del metro in Italia*, Bologna, il Mulino.

NALBONE 2012

R. Nalbone, *Il marchese Giorgio Guido Pallavicino e il lodigiano*, «Archivio storico lodigiano», 130, 229-257.

ROVEDA 2012

E. Roveda, *Uomini, terre e acque: studi sull'agricoltura della Bassa lombarda tra XV e XVII secoli*, Milano, FrancoAngeli.

SERENO 1990

P. Sereno, *I cabrei*, in M. Milanese (a cura di) *L'Europa delle carte dal XV al XIX secolo, autoritratti di un Continente*, Milano, nuove edizioni Gabriele Mazzotta, 1990, 58-61.

SERENO 2002

P. Sereno, «*Far riconoscere per misura giudicale*» *La formazione dei cabrei e delle mappe cabreistiche*, in Id. (a cura di), *Il libro delle mappe dell'Arcidiacono Riperti*, Torino, Stamperia artistica nazionale, 21-41.

IMMAGINI

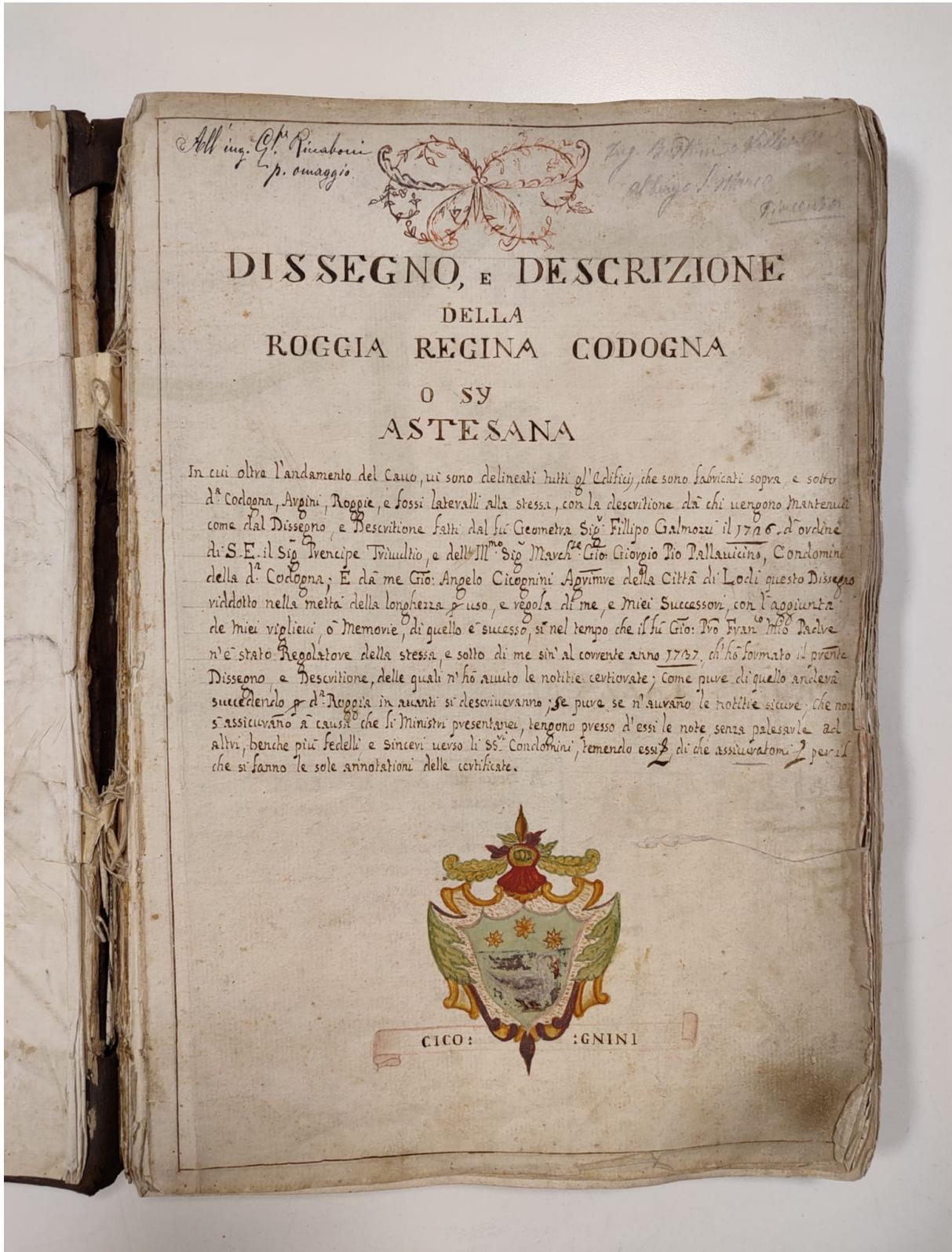


Figura 1: c. 1r cabreo roggia Regina Codogna, 1737.

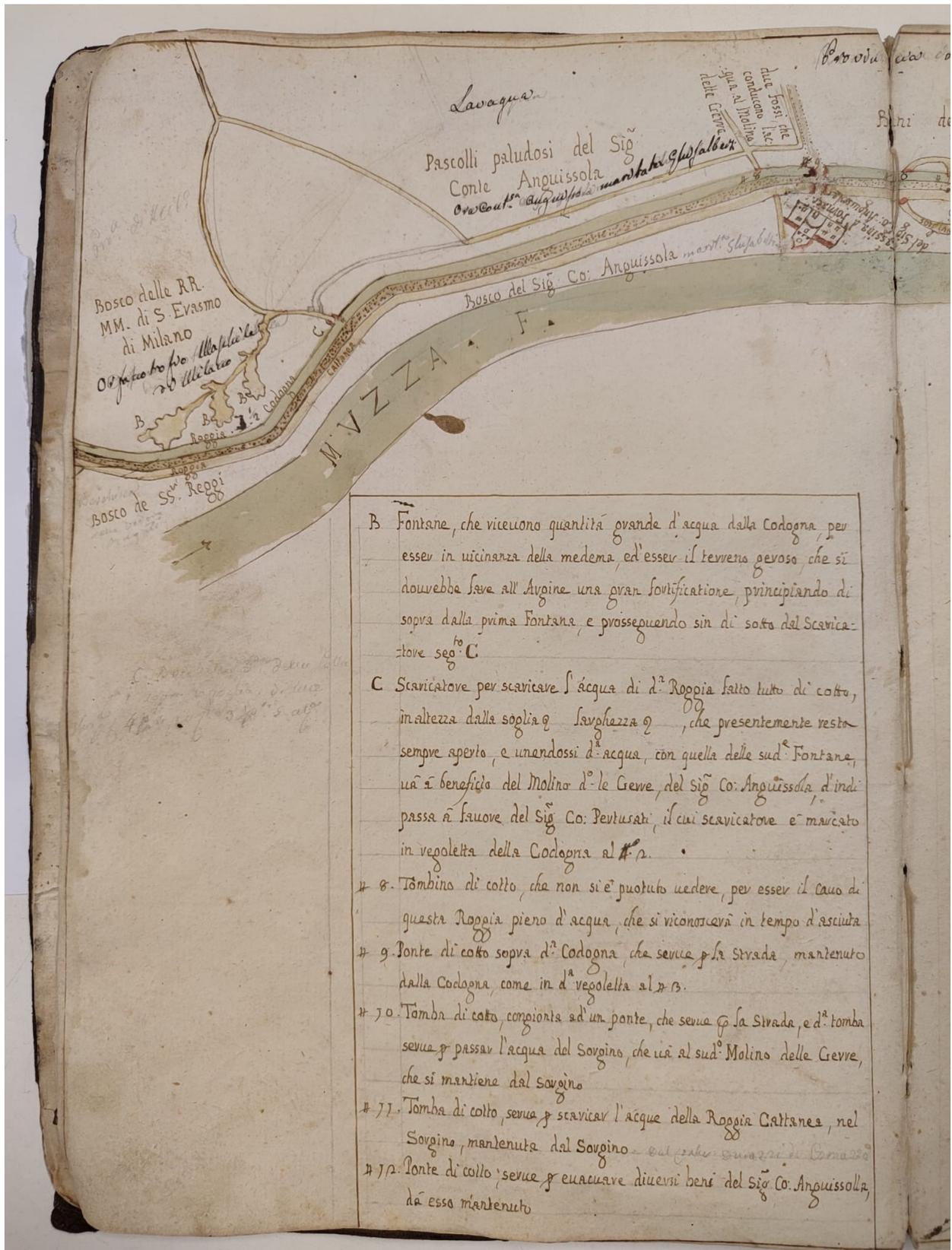


Figura 2: c. 3v cabreo roggia Regina Codogna, 1737.

- # 136. Chinica di colto sopra d^a Codogna, serve p^a la Roggia Cavassola, mantenuta dalla Codogna in Regoleta al n. 21.
- # 139. Ponte d'assoni sopra d^a Codogna, serve p^a uodare beni del sig. Co. Cavassola, da esso mantenuto.
- Tutti gl'argini laterali alla Codogna, si mantengono da Compadroni, de beni, e Roggie circouicine, e vopendou d'Argini
la Codogna non può perder acqua, cioè dal n. 139, sin di sotto al n. 147. oue terminano gl' Argini
- # 140. Canale di legno sopra d^a Codogna, p^a l'acqua della Roggia Cavassola, o sⁱ Roggia Nuova, mantenuta dal S. March^{se} Rosales
- # 141. Canale di legno simile al sud, mantenuto dalla Roggia Cavassola
- # 142. Ponte d'assoni sopra d^a Codogna, mantenuto dall'Accessanti
- # 143. Fosso colatore, ch' introduce acqua nella Codogna in tempo d'adacquamento
- # 144. Altro fossotto simile
- # 145. Ponte di colto sopra d^a Codogna, che serve p^a la strada d^a S. Pietro, mantenuto dalla Codogna in Regoleta al n. 21.
- # 146. Altro ponte simile, serve p^a la strada di Prualo a Marzano, mantenuto dalla Codogna in Regoleta al n. 21.

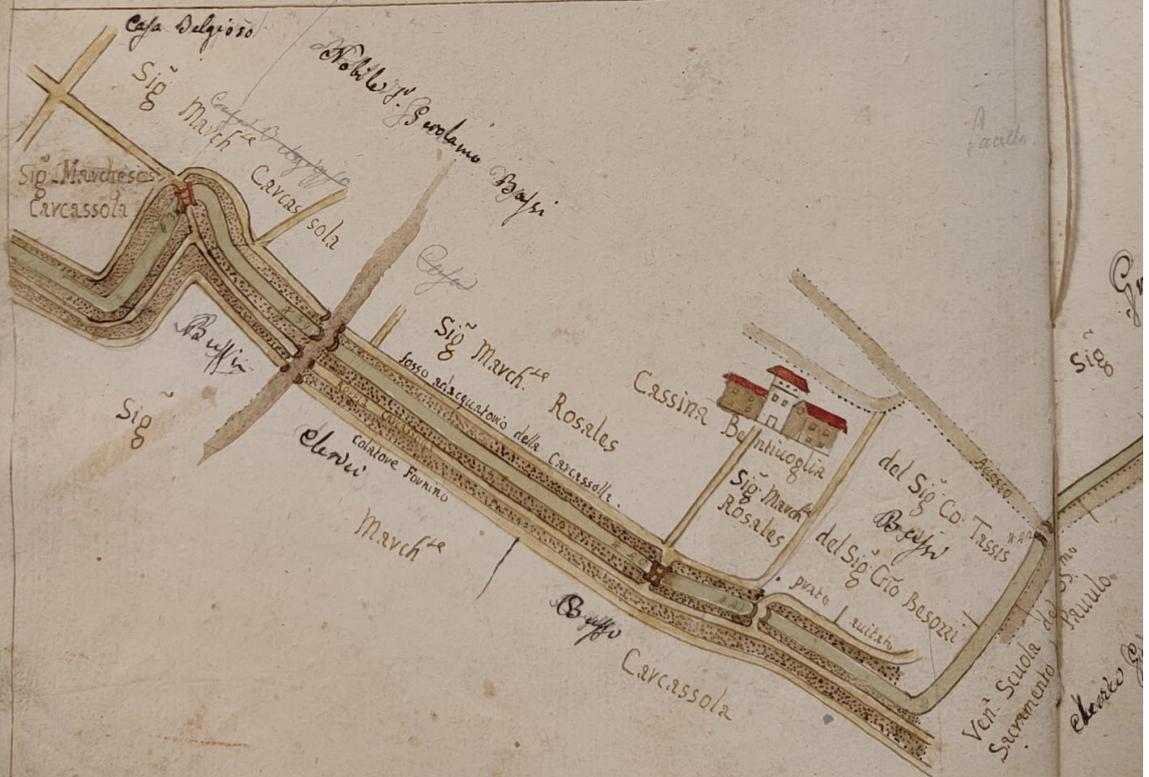


Figura 3: c. 9v cabreo roggia Regina Codogna, 1737.

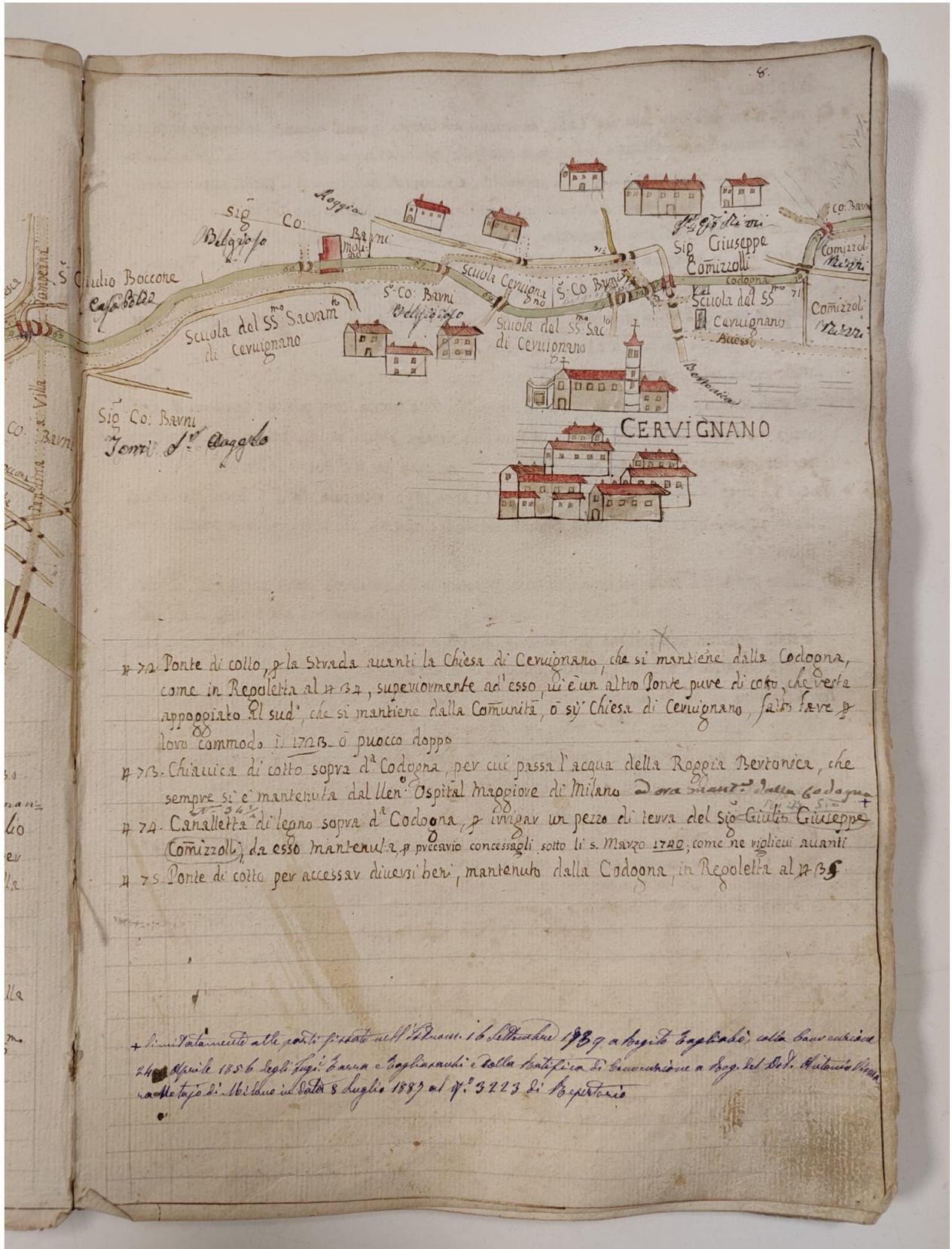


Figura 4: c. 16r cabreo roggia Regina Codogna, 1737.



Figura 5: c. 20r cabreo roggia Regina Codogna, 1737.

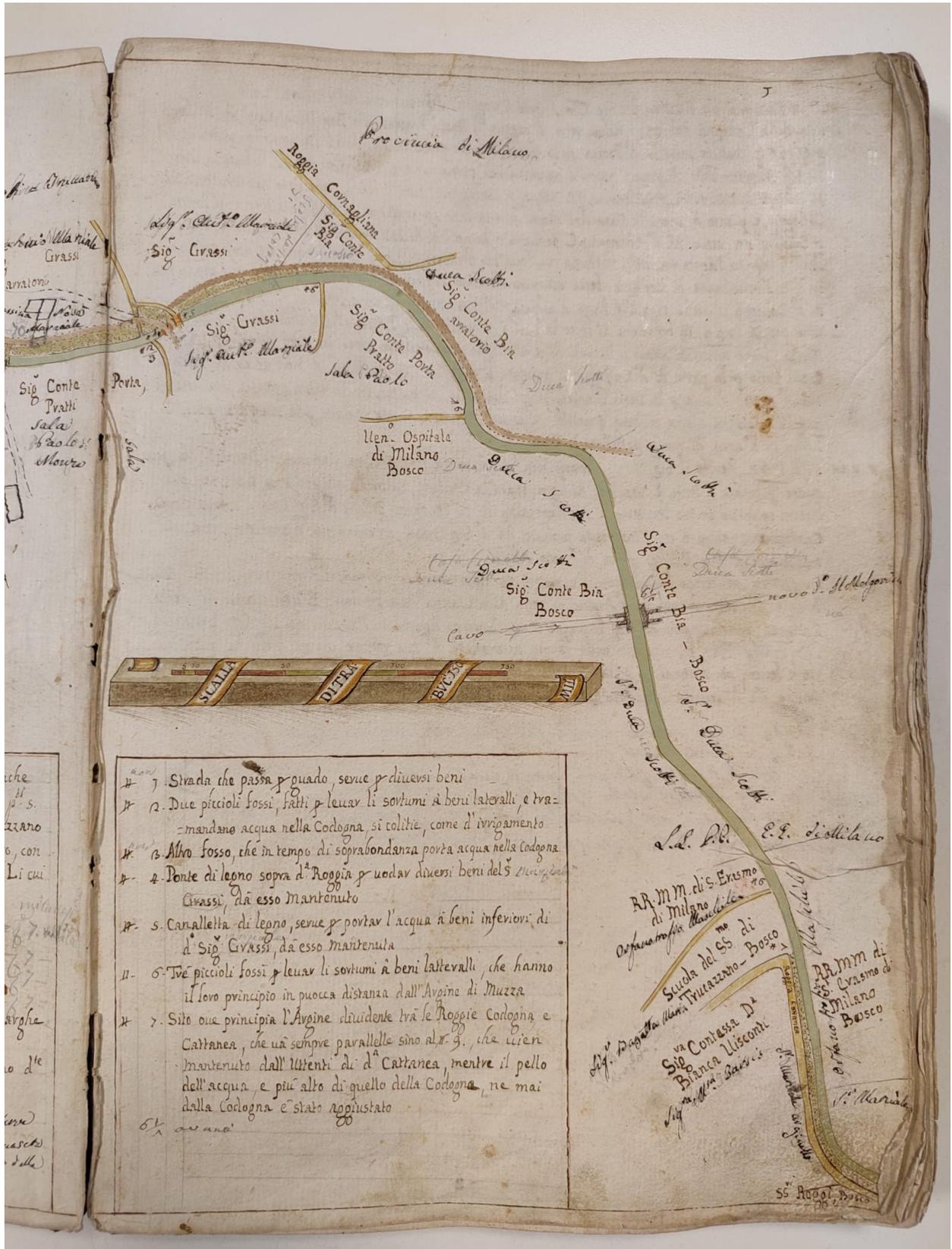


Figura 6: c. 2r cabreo roggia Regina Codogna, 1737.

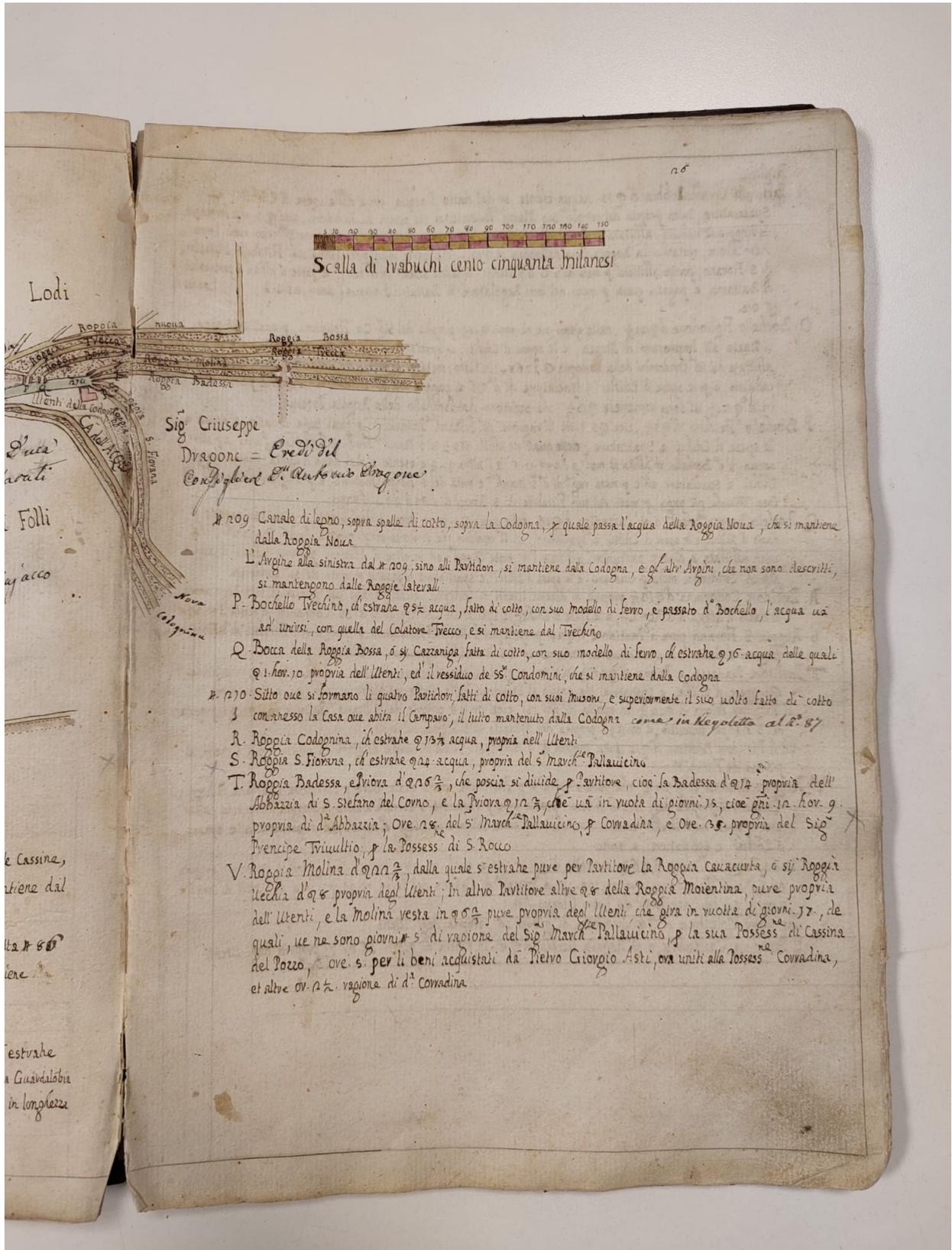


Figura 7: c. 51r cabreo roggia Regina Codogna, 1737.



Figura 8: c. 2x cabreo roggia San Fiorana.

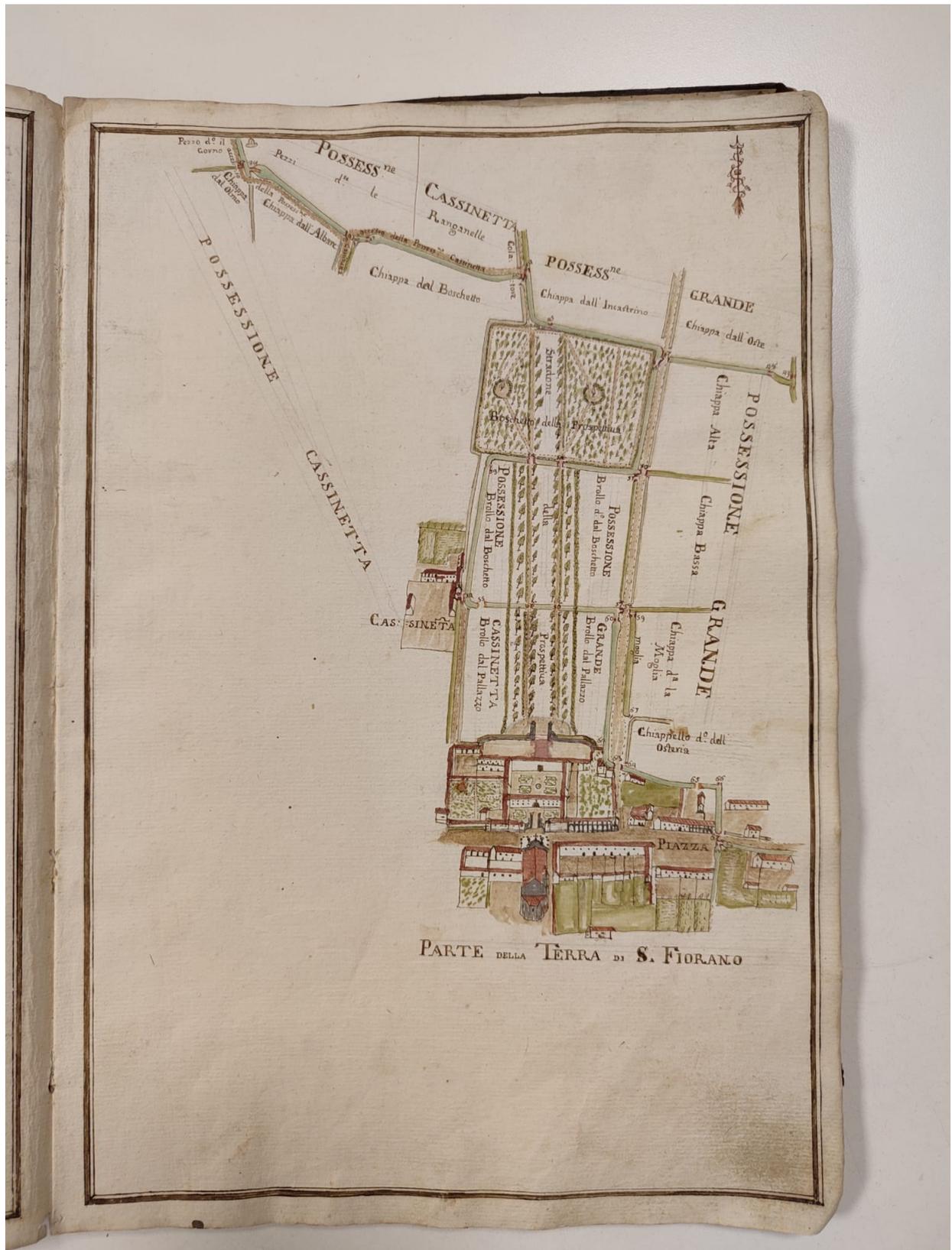


Figura 9: c. 4r cabreo roggia San Fiorana.



Figura 10: filigrana cabreo roggia Regina Codogna, 1737.



Figura 11: filigrana cabreo roggia San Fiorana.

Demetra in Sicilia centro-meridionale: analisi delle evidenze archeologiche del culto in età ellenistica e romana*

Abstract

The study of the cult of Demeter in Sicily has involved various areas of research. In addition to archaeological research, significant contributions have come from the analysis of ancient sources, as well as epigraphic and numismatic evidence. However, investigations have primarily focused on the Archaic and Classical periods. This focus has resulted in a significant gap in our understanding of the developments that this cult underwent during the Hellenistic period and the early Roman control of the Mediterranean. To address this lack of data, the present work is dedicated to studying the nature and spread of the cult of Demeter, as well as its eventual decline in central-southern Sicily during the Hellenistic-Roman period (4th century B.C. to the Imperial age). It also examines the transformations that occurred with the advent of Roman rule on the island, particularly the introduction of the cult of Ceres. These centuries coincide with significant changes in the history of ancient Sicily, especially following the establishment of the Roman province of Sicily. The territorial sample, ranging from Enna to the coastal cities, was chosen due to the relevance of literary sources regarding the Sicilian interior and the presence of important centers of Demeter's cult along the coast, whose activities ceased at the end of the Classical period. The archaeological contexts and artifacts related to the Demeter/Ceres cult were analyzed as evidence of the continuation of the cult until the period between the late 2nd and early 3rd centuries A.D.

Keywords: Demeter and Ceres cult in Sicily; Hellenistic and Roman ages; Archaeology of the cult; Archaeology of Religion; pagan and Christian cult.

Introduzione

La Sicilia, stando alla tradizione riportata da Diodoro Siculo¹, sarebbe interamente consacrata a Demetra e Kore. L'isola, infatti, costituirebbe non solo il contesto in cui ebbe luogo il mitico rapimento della fanciulla, ma avrebbe anche rappresentato il dono di nozze da parte di Zeus ad Ade e alla sua sposa. Rifacendosi a questa tradizione, Cicerone, nell'orazione *In Verrem*, fa riferimento all'*Umbilicus Siciliae*² – il territorio di *Henna* – come al luogo di culto per eccellenza di Cerere. Prendendo le mosse da questi riferimenti, fin dai dall'Ottocento, l'indagine archeologica ha cercato di riconoscere le tracce materiali del culto a Castrogiovanni (oggi Enna). Tuttavia, solo a partire dagli anni Trenta del Novecento, grazie ai lavori pionieristici di Paolo Orsi³, le indagini sono divenute

* Questo lavoro rappresenta un estratto della tesi di laurea magistrale *Demetra in Sicilia centro-meridionale: analisi delle evidenze archeologiche del culto in età ellenistico-romana*, discussa nell'anno accademico 2022-2023 presso il dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Ferrara, Relatore il Prof. Emanuele Vaccaro, Correlatore il Prof. Attilio Mastrocinque, i quali ringrazio per il fondamentale supporto alla ricerca.

¹ Diod., V, 2 e ss.

² Cic. *Verr.* II, 4, 106.

³ ORSI (1931, 373-394).

realmente sistematiche e la ricerca ha cominciato a dare i suoi frutti sia nell'entroterra siciliano sia nel resto dell'isola.

Ben presto si comprese che gran parte delle attestazioni del culto risalivano all'età arcaica e alla successiva età classica ma, almeno fino agli ultimi decenni del secolo scorso, le ricerche archeologiche non hanno prestato la necessaria attenzione alle fasi più recenti del culto di Demetra/Cerere, di cui ci informa bene Cicerone nelle sue Verrine almeno per la tarda età repubblicana. Questo ritardo negli studi sulle attestazioni più recenti del culto della dea ha portato ad identificare con la tarda età ellenistica e, soprattutto, con la conquista romana dell'isola l'inizio della decadenza delle pratiche cultuali collegate alla divinità. Tuttavia, una rarefazione delle evidenze archeologiche più monumentali, come quelle rappresentate dai santuari e dai *thesmophoria* arcaici e classici, non dovette corrispondere necessariamente ad una minore importanza del culto di Demetra/Cerere se le fonti romane del I secolo a.C. indicano a più riprese la sua centralità.

Piuttosto, ci pare probabile che una trasformazione del culto, avvenuta anche attraverso il processo dell'*interpretatio* romana, si sia tradotta in un cambiamento dei luoghi e delle strutture legate alla venerazione della dea. Da questo punto di vista, nuovi stimoli alla ricerca derivano dal recente rinvenimento a Sofiana, nel cuore della Sicilia granaria, di un sacello fondato nella prima età augustea, forse dedicato proprio a Demetra/Cerere.

Il saggio presentato da Rita Vassallo riesamina le tracce archeologiche del culto di Demetra/Cerere nella Sicilia centro-meridionale tra età ellenistica e romana e offre nuove prospettive di ricerca.

EMANUELE VACCARO

Il problema della carenza di dati e le nuove prospettive di ricerca

Lo scarso interesse che la ricerca archeologica ha attribuito – almeno fino alla metà dello scorso secolo – all'indagine sul culto di Demetra/Cerere in età ellenistico-romana in Sicilia è da ritenersi correlato a una più spiccata esigenza di far luce sui rapporti che intercorsero tra la madrepatria greca e le fondazioni di Sicilia durante le età arcaica e classica. Tale lacuna è, tuttavia, in via di risanamento, grazie ai più recenti studi. Questi si sono posti come obiettivo l'analisi del periodo ellenistico (che in Sicilia coincide parzialmente con l'età Repubblicana) e, conseguentemente, della fase in cui Roma comincia ad esercitare il suo controllo sul Mediterraneo.

Nell'area della Sicilia centro-meridionale compresa tra Enna e la costa (Fig. 1), le attestazioni archeologiche connesse al culto della dea (in entrambe le sue accezioni, greca e romana) non scompaiono al limitare dell'età classica ma anzi proseguono raggiungendo almeno le soglie del III sec. d.C., inserendosi in un contesto di grande cambiamento per l'isola, a seguito della creazione della *provincia Sicilia* nel 227 a.C.

Oltre che nelle fonti letterarie, tali indicatori del culto vanno ricercati nelle esplicite menzioni o rimandi alla dea in epigrafi e monete, così come anche in quelle manifestazioni per così dire indirette del culto, quali la coroplastica e le aree sacre – prevalentemente a carattere conio, come nel caso dei *thesmophoria*.

Il suddetto territorio ha restituito un ricco panorama di dati che, dunque, consente un'accurata analisi sia dal punto di vista strettamente archeologico, passando in rassegna le manifestazioni del culto sia nella sua espressione pubblica che (quando visibile) privata, che del contesto religioso-culturale, attraverso il lungo lasso di tempo che intercorre tra il IV sec. a.C., fino alle più tarde evidenze. A Bitolemi, sede di uno dei *thesmophoria* del Mediterraneo maggiormente frequentati dell'antichità e attivo tra la metà del VII e la fine del V sec. a.C., la dea sembrava ormai dimenticata nel III sec. a.C., così come è stato in passato ritenuto per altri contesti siciliani. Come accennato, diversi elementi inducono a rivalutare la questione.

Evidenze archeologiche del culto dall'entroterra siciliano alla costa meridionale

La testimonianza ciceroniana⁴ relativa al santuario panellenico di *Demeter Hennaia*⁵ (Fig. 2) ha indotto a cercare nel territorio le relative evidenze che ne dimostrerebbero l'importanza, oltre che la grandiosità. Queste sono, almeno finora, particolarmente esigue, se relazionate con l'aspettativa indotta dal testo di Cicerone. Eppure, nonostante l'esiguità di reperti riferibili all'età tardo repubblicana e primo imperiale, è oggi abbastanza certo che la dea fu venerata dagli ennesi – e probabilmente nell'hinterland – almeno fino alle soglie del III sec. d.C.

L'iscrizione funeraria⁶ (Fig. 3) del figlio di una sacerdotessa di Cerere è stata ricollocata cronologicamente⁷ a un periodo che va dalla seconda metà del II all'inizio del III sec. d.C. Questo dato consente di far avanzare la cronologia della fine del culto della dea in Sicilia centrale al medesimo periodo in cui essa è ancora destinataria dei riti ufficiali in altre aree dell'isola: accade questo ad *Halaesa*, dalla cui *agorà* proviene una scultura datata tra il 180 e il 190 d.C. e sulla cui base è iscritta la dedica alla divinità, ormai nella sua *interpretatio* romana.

Anche il dato numismatico restituisce l'importanza di *Ceres* nella città durante il II sec. d.C.: al periodo della prima rivolta servile risale una coniazione di Euno (Fig. 4), capo dei rivoltosi, realizzata in bronzo e sulla quale campeggia al D/ la testa velata di Cerere e al R/ la legenda ANTIOX[OY] BACI[ΛΕΩΣ] ed una spiga di grano⁸. Dunque, anche in un eccezionale periodo come questo, la zecca di Enna mantenne un rapporto stabile con il culto più importante della città il quale divenne, in questo modo, un fondamentale strumento politico e di propaganda che Euno seppe sfruttare a suo vantaggio.

Sebbene il caso di Enna sia emblematico per l'intera Sicilia centrale⁹, la coroplastica¹⁰ (Figg. 5-6) e la monetazione¹¹ centuripine ritraenti la dea e i diversi santuari a lei votati a Morgantina¹² (Figg. 7-8), mostrano come in altri centri dell'area il suo culto sia ancora ben attestato fino alle soglie dell'età imperiale. Dev'essere, tuttavia, considerato come qui il dato risulti condizionato, nel primo caso dalla totale urbanizzazione della città di Centuripe che abbia spesso compromesso l'antica stratigrafia, nel secondo caso come l'abbandono dell'abitato morgete nel I sec. d.C. non abbia consentito l'eventuale prosecuzione del culto.

⁴ Cic. *Verr.* II, 4, 106-113.

⁵ Il santuario è probabilmente da identificare con i resti di un'area sacra rupestre, a lunga continuità di vita, situata presso la Valletta di Santa Ninfa a Enna VALBRUZZI (2014).

⁶ AE 1951.0180. Sul ritrovamento cf. BERNABÒ BREA (1947, 31-32), per gli studi più recenti sul reperto invece cf. GIANNITRAPANI – NICOLETTI – VALBRUZZI (2019-2020). L'epigrafe, proveniente dalla località Porto Salvo a Enna e di cui resta la porzione sinistra, è posta su una lastra di marmo la cui modanatura riproduce una *tabula ansata* e reca la seguente iscrizione latina: «M[arco] · T+[---] / IVLIO [---] / TETTIA · L [---] / SACERD[os] / CERERIS [---] / MATER · I [---]».

⁷ La revisione della datazione – che BERNABÒ BREA (1947) collocava nell'età giulio-claudia – è stata realizzata nella sopracitata tesi di laurea magistrale (v. nota *), a seguito dell'analisi autoptica e paleografica del pezzo, le quali si sono basate sullo studio di CAGNAT (1898, 11-22) e cui è stato indispensabile anche il supporto del Prof. Alfredo Buonopane.

⁸ MANGANARO (1965, 187) e DE AGOSTINO (1939, 84-85).

⁹ Non va, infatti, dimenticata l'accezione panellenica che il suo santuario demetriaco possedeva (v. nota 2).

¹⁰ LIBERTINI (1926, 93-101); PATANÈ (1992, 75); PATANÈ (2008).

¹¹ CALCIATI (1987, 175-176); PATANÈ (2002, 129).

¹² Per il santuario in località San Francesco Bisconti RAFFIOTTA (2007); GRECO (2009a); GRECO (2009b); BONANNO (2012); GRECO (2015); GRECO – RAFFIOTTA (2020). Per il santuario delle divinità ctonie nell'*agorà* e le altre aree di culto attribuite a Demetra BELL (2015).

Ancora nell'entroterra siciliano, ulteriori dati di recente acquisizione¹³ hanno indotto a ipotizzare il culto di Demetra/Cerere presso il sacello a *oikos* bipartito, rinvenuto a Sofiana¹⁴ (Fig. 9). La sua frequentazione – senza soluzione di continuità – è stata posta tra la seconda metà del I sec. a.C. e la metà del II sec. d.C. ma l'indagine archeologica è ancora in corso di svolgimento. Tale tipologia di struttura sacra è frequente nell'isola durante l'epoca arcaica, il che la rende un'eccezione dato il periodo a cui risale la sua fase di vita e soprattutto di abbandono. L'identificazione di un rituale, probabilmente di tipologia ctonia, proviene dalla presenza di alcune strutture collocate nella cella: tra queste figurano due vaschette seminterrate con tracce di combustione in una di esse, resti di offerte di libagioni nell'altra¹⁵ e un probabile altarino in pietre e laterizi frammentati, intonato all'esterno¹⁶. Non sono stati rintracciati, almeno per il momento, elementi che consentano il riconoscimento della divinità che qui venne venerata¹⁷. Ciononostante, l'evidente carattere ctonio del contesto, unito alla cospicua presenza di lucerne – che rimandano ai rituali notturni –, rendono verosimile l'ipotesi del culto della dea delle messi. Quest'ultimo, che qui giunge, come nei suddetti contesti, fino alla prima metà del II sec. d.C., avrebbe dunque oltrepassato i confini di quella sua decadenza che si registra nei centri della costa siciliana (come Gela e Licata) a partire dall'età tardo-classica ed ellenistica e giunse, quindi, fino all'età imperiale¹⁸. Sofiana potrebbe, dunque, ben inserirsi in quel panorama che vede le realtà della Sicilia centrale – con Morgantina, Enna e forse Centuripe – come sedi del prolungamento del culto della dea che confluì, poi, in quello romano di Cerere, con l'avvento dell'influenza romana in questi contesti.

L'ellenizzazione di Cerere e la diffusione del culto da Roma al Mediterraneo

Le ragioni di questa differenza – emersa dall'analisi dei resti – tra l'entroterra e la costa vanno ricercate sia nel panorama politico dei secoli dell'ellenismo e poi del controllo romano, ma anche nel retaggio sia religioso che culturale della popolazione locale.

Così come per i Greci Demetra¹⁹ svolgeva un ruolo polivalente, anche Cerere per i Romani incarnava una pluralità di significati, i quali possono essere grosso modo accostati a quelli demetriaci. E tuttavia, il passaggio all'*interpretatio* latina della greca dea delle messi, veicolato dall'affermazione di Roma nei territori assoggettati fu tutt'altro che rapido e semplice. Infatti, la romanizzazione di Demetra di cui si discuteva negli studi del Novecento consiste ormai in una visione superata²⁰ e semplicistica della questione. Oggi è accertato che la Cerere romana preesisteva nella cultura indigeno-italica. Inoltre, molti dei caratteri che presentava ancora in età repubblicana, quando i Romani ne fecero la dea della plebe per eccellenza, derivavano proprio da quell'antico tipo culturale. È in un periodo che gli studiosi collocano tra il V e il III sec. a.C. che Cerere assunse gradualmente alcuni elementi peculiari del culto greco²¹ e ciò determinò un processo di ellenizzazione della dea e dei suoi riti, i cui

¹³ VACCARO (2023).

¹⁴ La struttura presenta una forma rettangolare irregolare, è costruita con una tecnica edilizia modesta e si articola in una cella, dotata di copertura, ed un vestibolo privo di copertura. La cella fu impostata su di una preesistenza di età ellenistica.

¹⁵ Entrambe appartengono alla fase giulio-claudia e flavia dell'edificio VACCARO (2023, 201).

¹⁶ *Ibid.*, 203.

¹⁷ Si contano esclusivamente un frammento fittile di piede femminile proveniente dallo strato di I sec. d.C. della cella e alcuni frammenti in corso di studio come un busto acefalo su piedistallo: VACCARO (2023, 202-205).

¹⁸ Lo stesso accade anche a Morgantina, dove il culto della dea si protrasse fino al I sec. a.C.: VACCARO (2023, 205). L'autore ha ipotizzato che il progetto urbanistico relativo alla fondazione augustea del sito di Sofiana possa aver incluso anche la realizzazione di un luogo di culto – il sacello – per la divinità che probabilmente veniva già venerata nella zona – Demetra e forse anche per la figlia Kore.

¹⁹ Sullo studio del culto di Demetra in Sicilia v. PACE (1945) e CIACERI (1911, 1-8, 187-214).

²⁰ CALISTI (2007, 245).

²¹ *Ibid.*

motivi vanno ricercati sia nei contatti che Roma ebbe con il mondo ellenico ma anche nella sua apertura verso le altre culture. I Romani credevano nella provenienza greca della dea e per questo è complesso rintracciare la di lei caratterizzazione romana, priva degli influssi esterni. Come ha sostenuto Mastrocinque, nel momento in cui a Roma venne costruito il tempio di Cerere, la dea – così come gli altri due componenti della triade – era già ellenizzata, al punto che «Cerere poteva rappresentare Demetra per i romani»²².

Per quanto, invece, concerne la diffusione del culto di Cerere nel Mediterraneo, è probabile che il suo successo risieda nella componente misterica del rituale, ma anche nel fascino della sua tradizione mitica, permeata di sentimenti umani²³. Come evidenziato da Mastrocinque, la differenza tra *Demeter* e *Ceres* risiede nell'istituto, sconosciuto ai Greci, della *patria potestas*²⁴. Da questo deriverebbe un'associazione tra il modello familiare e quello devozionale che a Roma si concretizzava nel rapporto padre-figlia, in Grecia in quello madre-figlia. Non è un caso che le donne romane, nel passaggio dalla famiglia paterna a quella del marito – con il cambiamento del titolare della *patria potestas* –, si recassero al tempio della dea del matrimonio, Cerere, ad accendere le fiaccole nuziali. Il matrimonio greco, invece, non prevedeva un simile rituale ma l'offerta di votivi e sacrifici ad Ade e Persefone e, inoltre, vi era un riferimento a *Demeter Thesmophoros*.

Roma non determinò, dunque, sulla Sicilia una mera sostituzione del culto di Demetra con quello di Cerere; dunque, l'avvicendamento delle due dee nella religiosità dell'isola risulta un fenomeno abbastanza visibile – come dimostrato dalle testimonianze di cui si è trattato. È probabile che, ottenuta una loro specifica caratterizzazione, i riti romani assunsero un prestigio tale da essere praticati in maniera speculare a come avveniva a Roma. È, pertanto, verosimile parlare, più che di una trasformazione del culto, di un processo di imitazione dei culti della religione romana, pur mantenendo questi gli elementi della tradizione greca, di cui nel tempo si erano oltretutto fatti carico²⁵. Quando gli dèi di Roma arrivarono in Sicilia, non solo non costituirono una novità assoluta, ma rappresentarono anche un ottimo strumento di identificazione per la popolazione che vi riconobbe i propri stessi numi²⁶. È quindi ipotizzabile che il processo di riconoscimento sia stato sfruttato da Roma quale strumento di affermazione del proprio potere, pur mancando un effettivo obbligo a praticare i culti romani²⁷.

Ipotesi di continuità tra i culti pagano e cristiano

Sebbene il dato archeologico in Sicilia dimostri una crisi generale di questo culto (con qualche eccezione) a partire dal III sec. a.C., non sempre l'interpretazione dei dati emersi dai vari contesti risulta semplice. Un'ipotesi potrebbe essere quella che vede l'esaurirsi delle forme tradizionali di devozione, di cui è un esempio il venir meno dell'uso di offrire statuette fittili in forma di *ex-voto* nei santuari. Si tratta, però, di interpretazioni che non risolvono del tutto il problema dell'inconciliabilità tra dato materiale e fonte scritta. E in questa “crepa” si sono inserite, nel tempo, quelle teorie che vedono in Maria una novella Demetra, una figura divina che si evolve nel tempo, si adatta alla novità

²² MASTROCINQUE (1988, 265). Ben presto però, l'origine indigena della dea venne del tutto dimenticata. Per un approfondimento sul culto della dea romana e la sua evoluzione nel tempo cf. LE BONNIEC (1958).

²³ CALISITI (2007, 248).

²⁴ MASTROCINQUE (2014, 178).

²⁵ Bisogna però ricordare che quando i Romani accettavano un culto “straniero” nella loro religione ufficiale, erano soliti modificarne alcuni aspetti e cerimonie, dal momento che essi avevano bisogno di adattarlo alle loro esigenze sociali e al contesto del *pantheon* romano.

²⁶ MANNI (1963, 241).

²⁷ Soltanto i cittadini romani erano tenuti a praticare i culti di Roma. A tutti gli altri abitanti dell'impero Roma non impose mai la sua religione, almeno fino a che più o meno tutti divennero cittadini romani con la *Constitutio Antoniniana* nel 212 d.C.

del cristianesimo ma conserva in sé gli aspetti legati alla maternità, all'universo femminile, alla fertilità. Caso emblematico è sicuramente quello di Bitalemi²⁸ in cui la Madonna di Bethlem sembra prendere il posto – nello spazio fisico come nella devozione dei fedeli – di Demetra *Thesmophoros*. Oggi non sono molte le teorie che smentiscono tali ipotesi di continuità, fatta eccezione per quella di Panvini²⁹, secondo cui soltanto da un punto di vista topografico si può sostenere che vi sia stata un'ininterrotta forma di devozione verso una divinità femminile a Bitalemi, prima pagana, poi cristiana. Nessun aspetto del culto greco – e poi romano – è infatti sopravvissuto in Sicilia nei successivi riti cristiani, prova che dimostrerebbe, qualora accertata, un'effettiva continuità. Il dato archeologico sembrerebbe aver restituito l'evidenza della cessazione del culto. Per sostenere le ipotesi di continuità, sarebbe infatti necessaria quantomeno una qualche forma concreta, archeologica, di prosecuzione dello stesso³⁰.

Conclusioni

Come già accennato, dai dati analizzati quello che emerge è una sostanziale differenza – dal punto di vista archeologico – della fenomenologia culturale demetriaca, nel territorio preso in esame, tra i siti della costa meridionale siciliana e quelli dell'entroterra (Fig. 1). Nel primo caso, l'endemica interruzione del culto che si registra nell'area, attraverso l'abbandono dei santuari di Gela e Licata, sembrerebbe strettamente connessa agli sconvolgimenti politici che ebbero luogo a partire dalla fine del V sec. a.C. Dalla metà del IV sec. a.C., si registra poi un'espansione del culto di Demetra (e Kore), soprattutto in Sicilia orientale, grazie alla spinta rinnovatrice timoleontea. Il culto, pur continuando sostanzialmente a essere espresso con le medesime modalità dell'epoca classica, si avvia già in questo momento verso nuove forme che andranno a sostituire quelle più antiche³¹. La devozione diventa più intima e domestica, tanto che, alla fine del III sec. a.C., si attestano dei piccoli santuari all'interno degli impianti residenziali urbani. Una trasformazione dell'espressione culturale in tal senso risulta, però, estremamente complessa da intercettare sul piano dei dati materiali. È verosimile che questo sia accaduto in Sicilia meridionale e, inoltre, non va dimenticato che al III sec. a.C. risale la fine della produzione delle statuette con porcellino e fiaccola. Queste verranno sostituite da quelle primellenistiche le quali saranno, tuttavia, prive di quegli elementi caratterizzanti che avevano consentito in passato un nesso con i culti di Demetra o Kore, dunque adesso non sempre espressamente loro riconducibili³². Resta, pertanto, l'ipotesi – da verificare – che il culto sia sopravvissuto nell'ambiente domestico e abbia lasciato solo labili tracce, oppure sia sopravvissuto in santuari i quali, però, all'apparenza sembrano potersi connettere a divinità non più riconoscibili dai rinvenimenti archeologici³³.

Nell'entroterra, i centri di Enna, Centuripe, Morgantina e Sofiana mostrano l'attardarsi del culto di Demetra/Cerere almeno fino al III sec. d.C., come dimostrato dal caso emblematico dell'epigrafe che cita una sacerdotessa di *Henna* (Fig. 3). Seppure, dunque, manchino a oggi delle strutture specifiche riferibili a tale culto per l'epoca ellenistico-romana (ricordiamo che per Sofiana si

²⁸ Orlandini fu uno dei principali sostenitori della continuità del culto, basando la sua ipotesi sulle varie tradizioni che sembrerebbero essersi conservate fino all'epoca contemporanea, v. ORLANDINI (1966, 57).

²⁹ PANVINI (2009, 76).

³⁰ Neanche le affinità di tipo toponomastico, v. VALBRUZZI (2019-2020, 263), e relative al calendario delle festività religiose, v. PACE (1945, 469), sembrano bastare da sole come prove del confluire della "personalità divina" di Demetra/Cerere in quella di Maria, attraverso i secoli.

³¹ HINZ (1998, 229).

³² *Ibid.*, 230. Secondo l'autrice, la prova della continuità del culto nei santuari in questa fase è rappresentata da oggetti impiegati nei riti come lucerne e ceramica da mensa, poiché a venir meno sono anche altri elementi come i seppellimenti rituali di votivi e resti di pasto e l'impiego di strutture fisse, sostituite per esempio dagli altarini mobili.

³³ *Ibid.*, 232.

attendono ulteriori sviluppi dagli studi ancora in corso), si può ritenere verosimilmente che quella dissonanza tra dato materiale e fonti letterarie non possa essere ritenuta attendibile *in toto*, almeno per quanto concerne la Sicilia centrale³⁴. Ciononostante, è probabile che, con l'affacciarsi di Roma sullo scenario siciliano – sia politico che sociale –, il culto ne abbia subito l'influenza. Pur nell'assenza di un effettivo obbligo a venerare le loro divinità e celebrarne i riti, i Romani, con la loro religione (intrisa di elementi greci), dovettero esercitare un certo fascino nei confronti delle popolazioni soggette a conquista, a tal punto da lasciarne evidente traccia: *Demeter Hennaia* divenne *Ceres antiquissima* nelle fonti letterarie, nella monetazione e nelle epigrafi, sebbene non sappiamo ancora in che grado la “traduzione” linguistica e figurativa si sia concretamente accompagnata a quella fattuale del suo culto.

Rita Vassallo
Università di Ferrara
e-mail: rita.vassallo@edu.unife.it

BIBLIOGRAFIA e ABBREVIAZIONI

ARCHCL
Archeologia Classica.

BELL 2015
M. Bell, *Gli dei dell'agorà*, in L. Maniscalco (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo, 68-81.

BERNABÒ BREA 1947
L. Bernabò Brea, *XXXVIII Enna. Iscrizione ricordante una sacerdotessa di Cerere*, NSc.

BONANNO 2012
C. Bonanno, *Il Parco archeologico di Morgantina*, in C. Bonanno – F. Valbruzzi (a cura di), *Mito e Archeologia degli Erei - Museo Diffuso Ennese - Itinerari Archeologici*, Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, Dipartimento dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, Palermo, 51-54.

BSC
Bollettino Storico Catanese.

CAGNAT 1898
R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, Paris, 1898.

CALCIATI 1987
R. Calciati, *Corpus Nummorum siculorum: la monetazione di bronzo*, III.

³⁴ Anche nella zona orientale dell'isola, sono diverse le evidenze di prosecuzione del culto di *Ceres* fino all'epoca tardoromana, v. MANGANARO (1965, 186-187) per il caso di *Catina*.

CALISTI 2007

F. Calisti, *Cerere: la Demetra romana? Storia di una sovrapposizione imperfetta*, in SMSR, ns 31.

CIACERI 1911

E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania.

CRONA

Cronache di Archeologia

DE AGOSTINO 1939

A. De Agostino, *Le monete di Henna*, in BSC, IV, ASSO, 1939, 73-86.

GIANNITRAPANI – NICOLETTI – VALBRUZZI 2020

E. Giannitrapani, R. Nicoletti, F. Valbruzzi, *Nuovi dati provenienti dalle indagini archeologiche presso la Rocca di Cerere a Enna: crisi e trasformazione delle strutture urbane in età tardoantica e altomedievale*, in L. Arcifa – M. Sgarlata (a cura di), *From Polis to Madina, La trasformazione delle città siciliane tra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Bari, 173-191.

GRECO 2009a

C. Greco, *Morgantina. Due santuari delle divinità ctonie in contrada San Francesco Bisconti*, in R. Panvini – L. Sole (a cura di), *La Sicilia in età arcaica. Dalle apoikiai al 480 a.C.*, Atti del convegno internazionale, Caltanissetta, Museo Archeologico, 27-29 marzo 2008), Caltanissetta, 129-131.

GRECO 2009b

C. Greco, *Il thesmophorion in Contrada S. Francesco Bisconti a Morgantina*, in R. Panvini, L. Sole (a cura di), *La Sicilia in età arcaica*, cit., 403-415.

GRECO 2015

C. Greco, *Scavi nel santuario tesmoforico di San Francesco Bisconti a Morgantina. Topografia e ritualità*, in L. Maniscalco (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo, 32-43.

GRECO – RAFFIOTTA 2020

C. Greco – S. Raffiotta, *Demetra a Morgantina: topografia e culti nel Thesmophorion di San Francesco Bisconti. Architettura, ex voto e pratiche rituali*, in L. Grasso – F. Caruso – R. Gigli Patanè (a cura di), *Sikelika Hiera. Approcci multidisciplinari allo studio del sacro nella Sicilia greca, Atti del Convegno di Studi* (Catania, 11-12 Giugno 2010), Catania, 1-20.

HINZ 1998

V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden.

LE BONNIEC 1958.

H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Parigi.

LIBERTINI 1926

G. Libertini, *Centuripe*, Catania.

MANGANARO 1965

G. Manganaro, *Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote I, Per il culto di Damater in Sicilia*, in ArchCl, XVII, 1, 184-189.

MANNI 1963

E. Manni, *Sicilia pagana*, Palermo.

MASTROCINQUE 1988

A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto: Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Dipartimento di Storia della Civiltà Europea dell'Università di Trento. Pubblicazioni di Storia Antica, La Reclame, Trento.

MASTROCINQUE 2014

A. Mastrocinque, *Bona dea and the Cults of Roman Women*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd 49. Stuttgart.

NSC

Notizie degli scavi di antichità.

ORLANDINI 1966

P. Orlandini, *Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela*, «Kokalos» 12, 8-35.

ORSI 1931

P. Orsi, *Studi preliminari sulla topografia dell'antica Henna*, in NSc.

PACE 1945

A. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, I-III, Genova-Roma-Napoli-Città di Castello.

PANVINI 2009

R. Panvini, *Hera e Demetra a Gela. La continuità del culto*, in T. India (a cura di), *La donna e il sacro: dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Atti del convegno internazionale (Palermo, 12-14 novembre 2009), Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 67-86.

PATANÈ 1992

R. Patanè, *Timoleonte a Centuripe e ad Agira*, «Giornale di Archeologia», 31, 67-82.

PATANÈ 2002

R. Patanè, *Centuripe in età ellenistica: i rapporti con Roma*, in G. Rizza (a cura di) *Scavi e ricerche a Centuripe - Studi e materiali di archeologia mediterranea*, 1, Catania, 127-157.

PATANÈ 2008

R. Patanè, *Demetra a Centuripe*, in A.C. Di Stefano (a cura di), *Demetra: la divinità, i santuari, il culto, la leggenda*; atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Pisa, 255-260.

RAFFIOTTA 2007

S. Raffiotta, *Terrecotte figurate dal santuario di San France-sco Bisconti a Morgantina*, Assoro, 21-28.

SMSR

Studi e materiali di storia delle religioni.

VACCARO 2023

E. Vaccaro, *Sofiana (Mazzarino, Cl): riflessione preliminare su un sacello di età romana*, in S. Bruni – L. Fiorini (a cura di), *Alla memoria di Francesco La Torre*, Edizioni ETS, Pisa, 199-206.

VALBRUZZI 2014

F. Valbruzzi, *Contributo all'archeologia dell'antica Henna e del territorio degli Erei*, in E. De Miro (a cura di), *Sicilia Antiqua, An international journal of Archaeology*, XI, Κατά κορυφήν φάος – *Studi in onore di Graziella Fiorentini*, II, Pisa-Roma, 501-514.

VALBRUZZI 2019-2020

F. Valbruzzi, *L'attività del Soprintendente Paolo Orsi e l'archeologia urbana a Enna tra memorie classiche e testimonianze tardoantiche e medievale*, «Archivio storico della Sicilia centro meridionale» VI-VII, 11-12, 245-286.

IMMAGINI

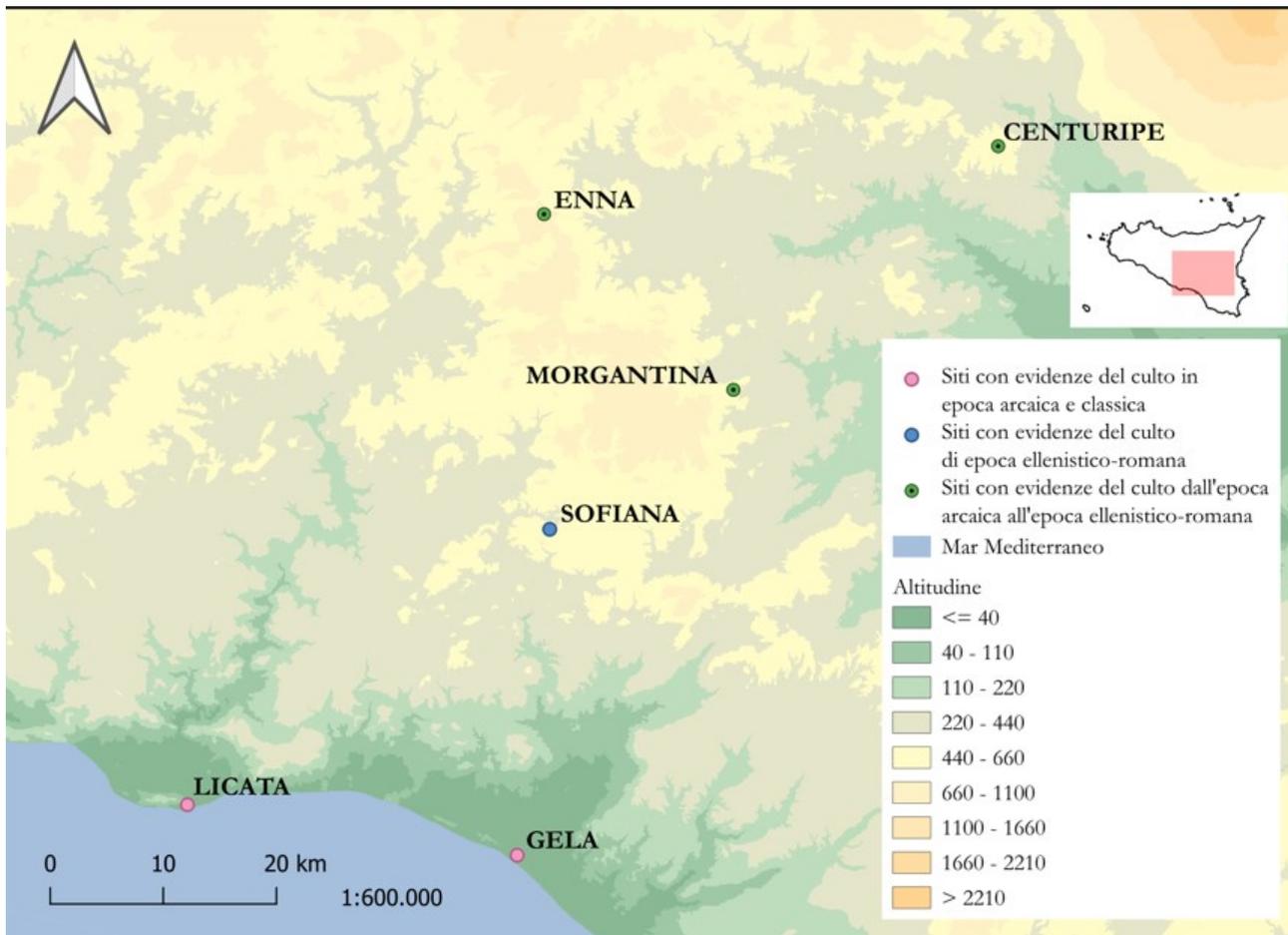


Figura 1: Carta di distribuzione dei siti con evidenze del culto di Demetra/Cerere in Sicilia centro-meridionale con classificazione cronologica (elaborazione GIS su base IGM Serie 1:25.000 DBSN).



Figura 2: Parete con edicole votive; Enna, valletta di Santa Ninfa; da VALBRUZZI (2019-2020).



Figura 3: Epigrafe funeraria del figlio di una sacerdotessa di Cerere; Enna, località Porto Salvo, II sec. d.C. - prima metà del III sec. d.C., marmo locale. Enna, Museo archeologico regionale, "Palazzo Varisano".



*Figura 4: Emissione del periodo delle rivolte servili, bronzo; Enna, 136-132 a.C.
British Museum, catalogo digitale.*



*Figura 5: Testa di Demetra con kalathos; Centuripe, ultimo quarto del IV sec. a.C.; argilla.
Siracusa, Museo Archeologico regionale "Paolo Orsi"; da PATANÈ (1992).*



Figura: 6 Statuetta fittile con fiaccola e porcellino (Demetra); Centuripe, parco Agliastrello, tarda età repubblicana, argilla. Centuripe, Museo archeologico regionale.

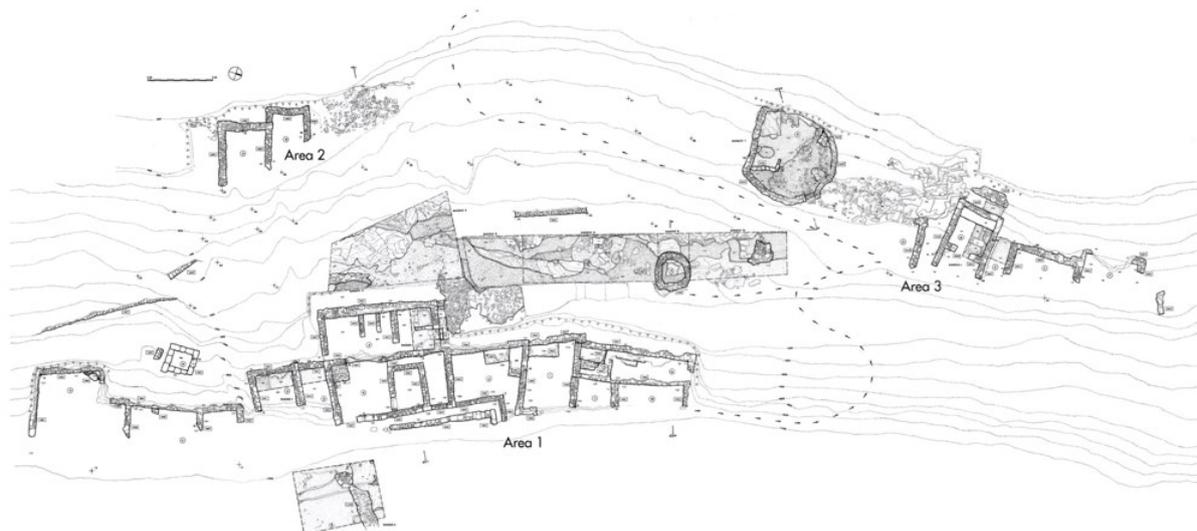


Figura 7: Planimetria del santuario di San Francesco Bisconti, Morgantina; da RAFFIOTTA (2007).

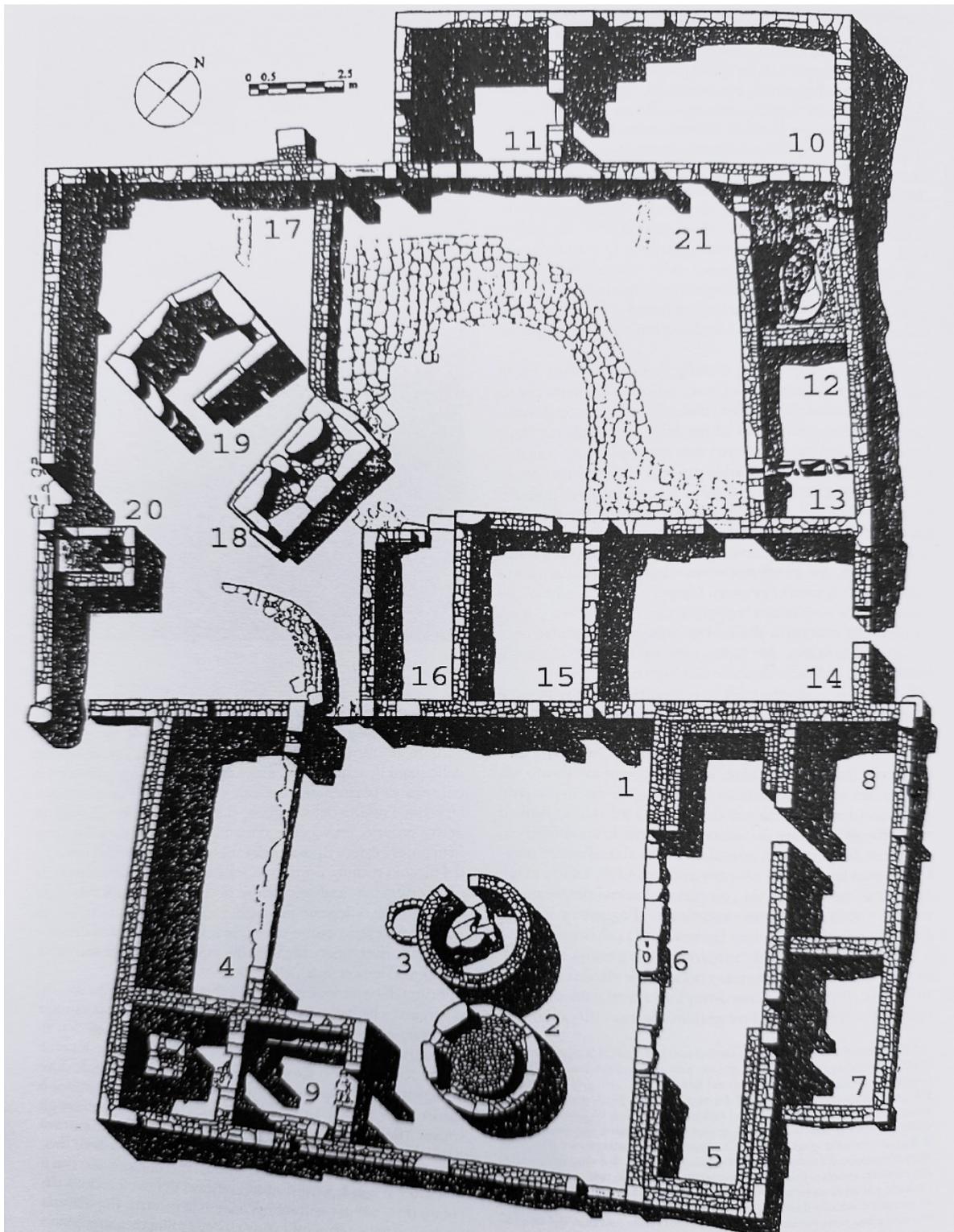


Figura 8: Rilievo del santuario centrale di Demetra e Kore, Morgantina; 1. cortile Sud - 2. altare - 3. recinto con altare bothros - 4. esedra Ovest - 5. esedra Est - 6. piccolo bothros - 7 e 8. stanze per sacerdoti (?) - 9. naiskos - 10 e 11. stanze pluriuso - 12. fornace - 13. stanza pluriuso - 14 magazzino - 15 e 16 stanze pluriuso - 17. cortile Nord-Ovest - 18. altare - 19. piccolo recinto che racchiude cassetta votiva - 20. piccola fontana - 21. cortile Nord-Est; da SPOSITO (2008).

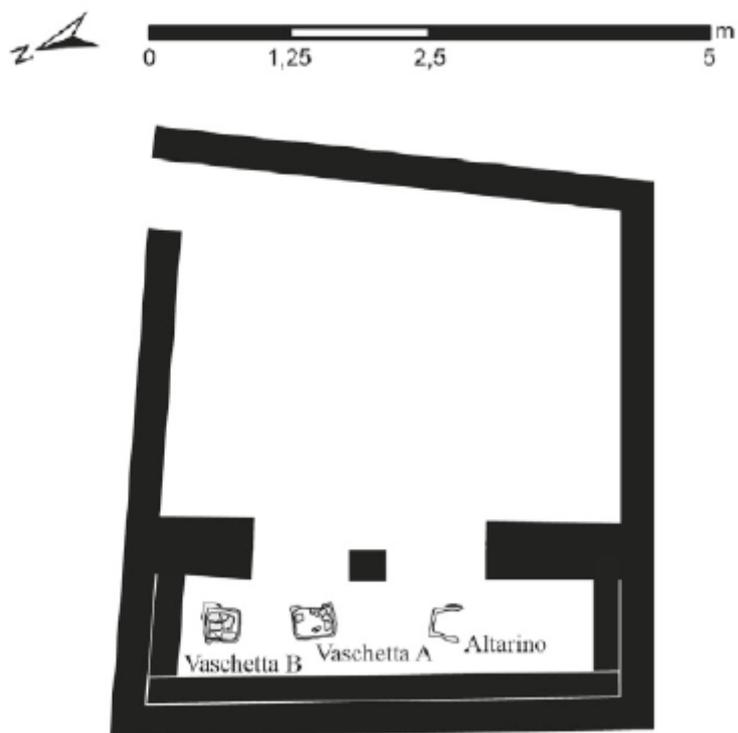


Figura 9: Planimetria schematica del sacello di Sofiana, fase di tarda età giulio-claudia ed età flavia; da VACCARO (2023).

EMILIA CIATTI – FRANCESCA ACQUI

***Tipologie monetali di età tetrarchica:
catalogazione e analisi di un nucleo di monete della collezione numismatica dei Musei di
Arte Antica di Ferrara****

Abstract

This paper reports the results of the analysis, cataloging and study of 62 coins belonging to the Numismatic Collection of the Museums of Ancient Art of Ferrara, which can be chronologically classified between 284 AD and 306-308 AD. Besides reporting the results of the direct analysis of the coins studied, distributed by issuing authority, denomination, mints, types and chronology of issuance, the main typologies found in the sample were examined in depth, as they are a direct testimony of the self-representation of political power in the tetrarchic age. In particular, among the most recurrent typological elements, we observe Jupiter and Hercules, accompanied by legends such as IOVI CONSERVAT AVGG, HERCVLI CONSERVAT, that represent the participation in the divine nature of the tetrarchs, as well as the type of the GENIVS POPVLI ROMANI of which we trace the use and meaning in imperial Roman coinage.

Keywords: Roman Numismatics; Museum collection; Ferrara; First Tetrarchy; Coin Types.

Premessa

Il presente lavoro è il primo di una serie che intende richiamare l'attenzione sulla collezione numismatica dei Musei di Arte Antica di Ferrara nonché uno dei primi risultati delle operazioni di riorganizzazione e sistemazione della collezione iniziate nel corso del 2018. In questo anno infatti, l'avviamento del cantiere post-sisma di Palazzo Schifanoia ha determinato la necessità di trasferire in altra sede l'intero patrimonio numismatico permettendo così di avviare un generale riordino delle sezioni e la riattivazione della catalogazione sistematica della collezione. Tra le tante, si è scelto di affrontare anche la sezione romana che, seppur oggetto di un importante lavoro condotto alla fine degli anni Settanta¹, risultava piuttosto trascurata a fronte di un importante quantitativo di beni comprendenti emissioni repubblicane, con un'ampia campionatura di denari in argento, ed emissioni alto, medio e basso imperiali. Tra quest'ultime un gruppo piuttosto omogeneo è composto da coniazioni di età tetrarchica, costantiniana e post-costantiniana la cui catalogazione e analisi è stata, in parte, oggetto di una tesi di laurea brillantemente discussa da Emilia Ciatti e di cui verranno riportati, di seguito, i risultati.

La Collezione numismatica dei Musei di Arte Antica di Ferrara: brevi note sulla collezione

* Questo articolo rappresenta un estratto della tesi di laurea triennale *Catalogazione e analisi di un nucleo di monete di età tetrarchica della collezione numismatica dei Musei di Arte Antica di Ferrara*, discussa nell'anno accademico 2022-2023, nel dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Ferrara, relatrice prof.ssa Rachele Dubbini e correlatrice dott.ssa Francesca Acqui, che ringrazio per l'importante supporto nella ricerca. Le figure 1-6 sono riprodotte su concessione dei Musei di Arte Antica del Comune di Ferrara.

¹ Approfondimenti relativi a questo primo riordino della collezione si trovano in: COCCHI ERCOLANI (1978); GULINELLI (2017).

La nascita della collezione numismatica dei Musei di Arte Antica di Ferrara è legata alla formale istituzione del primo museo pubblico della città nel 1758². A questa data e, più precisamente, al 23 gennaio, risale infatti l'atto notarile³ con cui Don Vincenzo Bellini erudito di grande fama nonché uno dei padri fondatori della numismatica moderna⁴ concesse la sua importante collezione di monete a favore dell'Università. Il documento elenca in modo sufficientemente dettagliato i beni oggetto di vendita, per un totale di 5255 tra monete, medaglie e sigilli nonché un nucleo di oltre cento libri di interesse antiquario e numismatico che, ancora oggi, costituiscono una parte fondamentale del patrimonio di libri antichi dei Musei di Arte Antica. Questo nucleo originario era composto da monete di età greca, romana e delle zecche italiane, mostrando così, sin dalle origini, una strutturazione di concezione moderna del Gabinetto numismatico che, costituito anche da oltre 200 medaglie, dimostrava una visione della numismatica come vera e propria disciplina autonoma. L'acquisizione della collezione inoltre rientrava in un più ampio progetto, fortemente voluto in quegli anni dalle magistrature cittadine, che si poneva come obiettivo quello di dotare Ferrara di un luogo pubblico dove raccogliere e custodire le memorie patrie⁵. Il Museo era stato inoltre pensato nell'ambito dell'Università e collocato all'interno di Palazzo Paradiso che, già a partire dal 1732 con la costituzione del Teatro anatomico, ospitava diverse strutture connesse agli insegnamenti universitari⁶. Il progetto museale voluto dalle autorità civiche ferraresi aveva inoltre una chiara matrice illuminista, volta alla creazione di un museo concepito sia come luogo di conservazione della memoria collettiva sia come sede di informazione storica (GULINELLI 2004, 127).

In quest'ottica dunque l'acquisizione della collezione numismatica doveva costituire il primo passo per la formale costituzione di tale istituzione, divenendo punto di riferimento fondamentale nell'ambito del percorso formativo universitario settecentesco.

L'iniziale nucleo belliniano venne ulteriormente incrementato dal prelado stesso fino al giorno della sua morte avvenuta il 27 febbraio 1783, proprio di ritorno da un viaggio a Mantova attraverso il quale si era procurato alcune monete che dovevano terminare la serie dei Gonzaga (GULINELLI 2004, 133). Nel corso del XVIII e XIX secolo tuttavia le donazioni si succedettero numerose accrescendo ulteriormente la collezione. Un forte impulso venne dato da Giuseppe Antonelli, direttore del Museo e della Biblioteca tra il 1825 e il 1844, attraverso un'intensa campagna di acquisizioni culminata con la donazione della sua intera collezione, comprendente soprattutto medaglie rinascimentali⁷. A lui inoltre si deve un'importante operazione di riordino e riclassificazione della collezione e della documentazione numismatica che, integrata con quella effettuata da Bellini, permette di delineare un preciso quadro delle caratteristiche del monetiere alla metà del XIX secolo. L'aumento del numero di beni conservati nel Museo numismatico ne accrebbe anche la notorietà tra studiosi e collezionisti tanto che, in occasione della visita di Pio IX nel luglio del 1857, il Pontefice

² Per approfondire il tema si consulti VARESE (1985); VISSER TRAVAGLI (1985).

³ L'atto, redatto dal notaio Bertelli, è attualmente conservato presso l'Archivio Storico Comunale di Ferrara, catasto HHH: cf. GULINELLI (2004, 127).

⁴ Per un miglior inquadramento della figura di Vincenzo Bellini, con particolare riguardo alla storia del collezionismo ferrarese, si consiglia GULINELLI (2005, 113-129).

⁵ Tale progetto era stato inizialmente promosso dal marchese Ercole Bevilacqua che, a partire dal 1735, si fece promotore della raccolta di numerose epigrafi romane provenienza dal territorio che dovevano costituire, nelle intenzioni del marchese, il primissimo nucleo delle raccolte civiche. Per approfondire la storia del lapidario: VISSER TRAVAGLI (1985, 56-62); GULINELLI (2015).

⁶ Si ricorda in particolare la costituzione dell'Accademia del disegno avvenuta nel 1736, dell'Orto Botanico nel 1742 e infine della Biblioteca nel 1746: VISSER TRAVAGLI (1985, 50-51); GULINELLI (2004, 126).

⁷ Una descrizione delle medaglie donate da Antonelli è rintracciabile nel Catalogo delle monete del pubblico Museo di Ferrara, conservato presso l'Archivio Storico dell'Università di Ferrara, Miscellanea, c. 7-9 del 3 novembre 1894.

fece depositare un prestigioso nucleo di medaglie pontificie come ringraziamento per la splendida accoglienza ricevuta⁸.

Il XIX secolo tuttavia segna anche il definitivo abbandono di quell'iniziale progetto fortemente sostenuto dalla classe politica ferrarese, che vedeva il Museo come elemento indispensabile nella formazione universitaria, in un'ottica di compenetrabilità delle conoscenze, apporto fondamentale per chi doveva ricoprire incarichi pubblici. Il legame tra la collezione numismatica e l'Università si perde così definitivamente nel 1898 quando il Museo civico, con tutte le sue collezioni archeologiche, numismatiche e di arte antica, viene trasferito a Palazzo Schifanoia con una solenne inaugurazione avvenuta il 20 dicembre (VISSER TRAVAGLI 1985, 52).

La serie di acquisizioni e donazioni non si fermarono ma continuarono almeno fino alla seconda guerra mondiale permettendo oggi di avere un patrimonio numismatico di oltre 25.000 oggetti tra monete, medaglie e beni paramonetali, dalle emissioni di zecche greche alla monetazione romana repubblicana e imperiale passando per le coniazioni medievali e rinascimentali fino ad arrivare alla storia recente della Lira e dell'Euro.

Ad oggi, se la generale fisionomia della collezione è chiaramente individuabile, almeno da un punto di vista tipologico, molto meno chiare sono le modalità con cui i singoli oggetti entrano nella collezione nonché i loro contesti territoriali di provenienza.

L'ampia documentazione d'archivio presente non è stata mai del tutto analizzata e i diversi interventi di riordino avvenuti nel corso dei secoli hanno spesso determinato il trasferimento e la movimentazione dei principali nuclei monetali presenti. La mancanza di informazioni relative alla provenienza degli oggetti pone senz'altro numerose limitazioni soprattutto nello studio delle monete greco-romane, poiché la perdita della conoscenza dell'eventuale contesto archeologico di ritrovamento degli esemplari determina la limitazione del potenziale informativo tipico del reperto monetale, espresso completamente solo all'interno di una definita stratigrafia archeologica. Soltanto un'attenta analisi dei diversi fondi d'archivio potrà in futuro fornire delle ulteriori informazioni, purché questa sia accompagnata dal progredire della campagna di catalogazione dell'intera sezione romana che sarà condotta con criteri metodologici ben precisi, già utilizzati in questo elaborato. Ogni moneta è stata infatti analizzata mediante esame diretto, riportandone in apposite schede NU, tutti i dati tecnici e analitici, secondo quanto definito dalla normativa ICCD⁹.

Francesca Acqui

E-mail: f.acqui@comune.fe.it

Risultati

Il materiale numismatico selezionato e analizzato comprende 62 monete (inv. NU 409-470) il cui stato di conservazione risulta essere piuttosto buono. La totale leggibilità degli esemplari è compromessa sugli esemplari NU 410, 429, 430, 432, 439, 448, 453 da tracce di usura sulla superficie e fratture di piccola entità.

⁸ Il 9 aprile 1858 l'arcivescovo Luigi Vannicelli Casoni dichiarava che, durante l'udienza del 22 marzo, il Papa aveva personalmente indicato che il dono del medagliere pontificio fosse destinato alle collezioni civiche. La notizia è riportata in un documento conservato presso l'Archivio Storico dei Musei di Arte Antica di Ferrara.

⁹ Ministero per i beni e le attività culturali, Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione. *Strutturazione dei dati delle schede di catalogo*, Scheda NU - Numismatica, versione 3.00.

L'analisi delle monete ha fornito una cronologia iscrivibile tra il 284 e il 305 d.C., che ricopre quindi interamente i venti anni di governo di Diocleziano (284-305 d.C.) e del collegio tetrarchico composto da due Augusti e due Cesari (293-305 d.C.). Dal nucleo emergono due soli esemplari emessi successivamente al 305 d.C., tra il 306 e il 307 d.C., fatti coniare in nome di Diocleziano (NU 413) e Massimiano (NU 460) dopo l'abdicazione degli Augusti (305 d.C.). Nel gruppo di monete compaiono emissioni associate a ciascun Tetrarca, ma è particolarmente ampio il numero di esemplari emessi dagli Augusti Diocleziano (284-305 d.C.) e Massimiano (286-305 d.C.), che rappresentano rispettivamente il 69,4% e il 24,2% del totale, rispetto a quelli dei Cesari Galerio (293-305 d.C.) e Costanzo (293-305 d.C.), che coprono complessivamente il 6,4% degli esemplari (cf. Tabella 1).

Per quanto riguarda la distribuzione dei nominali riscontrata dall'analisi delle monete, i risultati restituiscono il quadro complesso, e ad oggi ancora ampiamente discusso, del sistema monetario di fine III secolo riformato da Diocleziano tra il 286 e il 301 d.C., che è quindi utile ripercorrere brevemente.

Alla riforma dell'Augusto, attuata per porre rimedio alle continue oscillazioni di valore della moneta in argento, è attribuita l'introduzione di tre nuovi nominali: una nuova moneta d'oro, una d'argento in ottima lega e peso medio di 3 grammi e un nuovo nominale in lega di bronzo di circa 11-10 grammi di peso contraddistinto dal busto laureato dell'imperatore sul dritto. Quest'ultimo nominale, tradizionalmente chiamato dalla storiografia *folles*¹⁰, era accompagnato da sue frazioni in rame di peso nettamente inferiore (meno di 3 grammi) e busto radiato o laureato dell'imperatore. Il nuovo sistema di nominali introdotto dall'Augusto sostituì, a partire dal 294 d.C. circa, le emissioni dell'antoniniano, la moneta in argento introdotta da Caracalla nel 215 d.C. con un titolo pari al 50 % e che aveva subito costanti oscillazioni di valore nel corso del III secolo. All'inizio del regno di Diocleziano, conserva un valore fortemente diminuito al 4-5%, una patina argentata sulla superficie a mascherare la composizione oramai per lo più in rame ed è contraddistinta dalla sigla XXI, XX.I, interpretata come rapporto di valore tra questo nominale e una moneta di puro argento (20:1)¹¹.

Nel campione analizzato i *folles* rappresentano il gruppo più consistente dei nominali (67,7%), di cui il 24,2 % nella forma con busto laureato e peso medio di circa 10 grammi e il 43,6 % nella frazione radiata, seguiti poi dagli antoniniani (29,0 %) e da due argentei dal peso di circa 3 grammi (cfr. Tabella 1)¹².

Dall'analisi degli esemplari sono stati riscontrati 12 luoghi di produzione, a testimonianza dell'ampio apparato di zecche monetali attive in età diocleziana su tutto il territorio dell'Impero, fortemente centralizzato e unificato in quanto tutte le zecche coniavano monete standardizzate nelle tipologie e con legende esclusivamente in latino (ABDY 2012, 588)¹³. Tra questi, nel campione studiato, prevale per numero di emissioni la zecca di Roma (25,8%), seguita poi da quella di Ticinum (14,5%), Alessandria (12,9%), Cizico (9,7%), Cartagine (8,1%), Heraclea (4,8%) Aquileia (4,8%) e

¹⁰ Per quanto riguarda i nomi dei nuovi nominali introdotti dalla riforma di Diocleziano, si sono adottati quelli indicati dai repertori RIC V/II e RIC VI, nonché dalla bibliografia consultata e citata in seguito.

¹¹ I principali aspetti del sistema monetario di età diocleziana e i pesi medi e le caratteristiche dei nuovi nominali introdotti dall'Augusto sono analizzati in: RIC V/II, 205-207; RIC VI, 93-105; ABDY (2012, 584-590); ESTIOT (2012, 547-550); SUTHERLAND (1956, 176). Un'efficace sintesi della perdita di valore degli antoniniani nel corso del III secolo si può trovare in BARELLO (2006, 201-203) e in ESTIOT (2012, 545-548).

¹² I pesi medi degli esemplari studiati sono tendenzialmente in linea con quelli medi descritti dalla letteratura. Particolarmente interessante è però un *folles* con busto laureato dell'imperatore, emesso tra il 306 e il 307 d.C. dalla zecca di Aquileia (NU 458), che si attesta a 6,22 g e potrebbe quindi collocarsi nella prima fase di diminuzione significativa del peso del nominale (RIC VI, 100).

¹³ Riguardo al forte impulso uniformatore di Diocleziano nella produzione monetale è interessante notare il caso della zecca di Alessandria, che dalla conquista di Ottaviano dell'Egitto coniava serie greche, ma che fu riorganizzata nel 294 d.C. dall'Augusto, per la sola produzione di monetazione latina (RIC VI, 6).

dalle zecche di Siscia, Lugdunum, Treviri e Thessalonica, ciascuna di esse rappresentata da singoli esemplari (cfr. grafico 1)¹⁴.

Infine, nelle monete studiate si riscontra un'ampia varietà tipologica dei rovesci che comprende 17 diversi tipi, tra i quali prevalgono in numero di esemplari le tipologie *Concordia militum* (29,0%), *Iuppiter Conservator Augustorum* (19,4%), *Vota suscepta* (11,3%) e *Genius Populi Romani* (8,1%), seguiti dai tipi *Felix Carthago* e *Iuppiter et Hercules conservatores* (4,8 % ciascuna) e *Hercules conservator* e *Sacra moneta* (3,2 % ciascuna). Conclude la serie un folto gruppo di tipologie ciascuna di esse raffigurata su un'unica moneta (14,5 % del totale), sintetizzate per facilità di lettura all'interno del grafico in appendice (cfr. grafico 2).

Analisi tipologica: i motivi dell'autorappresentazione tetrarchica

Il materiale numismatico preso in esame si presta ad una stimolante analisi delle tipologie riscontrate, poiché pressoché tutti i principali tipi monetali adottati sia sugli antoniniani che sui *folles* dioclezianeî sono esemplificati negli esemplari del campione studiato e risultano particolarmente apprezzabili per lo stato di conservazione delle monete. È necessario però costantemente valutare la limitatezza numerica del campione che è tale da non poter considerare questa disamina come una rappresentazione totale ed esauriente della monetazione tetrarchica. Nonostante questo, l'analisi degli elementi iconografici monetali, accompagnata da continui confronti con studi più ampi sulla monetazione del periodo, rimane anche in questo contesto una prospettiva ricchissima per esprimere i numerosi significati di cui le testimonianze numismatiche di collezioni museali sono portatrici. In questo contributo, l'analisi tipologica sarà punto di partenza per comprendere e ricostruire la comunicazione ufficiale che avveniva tra l'autorità imperiale, che deteneva il controllo sulle emissioni monetali e sugli elementi iconografici della moneta, e il suo pubblico, che utilizzava correntemente l'oggetto monetale ed era destinatario dei messaggi politici e simbolici che esso trasmetteva¹⁵.

Tra gli elementi tipologici più ricorrenti nella monetazione tetrarchica si hanno le divinità di Giove ed Ercole, accompagnate da legende quali IOVI CONSERVAT AVGG, HERCVLI CONSERVAT e IOVI ET HERCVLI CONSERVAT AVGG (cf. Figg. 1, 2 e 3). Se la presenza di queste due divinità connotate come protettrici dell'Augusto è tutt'altro che rara nella monetazione romana di III secolo, specifica è la predominanza di queste tipologie nel quadro complessivo della monetazione tetrarchica. Non è possibile interpretare questa ricorrenza senza considerare il ruolo centrale che queste divinità avevano nel linguaggio politico degli Augusti, i quali già tra 285 e 286 d.C., contestualmente all'associazione al governo imperiale di Massimiano prima come *Caesar* e subito dopo con il titolo di *Augustus*, avevano assunto i soprannomi *Iovius* e *Herculius*, rispettivamente figlio o discendente di Giove e di Ercole, indicando con questi una linea diretta tra le divinità e gli imperatori (KOLB 1988, 25; MAROTTA 2010, 177).

Frank Kolb sottolinea come l'associazione di Diocleziano e Massimiano a Giove ed Ercole esprimeva il vero e proprio «fondamento ideologico della tetrarchia» (KOLB 1988, 23) e rappresentava una «concezione nuova ed originale riguardo alla partecipazione dei sovrani all'essenza divina» (KOLB 1988, 25). Gli Augusti godevano infatti, in questa costruzione religiosa e

¹⁴ Tra le zecche aperte dagli Augusti tra il 294 e il 298 d.C., tra cui rientrano quelle di Aquileia, Londra, Thessalonica e Nicomedia, particolare è il caso di Cartagine, una zecca appositamente aperta tra 296 e 297 d.C. a seguito delle campagne militari di Massimiano in Mauretania (296-298 d.C.) contro i Quinquecentani. Per questa origine la zecca utilizzò tipi e legende speciali che celebravano le azioni militari degli Augusti in Africa Settentrionale e la pace ritrovata, quali SALVIS AVGG ET CAESS FEL KART, CONSERVATOR AFRICAE SVAE, FELIX ADVENT AVGG NN: RIC VI, 110; SUTHERLAND (1956, 177).

¹⁵ Due interessanti riflessioni sulle funzioni comunicative delle iconografie monetali in età imperiale si trovano in CARLÀ (2013, 557-558) e in CHEUNG (1998).

ideologica delle figure imperiali, non solo della protezione delle divinità su di essi, che già era stata espressa da imperatori precedenti a Diocleziano tra i quali i predecessori Probo (276-282 d.C.) e Carino (283-285 d.C.) (cf. RIC V/II Probo, 172, 173, 384-391; Carino, 314), ma da essi facevano anche derivare la propria autorità ed esprimevano una loro «partecipazione alla natura divina e alle *virtues*» (KOLB 1988, 25) di Giove ed Ercole (NERI 2013, 661). Una dimostrazione di questa qualità specifica del rapporto tra le due divinità e gli imperatori si può trovare nei panegirici, un altro importante strumento della comunicazione dell'immagine imperiale, dove gli oratori appellano gli Augusti come divinità visibili e presenti sulla terra, in grado di mostrare la propria discendenza divina tramite i loro nomi e virtù («*vos dis esse genitos et nominibus quidem vestris sed multo magis virtutibus apporbatis*» Paneg. 11 (3) 2,4: v. NERI 2013, 661; KOLB 1988, 25-26; REES 1997, 216-217).

Tuttavia, è necessario ancora sottolineare che la componente religiosa dell'autorappresentazione imperiale non sacralizzava solo le persone degli Augusti, ma legittimava anche la loro autorità imperiale e, soprattutto, era il perno centrale su cui fondava la stabilità dell'esercizio collegiale del governo. Le qualità divine degli imperatori erano infatti trasmesse ai successori selezionati degli Augusti e pertanto Diocleziano e Massimiano si rappresentavano come padri divini dei divini Cesari Galerio e Costanzo, creando una discendenza imperiale in grado di garantire e legittimare la successione non dinastica (NERI 2013, 661; WALDRON 2022, 39). Questo sistema ideologico, unito alle alleanze matrimoniali e all'adozione di tutti i Tetrarchi del *nomen* di Diocleziano *Valerius*, che di fatti compare nelle titulature complete di Augusti e Cesari anche sulle legende monetali, creavano un'immagine di una famiglia imperiale divina dove la trasmissione del potere poteva avvenire solo tramite l'adozione di nuovi membri e non per mezzo di una successione dinastica (CAMBI 2004, 41-45; MAROTTA 2010, 176; WALDRON 2018, 62)¹⁶.

In un sistema di governo collegiale, articolato «per esigenze strategico-militari, di reclutamento o di rifornimento in ripartizioni territoriali» (MAROTTA 2010, 176), tramite questo elemento la Tetrarchia giustificava il proprio potere ed escludeva dal suo esercizio e dalla successione tutti coloro che non appartenevano a questa *domus* divina imperiale (KOLB 1988, 26-27; MAROTTA 2010, 178; WALDRON 2018, 202-205).

Le testimonianze numismatiche ci mostrano che la sacralizzazione di Diocleziano e Massimiano, anche nel momento dell'abdicazione di questi ultimi, rimase un motivo ricorrente e celebrato per tutelare il «passaggio di consegne» ai nuovi Augusti. È il caso delle monete fatte coniare dopo il momento dell'abdicazione (1° maggio 305 d.C.) dove le personificazioni di *Providentia* e *Quies* si fronteggiano accompagnate dalla legenda PROVIDENTIA DEORVM QUIES AVGG (cf. Fig. 4) e gli Augusti, rappresentati sul dritto con corona laureata e mantello imperiale, in legenda sono chiamati *Domini* e *Seniores Augusti*, in riferimento alla loro paternità su Galerio e Costanzo, quindi alla successione prestabilita del potere imperiale che è stata rispettata e alla continuazione del governo tetrarchico che è stata garantita. La nuova titolatura li riconosce effettivamente nel «loro ruolo di imperatori «ritirati» dopo il 1° maggio del 305» (CARLÀ 2012, 69), ma la fine dell'esercizio di potere diretto sull'Impero non coincide con il loro tornare ad essere privati cittadini ed essi nemmeno

¹⁶ I due Cesari sposarono infatti le figlie dell'Augusto da cui erano stati adottati: Costanzo sposò la figlia di Massimiano Teodora, mentre Galerio prese in moglie la figlia di Diocleziano Valeria: WALDRON (2018, 54); CORCORAN (2012, 4), andando a creare quindi «una famiglia imperiale, divisa in due rami, ma con un'origine comune» NERI (2013, 663). Nonostante anche i legami matrimoniali vennero effettivamente impiegati per rafforzare la famiglia imperiale, l'aspetto non puramente dinastico della successione tetrarchica rimane l'aspetto principale sottolineato dalle fonti, come evidenzia l'assenza dalle testimonianze numismatiche scultoree ed epigrafiche del periodo delle mogli e dei figli dei Tetrarchi. Sul tema si veda KOLB (1988, 27); HEKSTER (2014, 15); WALDRON (2018, 147, 181-189); WALDRON (2022, 197-207).

in questo momento «perdevano il loro carattere sacro» (MAROTTA 2010, 179-180) e carismatico nei confronti del nuovo collegio tetrarchico¹⁷.

Ancora nel 307-308 d.C., quando gli equilibri della successione a Diocleziano e la stabilità del secondo collegio tetrarchico erano già incrinati dal ritorno di Massimiano al ruolo di Augusto “attivo” e dalle acclamazioni ad Augusti di Costantino e Massenzio (CORCORAN 2012, 3-16; NERI 2012, 666-670), la zecca di Lione conia una serie di *folles* in nome di Diocleziano in cui egli è titolato come *aeternus Augustus* (cfr. RIC VI, 258, 280), a indicare il carattere perpetuo, quasi divino, riconosciuto all’influenza e all’autorità del fondatore del sistema tetrarchico, da cui ancora, almeno sul piano simbolico, derivava la legittimità dei poteri dei nuovi imperatori (CARLÀ 2012, 72; SUTHERLAND 1957, 67-70).

Su questa «teologia tetrarchica» (KOLB 1988, 28) si fondavano quindi la stabilità del potere imperiale e la coesione del collegio tetrarchico, la *concordia imperatorum*, costantemente raffigurata nelle testimonianze scultoree e monetali del periodo da rappresentazioni dei Tetrarchi riuniti e sostanzialmente identici nei loro ritratti¹⁸. Dal punto di vista simbolico queste rappresentazioni rafforzavano infatti l’idea che i quattro imperatori di comune accordo perseguissero il bene dell’Impero e fossero il vero e proprio legame unificante di un Impero di nuovo prospero e coeso (MAROTTA 2010, 176)¹⁹. Nei due argenti presenti nel campione studiato (NU 409, 410), per esempio, le tipologie mostrano entrambe i tetrarchi riuniti nell’atto di compiere un sacrificio all’interno di un recinto turrato, accompagnate dalle legende VICTORIA SARMATICA e VIRTUS MILITVM (cf. Fig. 5). Queste raffigurazioni militari mancano di riferimenti al trionfo personale di un tetrarca nella guerra, mentre è l’intero collegio imperiale ad essere rappresentato come vincitore²⁰.

L’ultima tipologia riscontrata nel campione analizzato che si vuole analizzare in questo contributo per la sua preponderanza e onnipresenza tra le emissioni tetrarchiche nel decennio 294-305 d.C. è quella del *Genius Populi Romani* (cf. Fig. 6). Essa fu infatti coniata in grande misura sui nuovi nominali bronzei sia nelle zecche occidentali che in quelle orientali dell’Impero²¹, dopo almeno cinquant’anni in cui le tipologie di Genii utilizzate celebravano piuttosto la personalità dell’imperatore stesso, degli eserciti o di specifiche province (SUTHERLAND 1956, 177-180; SUTHERLAND 1963, 15-20; CALLU 1960, 16-17).

La diffusione massiccia di questa tipologia sui *folles* negli stessi anni della riforma monetaria di Diocleziano è stata interpretata da Sutherland con la necessità di distinguere facilmente con un’unica tipologia il *folles* dall’antoniniano, che invece presentava molteplici e variabili raffigurazioni sul rovescio; in questo modo il nuovo nominale non doveva apparire, nemmeno nella sua forma

¹⁷ Sempre Marotta sottolinea quindi come non siano testimoniate da fonti numismatiche ed epigrafiche le parole di Lattanzio “*et Diocles iterum factus est*” (Lact. *de mortibus pers.* 19.5) che descrivono il momento dell’abdicazione come il ritorno di Diocleziano alla condizione di *privatus* cittadino: MAROTTA (2010, 179); ma anche WALDRON (2022, 138).

¹⁸ Sulla *similitudo* fisica delle persone imperiali nell’arte tetrarchica, a conferire l’immagine di un unico gruppo di governo dove non fosse così necessario riconoscere a prima vista un tetrarca da un altro, WALDEN (1990); REES (1993). I ritratti dei Tetrarchi sulle monete sono invece contraddistinti da caratteristiche comuni, quali il viso squadrato su un collo massiccio, i capelli e la barba corti, le labbra serrate, gli occhi fissi e vigili sotto a sopracciglia solcate, che alludono all’autorità e alla severità tipiche proprie dei comandanti militari: WALDRON (2018, 218-219); ID. (2022, 54); REES (1993, 188). Anche in questi ritratti, tra monete della stessa zecca, non sono evidenti caratterizzazioni specifiche dei singoli imperatori: HEKSTER (2015, 282).

¹⁹ Anche la *concordia Augustorum* è elemento ricorrente nei panegirici di età tetrarchica. Su questo argomento si veda WALDRON (2018, 205-212).

²⁰ Lo stesso richiamo all’unità tetrarchica nelle occasioni di celebrazioni di vittorie militari è presente nell’Arco di Galerio a Tessalonica eretto tra il 300 e il 305 d.C. per celebrare la vittoria del Cesare nella campagna contro i Sasanidi tra 297 e 298 d.C. Nonostante nei rilievi che decorano i pilastri dell’arco sia centrale la figura di Galerio che spinge i Romani alla vittoria, nel pilastro a sud dell’arco ritorna la raffigurazione dei quattro imperatori riuniti e vincitori di Siria e Britannia: ROTHMAN (1977); WALDRON (2022, 57).

²¹ La zecca di Cartagine (vedi nota 5), fu l’unica a non coniare mai la tipologia del *Genius Populi Romani* (RIC VI, 110), mentre quella di Treviri, già dal 298-299 d.C. affiancherà alle emissioni del *Genius* il tipo *Fortuna reduci*, con riferimento alla campagna di Costanzo in Britannia e a quella di Massimiano in Africa: SUTHERLAND (1956, 177); RIC VI, 147-150.

estriore, come l'ennesimo rimaneggiamento del doppio denaro (SUTHERLAND 1956, 179; RIC VI, 110; SUTHERLAND 1963, 15). Nel campione analizzato, nonostante la sua limitatezza numerica, è comunque possibile osservare come la maggiore varietà dei tipi si concentri negli antoniani emessi tra 284 e 293 d.C., mentre tra i *folles* conati tra 294 e 305 d.C., ad eccezione della zecca di Cartagine (vedi nota 14), le tipologie riscontrate si limitano a quella del *Genius Populi Romani* (33 %) e di *Sacra moneta* (15 %), che dal 300 d.C. circa affianca il Genio nelle emissioni delle zecche occidentali (SUTHERLAND 1963, 16). È interessante però soffermarsi anche sul simbolo stesso del *Genius Populi Romani* e sulla sua tradizione iconografica e di utilizzo nella monetazione romana, per comprendere perché proprio il nume tutelare del popolo romano, il suo doppio divino (CALLU 1960, 9), fosse stato scelto ed utilizzato sul nominale che godeva della maggiore circolazione tra gli strati della popolazione.

L'utilizzo della tipologia del Genio del Popolo Romano è spesso legato a momenti di crisi e instabilità politica, quando il Genio diventa simbolo dell'unione della romanità contro un nemico interno o esterno allo Stato e della legittimità dell'autorità emittente che lo fronteggia (SAN VICENTE 2009-2010, 84). Nel 68 d.C., ad esempio, è conata in Spagna, Gallia e Africa durante le insurrezioni di queste regioni contro l'imperatore Nerone (RIC I, 178-180), insieme a tipologie che rappresentano Marte e Roma accompagnati da leggende quali MARS VLTOR, ROMA RENASCENS, ROMA VICTRIX. Tutte queste raffigurazioni si appellano alla legittimità della rivolta, su cui vige la tutela del nume del popolo romano, e invocano la futura rinascita di Roma dopo la caduta del tiranno. Successivamente sia Vespasiano, tra 69 e 70 d.C. (cf. RIC II, Illirico, 307), che Settimio Severo, tra il 193 e il 194 d.C. (cf. RIC IV/I, p. 65-66, n. 26, 43), utilizzano la tipologia del *Genius Populi Romani* nei primi anni di regno per mostrarsi vicino a Roma, al suo popolo e alle sue istituzioni in un momento in cui l'affermazione della loro autorità imperiale e della legittimità del loro governo non erano ancora completamente affermate (SAN VICENTE 2009-2010, 89-90).

Diocleziano si inserisce in questa lunga storia numismatica di uso della tipologia che in età tetrarchica è ancora, in parte, un simbolo di legittimazione usato dall'autorità imperiale per affermare la propria romanità e l'unità dell'Impero in anni certamente non privi di lunghe campagne militari e usurpatori contro cui contrapporre la forza del popolo romano (CALLU 1960, 17; WALDRON 2022, 99-110). Contemporaneamente però, la sua ricomparsa dopo decenni di non utilizzo e il farla coniare diffusamente per dieci anni in ogni regione dell'Impero, senza quindi legarla direttamente ad un evento bellico o ad una situazione di crisi, ampliano la portata simbolica del *Genius Populi Romani* di età tetrarchica.

Dopo il III secolo, periodo che la storiografia moderna definisce "anarchia militare", caratterizzato dal veloce susseguirsi di imperatori, spesso proclamati e destituiti dai propri stessi eserciti, continue usurpazioni, sommosse e invasioni che avevano fortemente minacciato e indebolito l'autorità imperiale, Diocleziano e i Tetrarchi riuscirono a governare l'impero per un intero ventennio dividendolo militarmente e amministrativamente in regioni territoriali e governando collegialmente (WALDRON 2018, 75-77). Questa nuova fase di stabilità civile e politica della *romanitas* era strettamente dipendente dalla *concordia militum* e dal sostegno che l'*exercitus* garantiva agli imperatori, come gli eventi di fine III secolo avevano dimostrato. In questo contesto, il *Genius Populi Romani* doveva quindi rappresentare il percorso di un intero popolo entrato in una nuova epoca della sua storia, più stabile e prospera rispetto alla precedente, e contemporaneamente simboleggiare la grandezza dell'*orbis Romanus* che comprendeva una popolazione e un esercito vastissimi riuniti dall'autorità tetrarchica.

L'iconografia stessa del Genio del popolo romano sul nominale eneo tetrarchico può spingerci ad interpretare quest'unico simbolo come la rappresentazione universale sia degli abitanti dell'Impero che del suo esercito, in una visione complessiva della romanità e della sua rinascita. La tipologia segue infatti la tradizione consolidata da inizio I secolo d.C. e pressoché inalterata nelle emissioni dei Flavi, degli Antonini e di Settimio Severo fino ai *folles* di Diocleziano di rappresentare il Genio nella

forma di un giovane uomo raffigurato stante, nudo fino alla vita, con patera e cornucopia nelle mani e talvolta rappresentato sopra un altare acceso nell'atto di compiere sacrificio²², accompagnato dalla legenda in dativo GENIO POPVLI ROMANI. Le uniche variazioni di questo tipo si riscontrano su alcuni denari di Antonino Pio, poi ripresi da Marco Aurelio e Commodo, dove il Genio tiene nella mano destra uno scettro e nella sinistra la cornucopia, oppure la patera nella destra e spighe di grano nella sinistra (CALLU 1960, 14), e nei cosiddetti sesterzi dell'*interregnum Urbis*, probabilmente attribuibili a Gallieno, dove sul dritto compare la testa del Genio laureata o radiata e sempre turrata (cf. RIC V/1, "The interregnum A.D. 275" 1, 2; BLANCHET 1943; SAN VICENTE 2009-2010, 90-91).

A questa iconografia sono però aggiunti nel *follis* tetrarchico i simboli del *chlamys* che gli scende dalla spalla e del *modius*, o *calathos* secondo la definizione di Callu, che gli copre il capo, assimilati dalla tipologia *Genius Exercitus illyriciani* e *Genius Augusti* di III secolo. In particolare, Callu individua nella tipologia *Genius Exercitus Illyriciani* emessa da Traiano Decio nel 249 d.C. (RIC IV/III, 3, 4, 16, 17) la prima attestazione di questa nuova variante iconografica del Genio con *chlamys* e *modius* che verrà poi assimilata nei tipi del Genio dell'Augusto e dell'Esercito Illirico (CALLU 1960, 15), molto diffusi nel corso del III secolo ma mai conati dall'Augusto Giovio.

Come sostenuto da Callu, il Genio di Diocleziano si fa quindi incarnazione dell'intero percorso storico del popolo romano voluto dal destino e segnato da continue vittorie su altre nazioni che hanno portato inesorabilmente l'Impero alla grandezza di età tetrarchica (CALLU, 1960, 17-18). Inoltre, in questa dimensione ecumenica della romanità (KOLB 1988, 28, 33) l'elemento civile e militare si uniscono, poiché l'unità e la prosperità di tutti gli strati della popolazione in ogni regione dell'Impero su cui vige il collegio tetrarchico sono strettamente legate alla rinascita militare di Roma dopo i periodi critici di III secolo (CHRISTOL 2001, 214), alla *concordia militum* e al sostegno che l'esercito garantisce agli imperatori.

Conclusioni

I risultati dell'analisi del gruppo di 62 esemplari di età diocleziana appartenenti alla Collezione dei Musei di Arte Antica di Ferrara hanno restituito il quadro articolato e vario della monetazione tetrarchica, riformata nel sistema dei nominali e nell'organizzazione delle zecche, e caratterizzato da un'ampia varietà di tipologie. Tra queste, ci si è soffermati su quelle che si sono ritenute più diffuse e significative per comprendere i messaggi di legittimità e autorità che il collegio tetrarchico presentava ai diversi strati della popolazione nelle diverse regioni dell'Impero. Il loro utilizzo omogeneo nella maggior parte delle zecche dell'Impero nel corso dei venti anni di regno tetrarchico suggerisce inoltre che la scelta dei tipi monetali fosse diretta centralmente e che quindi fosse uno tra gli strumenti più efficaci dell'autorappresentazione imperiale. Le raffigurazioni monetali erano uno degli strumenti con cui il collegio imperiale si presentava alla popolazione dell'Impero e costruiva «l'ideologia tetrarchica» (CARLÀ 2012, 59-60), ovvero un nuovo linguaggio politico funzionale a un sistema di governo innovativo come quello della tetrarchia.

²² Questa rappresentazione del *Genius Populi* è influenzata da quella del *Genius Augusti*, attestato per la prima volta in un'emissione di Nerone CALLU (1960, 12), che in età imperiale diventa dominante rispetto a tutte le altre tipologie di Genii perché concepita più direttamente intorno alla figura dell'imperatore e quindi dall'ordinamento più ampio rispetto alla *romanitas* enfatizzata dal Genio del popolo romano SAN VICENTE (2009-2010, 87). In età repubblicana invece, la rappresentazione del *Genius Populi Romani* non è ancora completamente standardizzata: nei denari della *gens Cornelia Lentula* è rappresentato sempre come uomo maturo e barbuto, sia sul dritto (RRC 393/1), che sul rovescio nell'atto di incoronare Roma (RRC, 329/1), o di essere incoronato da Vittoria alata (RRC 397/1); Fears fa derivare questa rappresentazione del *Genius* dalla figura matura e barbata del *Demos* di Atene: FEARS (1978, 277-278). Ancora nei denari conati nel 68 d.C. in Gallia Lugdunense e Tarraconense si ha un'alternanza tra il tipo barbuto e imberbe, entrambi raffigurati sul dritto con cornucopia dietro la testa (RIC I, Classe I: 1-4, Classe II: 3, 9-11, 14, 32).

Il materiale analizzato si inserisce in un più ampio gruppo di monete conservate nel Monetiere di Ferrara comprendente anche numerosi esemplari di età post tetrarchica e costantiniana (TANCREDI, 1982). Risulterebbe quindi di particolare interesse ampliare l'analisi a questo secondo nucleo di esemplari che dal punto di vista cronologico attestano l'immediata instabilità ponderale del nominale bronzeo introdotto da Diocleziano (GULINELLI 1985, 67) e, dal punto di vista iconografico e tipologico, mostrerebbero il continuo alternarsi di emulazione e allontanamento da parte dei successori alla Prima Tetrarchia rispetto al «predisposto linguaggio tetrarchico» (CARLÀ 2012, 62), rimasto vivace nel corso dei vent'anni di regno di Diocleziano ed ereditato dai nuovi Cesari ed Augusti dopo la sua abdicazione.

Emilia Ciatti (corresponding author)
Università di Ferrara
Dipartimento di Studi Umanistici
Via Paradiso 12, 44121 Ferrara
E-mail: emilia.ciatti@edu.unife.it

BIBLIOGRAFIA

ABDY 2012

R. Abdy, *Tetrarchy and the house of Constantine*, in METCALF, WILLIAM E. (a cura di) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, Oxford University Press, 584-600.

BARELLO 2006

F. Barello, *Archeologia della moneta: produzione e utilizzo nell'antichità*, Roma, Carocci.

BLANCHET 1943

A. Blanchet, *Le «Genius populi Romani», remarques et hypothèses*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» LXXXVII 3, Parigi, 333-348.

CALLU 1960

J.P. Callu, *Genio populi Romani (295-316). Contribution à une histoire numismatique de la Tétrarchie*, Parigi, Champion.

CAMBI 2004

N. Cambi, *Tetrarchic practice in name giving*, in A. Demant – A. Goltz – H. Schlange (a cura di), *Diokletian und die Tetrarchie (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.)*, Berlino-New York, De Gruyter, 38-46.

CARLÀ 2012

F. Carlà, *Le iconografie monetali e l'abbandono del linguaggio tetrarchico: l'evoluzione dell'autorappresentazione imperiale (306-310 d.C.)*, in G. Bonamente – N. Lenski – R. Lizzi Testa (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 59-84.

CARLÀ 2013

F. Carlà, *Le iconografie monetali*, in A. Melloni – P. Brown – J. Helmrath – E. Prinzivalli – S. Ronchey – N. Tanner (a cura di), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 557-578.

CHEUNG 1998

A. Cheung, *The Political Significance of Roman Imperial Coin Types*, «Schweizer Münzblätter» XLVIII 191, 53-61.

CHRISTOL 2001

M. Christol, *Rome et le peuple romain a la transition entre le haut et le bas empire: identité et tensions*, in AttiConv A. Barzanò – C. Bearzot – F. Landucci – L. Prandi – G. Zecchini (a cura di), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica (Bergamo 16-18 dicembre 1998)*, Roma, L'erma di Bretschneider, 209-225.

COCCHI ERCOLANI 1978

E. Cocchi Ercolani, *La collezione numismatica del Civico Museo di Schifanoia a Ferrara*, «Musei Ferraresi», 9/10, 214-217.

CORCORAN 2012

S. Corcoran, *Grappling with the Hydra. co-ordination and conflict in the management of Tetrarchic succession*, in G. Bonamente – N. Lenski – R. Lizzi Testa (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino*, cit., 3-16.

ESTIOT 2012

S. Estiot, *The later third century*, in W.E. Metcalf (a cura di) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, Oxford University Press, 538-560.

FEARS 1978

J.R. Fears, *O ΔΗΜΟΣ O ΠΩΜΑΙΩΝ Genius Populi Romani. A Note on the Origin of Dea Roma*, «Mnemosyne» XXXI 3, Brill, 274-286.

GULINELLI 1985

M.T. Gulinelli, *Monete conii e punzoni della raccolta numismatica*, in *Il museo civico in Ferrara: donazioni e restauri*, Firenze, Centro Di, 66-71.

GULINELLI 2004

M.T. Gulinelli, *La collezione numismatica del Museo dello Studio, Per una storia dell'Università di Ferrara*, «Annali di Storia delle Università Italiane» 8, 125-137.

GULINELLI 2005

M.T. Gulinelli, *Don Vincenzo Bellini e il collezionismo numismatico nel Settecento*, in F. Cazzola – R. Varese (a cura di), *Cultura nell'età delle legazioni*, Atti del convegno (Ferrara, marzo 2003), Firenze, 113-129.

GULINELLI 2015

M.T. Gulinelli, *Civico Lapidario di Ferrara; guida*, Ferrara.

GULINELLI 2017

M.T. Gulinelli, *Il Civico Medagliere di Ferrara tra passato e futuro*, «MuseoinVita. Musei di Arte Antica del Comune di Ferrara» 5/6, www.museoinvita.it (consultato il 2 luglio 2024).

HEKSTER 2014

O. Hekster, *Alternatives to kinship? Tetrarchs and the difficulties of representing non-dynastic rule*, «Journal of Ancient History and Archeology» I 2, 14-20.

HEKSTER 2015

O. Hekster, *Emperors and ancestors: Roman rulers and the constraints of tradition*, Oxford, Oxford University Press.

KOLB 1988

F. Kolb, *L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano*, in AttiConv G. Bonamente – A. Nestori (a cura di), *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo, colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Atti del convegno (Macerata 17-18 dicembre 1987)*, Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 17-44.

MAROTTA 2010

V. Marotta, *Gli dei Governano il mondo. La trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica*, «Polis, studi interdisciplinari sul mondo antico» III, 171-188.

NERI 2013

V. Neri, *Monarchia, diarchia, tetrarchia. La dialettica delle forme di governo imperiale fra Diocleziano e Costantino*, in A. Melloni – P. Brown – J. Helmrath – E. Prinzivalli – S. Ronchey – N. Tanner (a cura di), *Costantino I.*, cit., 659-671.

REES 1993

R. Rees, *Images and Image: a Re-Examination of Tetrarchic Iconography*, «Greece & Rome» XL 2, 181-200.

REES 1997

R. Roger, *Imperial ideology in Latin Panegyric 289-298*, PhD Thesis, University of St. Andrews.

RIC I

H. Mattingly – E.A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. I: Augustus to Vitellius, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC II

H. Mattingly – E.A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. II: Vespasian to Hadrian, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC IV/I

H. Mattingly – E.A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, vol. IV, part I: Pertinax to Geta, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC IV/III

H. Mattingly – E.A. Sydenham – C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, vol. IV, part III: Gordian III – Uranius Antoninus, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC V/I

P.H. Webb, *The Roman Imperial Coinage*, vol. V, part I: Valerian I to Florian, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC V/II

P.H. Webb, *The Roman Imperial Coinage*, vol. V, part II: Probus to Amandus, Londra, Spink & Son, 1968.

RIC VI

C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, vol. VI: From Diocletian's reform to the death of Maximinus, Londra, Spink & Son, 1973.

ROTHMAN 1977

M.S.P. Rothman, *The thematic organization of the panel reliefs on the Arch of Galerius*, «American Journal of Archaeology» LXXXI 4, 427-454.

RRC

M.H. Crawford, *Roman Republic Coinage*, vol. I-II; Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

SAN VICENTE 2009-2010

J.I. San Vicente, *El genius populi romani en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes*, «ARYS. Antigüedad, Religiones y Sociedades» VIII, 79-100.

SUTHERLAND 1956

C.H.V. Sutherland, *Flexibility in the "reformed" coinage of Diocletian*, in R.A.G. Carson, C.H.V. Sutherland (a cura di) *Essays in Roman Coinage presented to Harold Mattingly*, Oxford, Oxford University Press, 174-189.

SUTHERLAND 1957

C.H.V. Sutherland, *Diocletian as "Aeternus Augustus"*, «Museum notes (American Numismatic Society)» VII, 67-70.

SUTHERLAND 1963

C.H.V. Sutherland, *Some political notions in coin types between 294 and 313*, «The Journal of Roman Studies» LIII 1-2, 14-20.

TANCREDI 1982

A. Tancredi, *Monete romane imperiali del periodo 285-335 d.C.*, in *Musei Ferraresi 9/10 - Bollettino Annuale 1979/80*, Firenze, Centro Di, 218-219.

VARESE 1985

R. Varese, *Donazione e Patrio Museo*, in A.M. Visser Travagli (a cura di) *Il museo civico in Ferrara: donazioni e restauri*, Firenze, 66-71.

VISSER TRAVAGLI 1985

A.M. Visser Travagli, *Il Museo Civico come luogo della memoria storica*, in A.M. Visser Travagli (a cura di) *Il museo civico in Ferrara*, cit., 50-55.

WALDRON 2018

B.L. Waldron, *Diocletian, Hereditary Succession and the Tetrarchic Dynasty*, PhD Thesis, University of Sydney.

WALDRON 2022

B.L. Waldron, *Dynastic politics in the Age of Diocletian AD 284-311*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

WALDEN 1990

C. Walden, *The tetrarchic image*, «Oxford Journal of Archaeology» IX 2, 221-235.

IMMAGINI

Autorità emittente	Nominale				Numero di monete	Percentuale sul totale
	Antoniniano	Follis	Follis - frazione	Argentei		
Diocleziano (284-305 d.C.)	17	2	22	2	43	69,4 %
Massimiano (286-305 d.C.)	1	12	2	/	15	24,2%
Galerio (293-305 d.C.)	/	1	2	/	3	4,8%
Costanzo (293-305 d.C.)	/	/	1	/	1	1,6 %
Totale	18 (29%)	15 (24,2 %)	27 (43,6%)	2 (3,2%)	62	100%

Tabella 1: Sintesi dei risultati: distribuzione degli esemplari per autorità emittente e nominale.

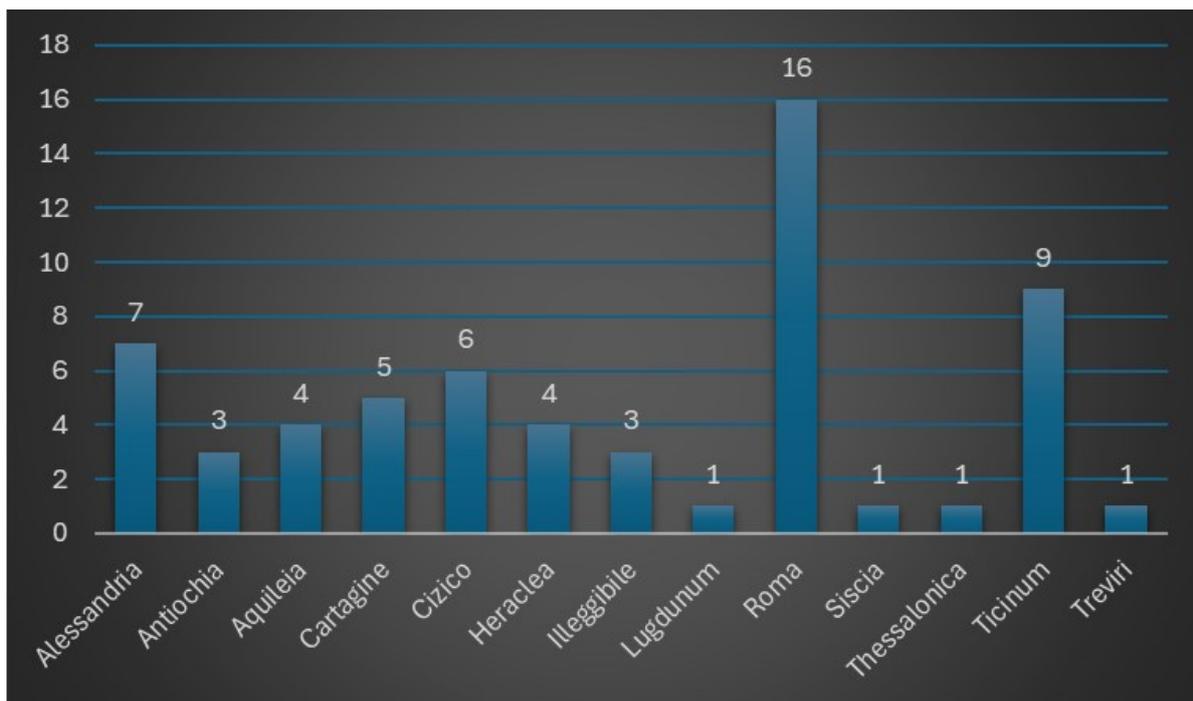


Grafico 1: Distribuzione degli esemplari per luoghi di produzione.

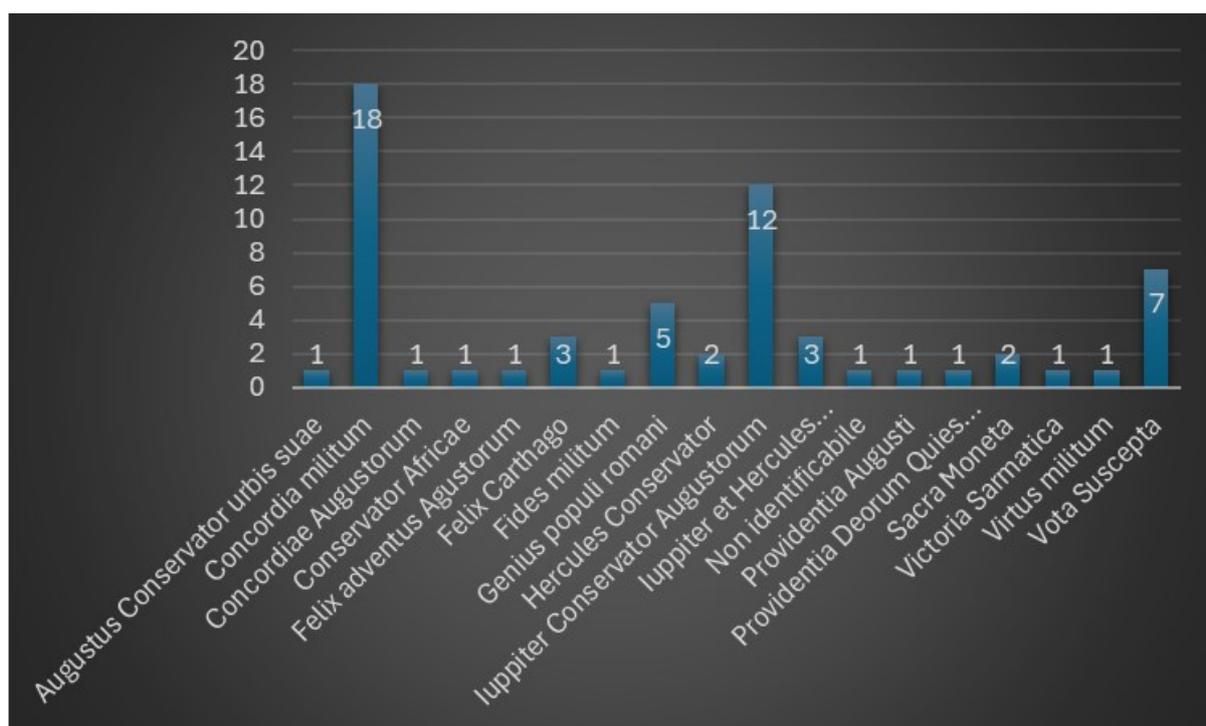


Grafico 2: Distribuzione degli esemplari per tipologia.



Figura 1: Antoniniano di Diocleziano emesso dalla zecca di Roma tra 285 e 286 d.C. Sul dritto busto di Diocleziano radiato drappeggiato corazzato a destra, con legenda IMPDIOCLETIANVSAVG. Sul rovescio Giove stante a sinistra con mantello, scettro nella mano sinistra e folgore nella destra. In legenda IOVICONSERV ATAVGG (tipo RIC V/II,162C). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 412.



Figura 2: Antoniniano di Diocleziano emesso dalla zecca di Ticinum nel 285 d.C. Sul dritto busto di Diocleziano radiato drappeggiato a destra, con legenda IMPCCVALDIOLCETIANVSPFAVG. Sul rovescio Ercole stante a destra con clava e leontè appoggiato a una roccia e legenda HERCVLICONSERVAT (tipo RIC V/II 212A). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 428.



Figura 3: Antoniniano di Diocleziano coniato dalla zecca di Antiochia nel 285 d.C. Sul dritto busto di Diocleziano radiato drappeggiato a destra, con legenda IMPCCVALDIOCLETIANVSPFAVG. Sul rovescio Giove, stante a destra, con scettro e globo, di fronte a Ercole, stante a sinistra, con Vittoria alata nella mano destra e clava e leontè nella sinistra e legenda IOVETHERCVCONSERAVGG (tipo RIC V/II, 323A). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 441.



Figura 4: Follis di Diocleziano coniato ad Aquileia tra 305 e 306 d.C. Sul dritto busto di Diocleziano laureato e con mantello imperiale a destra, in legenda DNDIOCLETIANOFELICISSIMOSENAVG. Sul rovescio la Provvidenza stante a destra tende la mano destra verso Quies, stante a sinistra, con ramo nella mano destra e scettro nella mano sinistra; in legenda PROVIDENTIADEORVMQVIESAVGG (tipo RIC VI, 64a). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 413.



Figura 5: Argenteo di Diocleziano coniato a Heraclea nel 295 d.C. Sul dritto busto di Diocleziano laureato a destra, in legenda DIOCLETI ANVS AVG. Sul rovescio quattro figure stanti compiono sacrificio davanti a un tripode entro un recinto con torri; in legenda VICTORIA SARMAT (tipo RIC VI, 6). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 409.



Figura 6: Follis di Massiano coniato ad Aquileia nel 299 d.C. Sul dritto busto di Massimiano laureato a destra, in legenda IMPMAXIMI[A]NVSPFAVG. Sul rovescio rappresentazione del Genio del popolo romano come figura stante a sinistra con modius sulla testa e chlamys sulla spalla destra, patera nella mano destra e cornucopia nella sinistra; nel campo, in basso a sinistra, un altare tripode acceso; in legenda GENIOPOPVLIROMANI, (tipo RIC VI, 27b). Monetiere dei Musei di Arte Antica – Palazzo Bonacossi, Ferrara, NU 464.

SERENA QUERZOLI

**‘Balnea’, ‘thermae’ e ‘fontes’
nei frammenti delle opere dei giuristi romani contenuti nel Digesto**

Abstract

The article examines the consideration of Roman jurisprudence for sacred waters, comparing it with contemporary imperial law policies.

Keywords: Roman jurists; *Res sacrae*; *Aqua*; *Fons*; Justinian Digesta.

Nel Digesto giustiniano, che raccoglie in modo frammentario il sapere giurisprudenziale romano, l’interesse per le acque, vivo e diffuso, riflette certo quello degli autori citati. Giuristi attivi fra la fine dell’età repubblicana e i primi tre secoli di quella imperiale.

Emblematica la trattazione, ampia e particolareggiata, riguardante la tutela interdittale o le servitù. Non tanto laghi e torrenti, quanto mari e fiumi ne sono gli indiscussi protagonisti. Una disciplina articolata e risalente che ne attesta l’imprescindibile utilità per la comunità¹.

Sono testimonianze che inevitabilmente enfatizzano la ben diversa considerazione dimostrata dai giuristi per altre modalità - sia chiaro, di uguale utilità pubblica - di sfruttamento delle acque. E che sono quelle da me scelte per questo intervento: le fonti, le terme, i *balnea* o *balinea*. Ben più numerosi dei passi riguardanti le fonti e le *thermae* sono i testi riguardanti *balnea* e *balinea*².

In nessun passo contenuto nel Digesto, l’acqua che sgorga dalla fonte o viene utilizzata nelle terme o nel *balneum* è definita o detta “sacra”. Anche la ricerca condotta sulla qualità dell’acqua in ambito curativo – *calida*, *frigida* o *sacra*, appunto – ha avuto il medesimo risultato: un silenzio costante e condiviso fra i giuristi che si sono occupati della regolamentazione delle acque. Dell’acqua *calida*, ad esempio, si discute l’uso irriguo. I Romani sembrano maggiormente interessati alla buona salute dei campi piuttosto che a quella dei *cives*³.

Di questa, potremmo dire, anomalia, di recente sottolineata nella romanistica come arduo ostacolo a una ricostruzione della disciplina giuridica delle *aquae salutiferae*⁴, intendo occuparmi in questo intervento.

Credo opportuno – e utile alla comprensione delle riflessioni che vi proporrò – ricordare la disciplina giuridica delle “cose sacre”, così come è venuta storicamente a delinearsi nelle opere della giurisprudenza romana⁵.

Innanzitutto, cosa era *res sacra* per la giurisprudenza?

*Il saggio è stato presentato nel corso del seminario intitolato: «*Non esiste fonte che non sia sacra*». *Acqua e archeologia delle pratiche di culto*, che ha avuto luogo il 21 e 22 maggio 2024, a Ferrara. Sono grata a Rachele Dubbini per l’invito a partecipare.

¹ Nell’articolata e ricca bibliografia sugli usi delle acque nel diritto romano, segnalo: COSTA (1919); LONGO (1928); PLESCIA (1993); MAGANZANI (1997); MANNINO (1997); FIORENTINI (2003a; 2003b); MAGANZANI (2004); BIANCO (2007); FIORENTINI (2010a; 2010b); MAGANZANI (2010a; 2010b; 2010c; 2012; 2014); BANNON (2017); FIORENTINI (2018); LAZZARINI (2018).

² Cf. recentemente sulla disciplina giuridica del termalismo in strutture pubbliche SCEVOLA (2016), ove bibl.

³ V. D.43.20.1.13.

⁴ Cf. le opportune osservazioni di SCEVOLA (2016, 33).

⁵ V. spec. l’elenco in FABBRINI (1968, 524-536; 528-529 per le acque).

I giuristi definivano *loca sacra* quelli *publice dedicata, sive in civitate sive in agro*, anche ad opera dell'imperatore o di chi fosse stato autorizzato dal *princeps*, oltre che dal popolo romano e dal senato. Luogo sacro era quello consacrato⁶. Il pretore assicurava protezione ai luoghi sacri⁷ non solo vietando certe azioni, ma anche imponendone altre, di ripristino di quanto alterato⁸, prescrivendo la denuncia di nuova opera⁹. Egli, nel suo editto vietava di *facere* o *immittere quid* in un luogo sacro¹⁰. Le attività non *ornamenti causa* venivano vietate se atte a causare deformità o difficoltà di fruizione del luogo¹¹. Infine, il pretore statuiva che la *res sacra* non era commerciabile¹². La cura del luogo sacro era demandata a coloro che curavano *aedes sacras*¹³. I beni sacri non potevano essere soggetti a servitù o legato¹⁴. Non potevano venire usucapiti, acquistati o venduti, essere oggetto di stipulazione¹⁵. Pomponio escludeva dalla proprietà i luoghi sacri, equiparando la loro condizione, ai fini dell'*emptio*, a quella degli uomini liberi¹⁶.

Penso possa contribuire alla comprensione dell'atteggiamento dei giuristi nei confronti del sacro – non solo le acque sacre – ricordare quale fosse, nella giurisprudenza pontificale, dopo la fase arcaica della storia di Roma, il significato di questa parola.

Nell'epoca arcaica aveva una connotazione ampia e, dal punto di vista giuridico, 'atecnica'¹⁷. Probabilmente in origine comprendeva anche le *res religiosae*, come alcuni luoghi dimora di dei o a questi dedicati fin dalle origini della città, in prosieguo di tempo dal sacro nettamente distinte. Tra la fine dell'epoca monarchica e l'inizio della repubblica, i pontefici modificarono il significato di sacro, che cessava di indicare il magico e il numinoso. Diveniva ciò che era stato reso tale attraverso un rito del collegio¹⁸.

Naturalmente, la consacrazione di una *res* non era indispensabile all'acquisizione della stessa da parte della divinità, che ben poteva procedere senza la collaborazione degli uomini. Era indispensabile alla *pax deorum*, il rapporto pacifico e salvifico tra la comunità e la divinità cui era dedicata la *res*. Formulario e ritualità della *consecratio* sembrano potersi far risalire al VI secolo a.C., senza escludere però possano essere stati definiti in un'epoca ancor più risalente.

Conosciamo come il rito di consacrazione veniva posto in atto.

Occorreva una cerimonia pubblica di *consecratio* ad opera di un magistrato e di un pontefice. I beni sacri erano destinati agli dei secondo una prospettiva che ne valorizzava l'uso trascendente¹⁹. Gaio²⁰ distingueva le *res divini iuris* da quelle *humani iuris*. Delle prime facevano parte quelle consacrate *diis superis*. *Sacrum*, aggiungeva, era solo ciò che veniva consacrato *ex auctoritate populi*

⁶ Cf. CAVALLERO (2017, 5-7), ove fonti e bibl.

⁷ D. 43.6.1 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*). Non era prevista analoga protezione per il *sacrarium*: D.43.6.1.1 (Ulp.68 *ad ed.*). V. D.1.8.9.2 (Ulp. 68 *ad ed.*).

⁸ D.43.8.2.19 (Ulp. 68 *ad ed.*).

⁹ D.39.1.1.15 (Ulp. 52 *ad ed.*).

¹⁰ D.43.1.2.1 (Paul.63 *ad ed.*); D.43.6.1 pr.-2 (Ulp. 68 *ad ed.*). V. inoltre l'interdetto restitutorio: D.43.1.2.1 (Paul. 63 *ad ed.*) e D.43.8.2.19 (Ulp. 68 *ad ed.*). Sull'*operis novi nuntiatio* v. D.39.1.1.17 (Ulp. 52 *ad ed.*) e D.39.1.1.16 (Ulp. 52 *ad ed.*). v. anche D.39.1.1.1 (Ulp.52 *ad ed.*).

¹¹ D.43.6.1.1 (Ulp. 68 *ad ed.*).

¹² D.6.1.23.1 (Paul. 21 *ad ed.*). V. anche D.1.8.9.5 (Ulp. 68 *ad ed.*).

¹³ D.43.6.1.1(Ulp. 68 *ad ed.*).

¹⁴ D.6.1.14.2 (Paul. 15 *ad ed.*), D.30.39.9 (Ulp. 21 *ad Sab*), D.39.3.17.3 (Paul. 15 *ad Plaut.*). Con specifico riguardo alla servitù di *aquae ductus* riguardante anche i luoghi sacri v. D.8.1.14.2 (Paul.15 *ad Sab.*).

¹⁵ Sul divieto di stipulazione v. Gai 3.97 e D.45.1.83.5 (Paul.72 *ad ed.*); sulla vendita o l'acquisto v. D.18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*); sull'impossibilità di usucapione v. D.41.2.30.1 (Paul. 15 *ad Sab.*). Infine, sul mancato computo dei luoghi sacri nella misurazione del fondo v. D.18.1.51 (Paul. 21 *ad ed.*).

¹⁶ D.18.1.4 (Pomp. 9 *ad Sab.*), ma anche D.1.8.9.5 (Ulp. 68 *ad ed.*). V. inoltre D.41.3.9 (Gai 4 *ad ed.*).

¹⁷ Cf. le osservazioni di FABBRINI (1970, 204).

¹⁸ Cf. FABBRINI (1970, 198ss.). Sulle competenze pontificali in materia di *ius sacrum* cf. recentemente FRANCHINI (2008).

¹⁹ Sugli aspetti legati alla titolarità e alla gestione delle cose sacre in questa prospettiva RAMON (2016). Cf. anche SPINA (2016).

²⁰ Gai 2.4 e 5.6.

Romani, con una legge o un senatoconsulto. Qualche tempo dopo, Ulpiano²¹ scriveva che la consacrazione poteva essere disposta dall'autorità imperiale, a seguito di un'azione diretta dell'imperatore o di coloro che egli avesse autorizzato.

La distruzione di un tempio non faceva mutare la destinazione sacrale del terreno su cui era edificato²². Cessava di essere sacro solo con una cerimonia di *resecratio*. La *lex consecrationis* era trascritta sull'ara, le *tabulae* poste nel *fanum*, i cippi che delimitavano l'area sacra²³. Se ne sono conservate due, relative ad altari: quella del 12-13 d.C., relativa all'*ara numini Augusti Narborensis* e quella del 137 d.C. riguardante l'*ara Iovis Salonitanae*²⁴. *Lex* perché la formula doveva, secondo un costume antico, essere letta, recitata. Il contenuto variava nella parte che riguardava quello specifico luogo di culto ed era quanto mai variegato: dall'eventuale diritto di asilo agli strumenti ammessi nei sacrifici, dalla possibilità di fare commercio di alcuni degli oggetti donati alla divinità ai restauri necessari²⁵.

Le cose sacre erano *nullius in bonis*, cioè non rientravano nel godimento di alcuno²⁶.

Di alcun essere umano, naturalmente. Un aspetto sul quale tornerò.

Perciò, possiamo affermare che è sacro ciò che appartiene alla divinità. Il procedimento necessario avveniva secondo i canoni del formalismo cui è improntato, come è noto, il *ius* dei Romani. Parole e gesti eseguiti ritualmente in modo corretto erano costitutivi di 'realtà'. È stato opportunamente sottolineato come questo processo definisca, e ad opera degli esseri umani, i luoghi in cui la divinità dimora. Non più grotte o boschi, ma quelli che gli uomini hanno agli dei assegnato²⁷.

Io ritengo in una prospettiva non solo di antropizzazione del credo, ma anche utilitaristica, fortemente incentrata sulla proprietà privata, la separazione - di questa prospettiva partecipe - fra appartenenza agli uomini e appartenenza agli dei, nonché, infine, di riserva pressoché esclusiva agli uomini sulle cose necessarie alla vita.

A Roma, ciò che è sacro diviene tale perché consacrato dal diritto. La sacralità non è una qualità intrinseca di cose, tempo, situazioni. È quello che Voci descriveva come legalismo religioso dei Romani²⁸. Definiva i precetti che consentivano agli uomini di controllare spazio e cose appartenenti agli dei.

In questa 'immanenza legalistica' del sacro le acque sono pressoché assenti. Non sono esplicitamente menzionate nell'elenco di *res sacrae* contenuto nell'epitome festina.

Festo, attribuendola a Elio Gallo, riporta una definizione giuridica di *sacrum* in cui le *res* menzionate sono: *aedes*, *ara*, *signum*, *locus*, *pecunia*, e ciò che venga comunque consacrato agli dei²⁹. Non c'è l'acqua. E l'acqua manca anche da tutte le altre testimonianze giurisprudenziali.

È vero che in epoca imperiale, nei passi dei giuristi, la tutela per le *res sacrae* in senso ampio subisce una contrazione: i testi superstiti si riferiscono in gran parte non alle *res sacrae*, ma ai *loca sacra*, particolarmente ai templi. Forse recuperando l'ancestrale legame che caratterizzava nel sentimento religioso romano le divinità in rapporto al territorio o, forse, in relazione appunto al prevalere delle fattispecie riguardante i templi.

²¹ D.1.8.9 (Ulp. 68 *ad. ed.*).

²² D.1.8.6.3 (Marcian. 13 *inst.*) e D.18.1.73 (Pap. 13 *resp.*).

²³ CAVALLERO (2017, 7), ove fonti.

²⁴ *Ibid.*, 7-15, con analisi delle diverse prescrizioni normative.

²⁵ *Ibid.*, 7 sui *verba dicere* della *lex consecrationis*.

²⁶ Gai 2.9. V. anche D. 1.8.6.2 (Marcian. 3 *inst.*).

²⁷ Cf. recentemente sulla tutela giuridica dei boschi sacri TRIGGIANO (2016).

²⁸ Voci (1953, spec. 50-76), r. (1985, 226-253).

²⁹ Fest. s.v. *sacer mons*, L. 424.

È stato scritto che l'interesse prevalente, nelle fonti non solo giuridiche, per il tempio e la sua dotazione, a scapito di altri *religiosa loca* già esistenti in epoca arcaica, è imputabile alla riforma dello *ius pontificium* e alla perdita del senso di religiosità che caratterizzava l'epoca arcaica³⁰.

Io credo, per quanto riguarda le fonti giurisprudenziali, che non debbano essere trascurati anche altri motivi, almeno in relazione alle acque.

Un confronto con quanto conosciamo a proposito dell'attenzione dal diritto riservata a quelle sacre nel mondo greco ed ellenistico mi sembra proficuo, direi illuminante se non temessi di esagerare.

Una sia pur succinta ricognizione delle fonti consente di affermare che nel mondo greco i santuari potevano vendere l'acqua di cui disponevano, essendone i legittimi proprietari³¹. Come ad Epidauro, dove una rete di canalizzazioni distribuiva all'esterno l'acqua del santuario³². La disponibilità di acqua aveva svolto non di rado un ruolo importante nell'affermarsi di determinati luoghi di culto, ove la signoria dei sacerdoti sull'acqua giungeva a comminare multe, a favore del santuario, a quanti utilizzavano il pozzo come lavatoio, bagno o in altro modo³³. Addirittura, le acque dei santuari erano esentate dalle servitù di *aquae ductus*³⁴. Leggi sacre, emanate dal santuario di Zeus Ditteo, impedivano il passaggio di condutture idriche attraverso l'area sacra³⁵. Le attività delle conchierie erano vietate a monte dei santuari³⁶. La competenza dei sacerdoti si estendeva alle fonti poste al di fuori del santuario, quando ne assicuravano la disponibilità di acqua³⁷.

E a Roma?

Sebbene le acque curative fossero ben note e assai apprezzate, come di evince dalla letteratura di epoca imperiale, dopo Plinio il Vecchio l'interesse per il termalismo nelle fonti letterarie sembra scemare. E la trattatistica medica di epoca romana non ha riconosciuto un ruolo di assoluto rilievo alla medicina termale, discussa in modo frammentario nelle opere pervenute di Celso, Scribonio Largo, Galeno, per l'arco cronologico che ci interessa. Ben più interessati alle qualità curative delle acque erano autori come Vitruvio o Plinio il Vecchio appunto.

La gran parte delle testimonianze letterarie superstiti sul termalismo romano risale a un periodo compreso fra I secolo a.C. e II secolo d.C., in concomitanza con lo sviluppo delle installazioni a scopo curativo e delle strutture residenziali ad esse connesse, sorte nelle zone circostanti³⁸.

Quelle giurisprudenziali sulle *thermae* sono invece drammaticamente scarse in questo stesso arco cronologico. Ben maggiore era l'interesse dimostrato dai giuristi per *balnea* o *balinea*, presi in considerazione come strutture di proprietà privata che esercitavano una funzione di pubblica utilità. Nelle opere dei giuristi sembra assai scarso l'interesse per le terme pubbliche o aperte al pubblico³⁹.

È giunto il momento di prendere in considerazione i due testi giurisprudenziali in cui si discute dell'uso di *aquae calidae*, verosimilmente termali e quello in cui si tratta di acqua proveniente da un luogo sacro.

³⁰ RAMON (2016, 303) e SPINA (2016, 333). Cf. sulle implicazioni giuridico-sacrali della nozione di *templum* CATALANO (1960, 248-319). Sottolinea la prevalenza nelle fonti giurisprudenziali dei riferimenti ai *loca sacra*, dunque anche i templi, rispetto alle *res sacrae*, Spina (2016, 324).

³¹ Cf. PANESSA (1983), ove fonti.

³² *Ibid.*, 361 n.3, con associazione agli Asclepiei.

³³ *Ibid.*, 373. L'A. collega questa regolamentazione giuridica a forme di tutela 'dinamica' dei santuari, volte a garantire non solo la fruibilità ma anche la salubrità dei luoghi attraverso l'«integrità igienica dell'acqua» (p.377).

³⁴ *Ibid.*, 378, che pone il divieto in relazione alla legislazione sulle fontane e alle relative norme platoniche.

³⁵ *Ibid.*, 379, secondo la quale la circostanza testimonierebbe come le autorità pubbliche recepissero contenuti giuridici emanati da «un centro culturale».

³⁶ *Ibid.* 379-380. Il regolamento citato è definito dall'A. uno degli esempi più risalenti di legislazione volta a contrastare l'inquinamento industriale.

³⁷ *Ibid.*, 380-382), che valorizza le testimonianze disponibili anche in relazione alla concorrente competenza della *polis*.

³⁸ Per un quadro d'insieme cf. recentemente GUÉRIN-BEAUVOIS (2015).

³⁹ Cf. SCEVOLA (2016, 39). Per una rassegna delle fonti disponibili sugli aspetti economici e culturali del termalismo romano con riferimento agli interventi imperiali cf. MARASCO (2004).

Citando Trebazio, Ulpiano⁴⁰ criticava la possibilità da lui accordata di servirsi dell'interdetto *de aqua pluvia arcenda* – cioè sulla deviazione dell'acqua piovana - da parte di chi aveva patito un danno dal vicino, proprietario di acque termali.

Labeone⁴¹, citato da Ulpiano, scriveva essere opportuno estendere anche alle *calidae aquae* gli interdetti disposti dal pretore a tutela di quelle fredde, spiegava che anche le prime, infatti, erano utilizzabili per l'irrigazione, sia raffreddate, sia – come ad Aleppo – ancora calde.

È evidente che nessuno dei passi riguardava acque termali sgorganti in un luogo sacro. In entrambi i casi infatti, gli interdetti di cui si tratta sono disposti dal pretore a tutela di privati e riguardano beni privati, non sacri.

L'acqua è definita non sacra, ma proveniente da un luogo sacro, in un altro passo di Ulpiano⁴². Egli ricordava un parere di Labeone in cui il giurista augusteo accomunava acqua pubblica e acqua scaturente da un luogo sacro nella tutela nei confronti delle deviazioni artificiali. Se queste acque fossero passate dal fondo del vicino e questi le avesse deviate, egli sarebbe stato tenuto all'*actio aquae pluviae arcendae*. Anche in questo frammento manca la consapevolezza della specificità, in relazione alla destinazione divina o, nel caso delle fonti sacre curative, alla *salubritas*, dell'acqua.

Il passo racconta molto, nella sua stringatezza, circa la considerazione della giurisprudenza romana – e secondo me anche del potere imperiale, come dirò – per le acque sacre.

Innanzitutto appare chiaro che l'acqua che sgorga da un luogo sacro non è di per sé sacra, diversamente da quanto avviene per altre *res* che si trovano all'interno del perimetro del tempio in occasione della consacrazione. Infatti *sacrae* erano, oltre al tempio consacrato, anche le *res* esistenti sulla superficie del tempio al momento della consacrazione, destinate in modo esclusivo alla divinità⁴³. Evidentemente non l'acqua. È vero che non è possibile stabilire se, nel passo del Digesto, l'acqua provenisse da un tempio, un monte o un bosco sacri, ma, in base a quanto ho già evidenziato, la disciplina non variava. Semplicemente, in epoca imperiale, si citava più di frequente il caso del tempio.

Non conosciamo l'opera di Labeone da cui Ulpiano traeva il parere citato. È possibile, forse probabile, che si trattasse di una riflessione del giurista augusteo sollecitata dagli interventi augustei in materia religiosa, nei quali la giurisprudenza era a pieno titolo coinvolta.

Nell'età del Principato, il potere politico rafforzava il controllo sulla tutela e la gestione delle acque. Esso si ergeva in un certo senso a garante dell'equilibrio fra divino e umano, poiché le modifiche ad opera degli uomini sui corsi d'acqua o le esondazioni naturali alteravano i termini del patto costitutivo della sacralità.

⁴⁰ D.39.3.3.1 (Ulp. 53 *ad. ed.*). *Idem Trebatius putat eum, cui aquae fluentes calidae noceant, aquae pluviae arcendae cum vicino agere posse: quod verum non est: neque enim aquae calidae aquae pluviae sunt.* Il passo è stato variamente interpretato dalla romanistica con specifico riguardo alle discordanti posizioni di Trebazio e Ulpiano. Scarsa attenzione è stata riservata alla trattazione delle *aquae calidae* in relazione al termalismo nel pressoché totale silenzio in proposito della letteratura giurisprudenziale di epoca imperiale. Cf. sul passo spec. SARGENTI (1940, 36-38); SITZIA (1977, 156-163 e 226); CAIRNS (1984); DI PORTO (1990, 58-68; 81-84 e 90). Interessanti le considerazioni di Capogrossi Colognesi circa l'eventualità che «originariamente» l'unico *caput aquae* noto fosse il *fons*: CAPOGROSSI COLOGNESI (1966, 21-28).

⁴¹ D.43.20.1.13 (Ulp.70 *ad. ed.*). *Idem Labeo scribit, etiamsi praetor hoc interdicto de aquis frigidis sentiat, tamen de calidis aquis interdicta non esse deneganda: namque harum quoque aquarum usum esse necessarium: nonnumquam enim refrigeratae usum irrigandis agris praestant. His accedit, quod in quibusdam locis et cum calidae sunt, irrigandis tamen agris necessariae sunt, ut Hierapoli: constat enim apud Hierapolitanos in Asia agrum aqua calida rigari, et quamvis ea sit aqua, quae ad rigandos non sit necessaria, tamen nemo ambiget his interdictis locum fore.* Cf. sul testo FIORENTINI (2003, 118-120). Cf. inoltre TAFARO (1966, 95ss.). Sull'utilizzo di acque calde per l'irrigazione a Hierapoli: Vitruv. *Architect.* VIII 3, 10. V. anche Strabo XIII 4, 14.

⁴² D. 39.3.1.18 (Ulp. 53 *ad. ed.*). *Nec illud quaeramus, unde oriatur: nam et si publico oriens vel ex loco sacro per fundum vicini descendat isque opere facto in meum fundum eam avertat, aquae pluviae arcendae teneri eum Labeo ait.* Cf. sul passo, ma senza approfondimento sull'origine dell'acqua da un luogo sacro SITZIA (1977, 180-183).

⁴³ V. Macr. *Sat.* III, 11.6.

Gli interventi imperiali per gli acquedotti si concentravano fra I e II secolo d.C. e testimoniavano, fin dall'epoca augustea, da un lato la costante preoccupazione di regolamentare l'utilizzo pubblico – sempre prevalente su quello privato – delle acque, dall'altro di assicurarne la gestione da parte degli organi dello stato⁴⁴.

Una normativa giuridica ad opera dei sacerdoti, come in Grecia, volta a tutelare l'integrità igienica dell'acqua, sarebbe stata impensabile per i Romani.

Ma anche assicurare la 'proprietà' – chiamiamola così – dell'acqua agli dei poteva essere pericoloso. Avrebbe potuto sottrarre la disponibilità allo stato. Infatti ciò che era sacro veniva sottratto alla disponibilità degli uomini, senza distinzione fra coloro che governavano e i governati. Si imponeva così una limitazione di azione all'esercizio del potere pubblico.

Gli aggettivi utilizzati dai giuristi per l'acqua – *publica* e *communis*⁴⁵ – ne attestano l'importanza e denunciano l'ideologia all'origine, a mio parere, dello 'strano' silenzio sulle fonti sacre e le terme.

Certo, la disciplina giuridica delle cose pubbliche e di quelle sacre era piuttosto simile, come a proposito della non commerciabilità di entrambe. Con una importante differenza però: quelle sacre, a differenza delle pubbliche, erano sottratte alla disponibilità dello stato. Che invece si 'appropriava' per garantire l'uso sociale del bene, in talune circostanze, come nel caso dell'acqua, anche di quelle private.

Le acque delle fonti che affluivano in superficie dal sottosuolo su fondi privati avevano natura privata. Uscite dal fondo privato però, entrate nelle *fossae liminales* a lato di cardini e decumani, o nei rigagnoli naturali, nei canali o nei serbatoi, divenivano pubbliche⁴⁶.

È stato opportunamente sottolineato l'orientamento costante del potere, a Roma, volto a privare i sacerdoti della gestione della cosa sacra, specialmente in relazione alle questioni economiche, affidate a magistrati⁴⁷.

Si voleva evitare ai sacerdoti di svolgere compiti profani che ne avrebbero compromesso la purezza necessaria per l'esecuzione dei rituali. Io credo che queste statuizioni possano collegarsi anche al tentativo di esercitare un controllo ad opera dello stato sui redditi derivanti da queste *res* e soprattutto alla loro utilità per la comunità, della quale era lo stato a farsi garante.

Nelle fonti giurisprudenziali, la tutela dei luoghi sacri è affidata agli organi dello stato, che accentrava così nelle proprie mani il controllo dei luoghi sacri – e delle loro risorse.

Come l'acqua, fra tutte la più importante.

Serena Querzoli

Università degli Studi di Ferrara
Dipartimento di Studi umanistici
Via Paradiso 12 – 44121 Ferrara
serena.querzoli@unife.it

44 Cf. CAPPELLETTI (2010, 224-225): «Con il passaggio al principato, il tema della tutela e della gestione dei corsi d'acqua naturali assume una centralità notevole» (p. 224).

45 Cf. Le opportune osservazioni di MASI DORIA (2017, 91-92).

46 COSTA (1919, 9-11). Cf. anche LONGO (1928, 288-292).

47 Cf. RAMON (2016, 305-315), ove fonti e bibl.

BIBLIOGRAFIA

BANNON 2017

C. Bannon, *Fresh Water in Roman Law: Rights and Policy*, «JRS» CVII, 60-89.

BIANCO 2007

A.D. Bianco, *Aqua ducta, aqua distributa. La gestione delle risorse idriche in età romana*, Torino.

CAIRNS 1984

F. Cairns, *D.33.3.3 pr.-1 and the «actio aquae pluviae arcendae»*, in Aa,Vv., *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli, 2147-2154.

CAPOGROSSI COLOGNESI 1966

L. Capogrossi Colognesi, *Ricerche sulla struttura delle servitù d'acqua in diritto romano*, Milano.

CATALANO 1960

P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale, I*, Torino.

CAVALLERO 2017

F.G. Cavallero, *Dall'oggetto alla dedica. Le res sacrae e i formulari giuridico-sacrali necessari a una corretta consecratio/dedicatio*, «Ostraka» XXIV, 5-17.

COSTA 1919

E. Costa, *Le acque nel diritto romano*, Bologna.

CAPPELLETTI 2010

S. Cappelletti, *La gestione delle acque tra città e amministrazione centrale nella prima età imperiale*, «Studi Classici e Orientali» LVI, 209-229.

DI PORTO 1990

Di Porto, *La tutela della «salubritas» fra editto e giurisprudenza, I. Il ruolo di Labeone*, Milano.

FABBRINI 1968

F. Fabbrini, *Res divini iuris*, «Nuovissimo Digesto Italiano» XV, 510-565.

FABBRINI 1970

F. Fabbrini, *Dai «religiosa loca» alle «res religiosae»*, «BIDR» LXXIII, 197-228.

FIorentINI 2003

M. Fiorentini, *Fiumi e mari nell'esperienza giuridica romana. Profili di tutela processuale e inquadramento sistematico*, Milano.

FIorentINI 2003b

M. Fiorentini, *Struttura ed esercizio delle servitù d'acqua nell'esperienza giuridica romana*, Trieste.

FIorentINI 2010a

M. Fiorentini, *L'acqua da bene comune a res communis omnium a bene collettivo*, «Analisi giuridica dell'economia» I, 39-78.

FIorentini 2010b

M. Fiorentini, *Fructus e delectatio nell'uso del mare e nell'occupazione delle coste nell'età imperiale romana*, in E. Hermon (a cura di) *Riparia dans l'empire romaine. Pour la définition du concept*, Oxford, 263-282.

FIorentini 2018

M. Fiorentini, *La gestione degli acquedotti nel mondo romano fra attività amministrative e prassi private*, in G. Cuscito (a cura di), *Cura aquarum. Adduzione e distribuzione dell'acqua nell'antichità. Atti della XLVIII Settimana di Studi Aquileiesi*, Trieste, 19-40.

FRANCHINI 2008

L. Franchini, *Aspetti giuridici del pontificato romano. L'età di Publio Licinio Crasso (212-183 a.C.)*, Napoli.

GUÉRIN-BEAUVOIS 2015

M. Guérin-Beauvois, *Le thermalisme romain en Italie. Aspects sociaux et culturels aux deux premiers siècles de l'empire*, Rome.

LAZZARINI 2018

S. Lazzarini, *In tema di acque. Profili di diritto romano*, Como.

LONGO 1928

G. Longo, *Il regime romano delle acque pubbliche*, «Riv. It. Sc. Giur.» III, 243-307.

MAGANZANI 1997

L. Maganzani, *I fenomeni fluviali e la situazione giuridica del suolo rivierasco: tracce di un dibattito giurisprudenziale*, «Jus» XLIV, 343-390.

MAGANZANI 2004

L. Maganzani, *L'approvvigionamento idrico degli edifici urbani nei testi della giurisprudenza classica: contributi giuridici alle ricerche sugli acquedotti di Roma antica*, in M. Antico Gallina (a cura di), *Acque per l'utilitas, per la salubritas, l'amoenitas*, Milano, 185-210.

MAGANZANI 2010a

L. Maganzani, *Ripae fluminis e dissesti idrogeologici a Roma: fra indagine geomorfologica e riflessioni giurisprudenziali*, «Jus» LVII, 175-193.

MAGANZANI 2010b

L. Maganzani, *Acquedotti e infrastrutture idrauliche nella Roma dei Cesari: aspetti e problemi di diritto pubblico e privato*, «Jus» LVII, 195-201.

MAGANZANI 2010c

L. Maganzani, *Riparia et phénomènes fluviaux entre histoire, archéologie et droit*, in E. Hermon (a cura di), *Riparia dans l'empire romaine*, cit., 247-262.

MAGANZANI 2012

L. Maganzani, *Disposizioni in materia di acque*, in G. Purpura (a cura di), *Revisione ed integrazione dei Fontes Iuris Romani Anteiustiniani (FIRA). Studi preparatori I leges*, Torino, 61-213.

MAGANZANI 2014

L. Maganzani, *Le inondazioni fluviali in Roma antica: aspetti storico-giuridici*, in M. Galtarossa – L. Genovese (a cura di), *La città liquida, la città assetata: storia di un rapporto di lunga durata*, Roma, 65-80.

MANNINO 1997

V. Mannino, *Struttura della proprietà fondiaria e regolamentazione delle acque per decorso del tempo nella riflessione della giurisprudenza di età imperiale*, in S. Quilici (a cura di), *Uomo acqua e paesaggio*, Roma, 21-28.

MARASCO 2004

G. Marasco, *Aspetti sociali, economici e culturali del termalismo nel mondo romano*, «Studi Classici e orientali» XLVII, 9-64.

MASI DORIA 2017

C. Masi Doria, *acque e templi nell'urbe: uso e riti. Il caso della vestale Tuccia*, in P. Ferretti – M. Fiorentini – D. Rossi (a cura di), *Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica*, Trieste, 212-248.

PANESSA 1983

G. Panessa, *Le risorse idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» XIII, 359-387.

PLESCIA 1993

J. Plescia, *The Roman Law on Waters*, «Index» XXI, 433-451.

RAMON 2016

A. Ramon, *L'appartenenza e la gestione delle 'res sacrae' in età classica*, in L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana. Tomo primo*, Napoli, 249-315.

SARGENTI 1940

M. Sargenti, *L'actio aquae pluviae arcendae. Contributo alla dottrina della responsabilità per danno nel diritto romano*, Milano.

SCEVOLA 2016

R. Scevola, *Statuto e profili giuridici delle terme pubbliche in Roma antica*, in L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana*, cit., 33-79.

SITZIA 1977

F. Sitzia, *Ricerche in tema di "actio aquae pluviae arcendae"*, Milano.

SPINA 2016

A. Spina, *La tutela delle 'res sacrae' nei testi del Digesto*, in L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana*, cit., 317-372.

TRIGGIANO 2016

A. Triggiano, *Profili di tutela del bosco sacro nell'esperienza giuridica romana*, in L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana*, cit., 473-525.

VOCI 1985

P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica*, «SDHI», XIX (1953), 38-103 [Ora in Id., *Studi di diritto romano I*, Padova, 211-282].