

ACCADEMIA ANGELICO COSTANTINIANA
DI LETTERE ARTI E SCIENZE
Associazione Angelo-Comneno onlus

COOPACAI PHOENIX SCARL

Studi sull'Oriente Cristiano

Diretta da
GAETANO PASSARELLI

30 *1*

Roma 2026

STUDI SULL'ORIENTE CRISTIANO (SOC)

Rivista semestrale di **Classe A**

nei settori concorsuali di area **8, 10** (A1, B1, C1, D1, D2, D3, D4, E1, F1, F2, F3, F4, G1, H1, I1, L1, M1, M2, N1, N3), **11** e **12**.

registrata presso il Tribunale di Roma n° 338/97 del 23/5/97

Rivista voluta e fondata da

S. A. I. la Principessa *Stefania Angelo-Comneno di Tessaglia* nel
1997

Sommario

EZIO ALBRILE , <i>Le segrete vie del Tempo</i>	5
FRANCESCO RIZZO , <i>La costola emancipata. I sogni mandati per mezzo degli angeli</i>	37
MARIA CAROLINA CAMPONE , «Cum confusione sua et regni dispendio»: <i>Brigida di Svezia, la communitas regni e la crociata di Novgorod</i>	87
KRISTIYAN KOVACHEV , <i>The St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo an Unstudied Monument of Bulgarian Ecclesiastical Art</i>	117
GEORGE DMITRY GALLARO , <i>Eastern and Western Churches: equal Dignity</i>	147
SARA MANALI , <i>Costruire la memoria collettiva. Guida ai fondi per un archivio virtuale degli albanesi d'Italia</i>	171
MATTEO MANDALÀ , <i>Te dheu i huaj ("In terra straniera"). Sulla traiettoria artistico-scientifica dell'esule Martin Camaj (1956-1992)</i>	191



LE SEGRETE VIE DEL TEMPO

EZIO ALBRILE

Every year in the Koreion, the temple of Isis-Korē, the rite of the birth of Aiōn was celebrated in Alexandria, Egypt, on the night of January 5th to 6th. Adherents and priests kept vigil over the statue of the god, singing hymns accompanied by a flute. After the night passed, at the crow of the rooster, *dadophoroi* (torchbearers) would descend into the *hypogeum* (underground chamber) and place the god's effigy on a litter. The statue bore five gold-inlaid seals: one on its forehead, two on its hands, and two on its knees. By torchlight, the *dadophoroi* would circle the goddess' shrine seven times, singing hymns to the sound of flutes and drums. Once the festivities concluded, they would return the statue to the *hypogeum*. That night, Korē, the Virgin, had given birth to Aiōn. Isis had regenerated Osiris in the form of the child Horus. To understand this ancient ceremony, we must consider the development of the concept of Aiōn, «Eternity», within the multiplicity of cults and philosophies that characterized Hellenistic era. An inscription from Eleusis (SIG 1125) finally explains how Emperor Augustus himself, in 17 BCE, announcing the dawn of a new era by celebrating the *Ludi saeculares*, elevated Aiōn to divinity for the Greek world.

Ogni anno nel Koreion, cioè nel tempio di Iside-Korē, nella notte tra il 5 e il 6 gennaio ad Alessandria d'Egitto era celebrato il rito della nascita di Aiōn. Adepti e sacerdoti vegliavano la statua del dio cantando inni accompagnati da un flauto. Trascorsa la notte, al canto del gallo alcuni dadofori scendevano nell'ipogeo e mettevano il simulacro del dio su di una portantina. La statua recava cinque sigilli intarsiati in oro, uno sulla fronte, due sulle mani, due sulle ginocchia. Alla luce delle fiaccole, i dadofori giravano per sette volte intorno al sacello della dea cantando inni al suono di flauti e tamburi. Terminati i festeggiamenti, riportavano la statua nell'ipogeo. Quella notte Korē, la Vergine, aveva partorito Aiōn. Iside, aveva rigenerato Osiride nella forma del pargolo Horus. Per comprendere quest'antica cerimonia bisogna rifarsi allo sviluppo del concetto di Aiōn «Eternità», in seno alla molteplicità di culti e filo-

sofie che caratterizzarono l'era ellenistica. Un'iscrizione proveniente da Eleusi (SIG 1125) spiega infine come fu lo stesso imperatore Augusto che, nel 17 a.C. annunciando l'alba di una nuova Era celebrando i *Ludi saeculares*, elevò Aion a divinità per il mondo greco.

* * *

Nel 332 a.C. Alessandro Magno giunse in Egitto, qui il satrapo persiano Mazace, incapace di tenergli testa, depose le armi consegnandogli il paese¹. Alessandro introdusse un presidio a Pelusio e risalì il Nilo fino a Menfi, mentre gli Egiziani gli facevano buona accoglienza. Solo due fonti narrano, seppure non dettagliatamente, che cosa in quell'occasione accadde nella città di Menfi: Arriano (3, 1, 4) riferisce che Alessandro «sacrificò ad Api e agli altri dèi e istituì un agone ginnico e musicale al quale intervennero i più illustri artisti della Grecia». Arriano (3, 5, 3) inoltre racconta che dopo il suo ritorno dall'oasi di Ammone (Siwa), di nuovo a Menfi, sacrificò a Zeus Basileus «Zeus Sovrano», guidò una processione con l'esercito in armi e istituì un agone ginnico e poetico. Ammone, cioè Amon-Râ, era il dio solare identificato con Zeus: sempre nel 332 i sacerdoti del dio, nell'oasi di Siwa, proclamarono Alessandro suo figlio.

Oltre allo storico di Nicomedia, che attingeva alla tradizione più attendibile, c'è la testimonianza del *Romanzo di Alessandro*, le cui connessioni con la tradizione egiziana sono ben assestate. Narra il *Romanzo* (1, 34, 2) come gli Egiziani, a Menfi, «intronizzarono il Macedone nella sacra sala del trono di Efesto, e lo vestirono come un re egizio». La narrazione prosegue (1, 34, 3-6) descrivendo la scena in cui Alessandro vide la statua di Nectanebo II, l'ultimo faraone che nel 343-342 era fuggito di fronte all'avanzata dello *šāh* persiano Artaserse III; la statua recava un'epigrafe sulla quale erano incise queste parole: «Il re fuggito tornerà nuovamente in Egitto, non vecchio ma giovane, e sottometterà a noi i nostri nemici Persiani». Alessandro abbracciò la statua esclamando: «Questo è mio padre!». Il motivo

¹ A. MASTROCINQUE, «Alessandro a Menfi», in W. WILL (Hrsg. unter Mitarbeit von J. Heinrichs), *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, Vol. I, Hakkert, Amsterdam 1987, 289-295.

della nascita di Alessandro dal faraone Nectanebo II è uno dei motivi conduttori del romanzo, e l'episodio del riconoscimento del padre riveste pertanto un ruolo centrale nello sviluppo della vicenda.

1. *Crimini divini*

Con ogni probabilità è da considerarsi storico l'accento all'intronizzazione di Alessandro quale re dell'Egitto poiché nei testi geroglifici Alessandro compare con titolature faraoniche. Va aggiunta a queste due la testimonianza fornita da un papiro del I secolo a.C., il *Pap. Mil. 21* proveniente da Ossirinco, che riporta frammenti della preghiera rivolta da Alessandro a Serapide, quel dio che riassumeva in sé i poteri di Api e di Osiride. Lo pseudo-Callistene (1, 33) racconta peraltro che il re macedone, dopo aver fondato Alessandria, in seguito ad un'apparizione, ordinò di costruire un tempio dedicato a Serapide.

Quasi duecento anni prima della venuta di Alessandro, a Menfi era giunto, nel 525, Cambise il quale aveva messo fine al regno del faraone Amasis (Ahmose II) e dato inizio al primo periodo di dominio persiano in Egitto. Narra Erodoto (3, 27-30) che Cambise di ritorno dalla disastrosa marcia verso l'Oracolo di Ammone nell'oasi Siwa - dove un'intera armata scomparve inghiottita dalle sabbie del deserto - soggiornò a Menfi, dove, infastidito dalle feste in onore di un toro del dio Api apparso proprio allora, ferì a morte l'animale con un coltello e ne maltrattò i sacerdoti. Sempre secondo Erodoto, gli Egiziani sostenevano che proprio per colpa di questa uccisione Cambise divenne pazzo; il re inoltre sarebbe morto poco tempo dopo, essendosi ferito per errore proprio nel punto della coscia corrispondente a quello dove aveva ferito l'animale sacro (3, 64, 3). La memoria dei sacrilegi compiuti da un Cambise roso dal tarlo della follia, esaltato dalla brama di potenza, con il tempo contribuì a creare una sempre più leggendaria figura di malvagio nemico degli Egiziani, quale compare nel romanzo copto dedicato proprio a questo crudele e temerario monarca persiano (*Pap. Berl.* 9009).

Dario, giunto a Menfi tra il 521 e il 517 a.C., cercò di cancellare il brutto ricordo lasciato da Cambise e riuscì ad attirarsi il favore degli Egiziani, inclini ormai alla rivolta contro il satrapo persiano ribelle Ariande; Dario infatti promise un grosso premio a chi avesse trovato

un torello da consacrare al dio Api che sostituisse quello recentemente scomparso. L'animale, infatti, doveva possedere specifici requisiti, cioè portare delle macchie bianche di una ben determinata forma: a mezzaluna sul fianco e triangolare sulla fronte.

Nel 343-342 Artaserse III Oco pose fine al periodo di indipendenza dai Persiani, periodo che l'Egitto aveva goduto a partire dal 405, grazie anche all'appoggio militare di un nugolo di mercenari greci. La tradizione riferisce con insistenza di oltraggi ai templi egizi e di sacrilegi compiuti allora da Artaserse. Autori antichi come Dinone (FGH 690, fr. 21) ed Eliano (*Var. hist.* 4, 8; *Nat. an.* 10, 28) raccontano che gli Egiziani dettero ad Artaserse il soprannome di Asino, figura animale sovrapponibile al dio Seth, il dio della violenza e della confusione fratello di Osiride; e che Artaserse, per vendetta, sacrificò il toro Api al dio Asino, cioè a Seth. Per questo motivo, aggiunge Eliano, i devoti di Serapide continuavano ad odiare gli asini. Eliano riferisce ancora che Bagoa, ministro di Artaserse di origine egizia, cominciò a detestare il suo signore proprio quando questi uccise il toro Api, replicando l'odioso sacrilegio compiuto da Cambise. Infatti nel 336 a.C. sarà proprio Bagoa ad assassinare Artaserse.

Non c'è dubbio pertanto che il toro Api per gli Egiziani fosse ormai diventato un simbolo delle loro sofferenze sotto il dominio dei Persiani, vale a dire un simbolo del loro sentimento nazionale e religioso oltraggiato. Alessandro offrendo un sacrificio ad Api volle pertanto rendere onore a quella divinità che rappresentava per gli Egiziani un punto d'orgoglio nazionale di fronte agli invasori Persiani. La menzione che Arriano fa di un sacrificio ad «Api e agli altri dèi», vuole chiaramente mettere in rilievo che la devozione di Alessandro fu allora rivolta particolarmente all'animale sacro per eccellenza, mentre negli «altri dèi» probabilmente erano da riconoscere Osiride, Iside e specialmente Ptah, il dio demiurgo di Menfi. In particolar modo, poiché Api era considerato in Egitto «anima di Ptah e di Osiride», allo stesso modo in cui l'ariete sacro di Mende era anima di Râ, Shu, Geb e Osiride, e perché Api era allevato a Menfi in un cortile di fronte ai propilei del tempio di Ptah, il più importante tra i templi menfiti. Nel medesimo santuario di Ptah-Efesto, secondo il *Romanzo di Alessandro*, sarebbe avvenuta l'intronizzazione del re macedone.

Ricostruire i moventi che determinarono le azioni di un personaggio storico quale fu Alessandro è sempre un'impresa difficile, per il fatto che, anche dopo superate le difficoltà interpretative della tradizione, resta da decifrare il quadro ampio e variegato delle possibilità dell'imperscrutabile arbitrio d'un singolo, straordinario personaggio. Una prima plausibile interpretazione del suo operato a Menfi potrebbe spiegare il sacrificio ad Api come una benevola concessione allo spirito di indipendenza egiziano di fronte all'oppressione persiana. Alessandro rese omaggio agli dèi menfiti per dimostrare quanto egli fosse rispettoso delle tradizioni autoctone, e quanto in ciò si differenziasse dai sacrileghi re persiani. In cambio, fu riconosciuto faraone, figlio di Zeus-Ammon, figlio dell'ultimo legittimo sovrano dell'Egitto, cioè di quel Nectanebo II che era fuggito davanti all'esercito di Artaserse Oco, di quel Nectanebo che tanto pio s'era dimostrato nei confronti di Api.

Artaserse aveva ucciso pure il sacro ariete di Mende, ma le fonti non attestano alcuna devozione di Alessandro per quest'altro animale sacro, la cui morte doveva avere offeso gli Egiziani quanto quella del sacro torello. Si potrebbe pensare che Alessandro non ebbe il tempo di compiere atti riparatori nei confronti di tutte le divinità profanate dai Persiani, ma probabilmente esistevano altri motivi che lo spingevano a compiere un atto di culto proprio in onore dell'Api di Menfi. In ogni caso proprio Api e il suo animale sacro sono alla base della diffusione in tutta l'area mediterranea di un culto, quello di Serapide, che vedrà un dio egizio come Osiride trasformato in un Salvatore delle genti.

2. *Nascita di un dio*

Nella perduta *De philosophia ex oraculis haurienda*, il devoto neoplatonico Porfirio, nel deplorare i poteri oracolari dispensati dalla dea Hekatē, che egli attribuiva all'azione di alcuni «spiriti immondi» al servizio della stessa², si domandava se questi soffi osceni non fossero altro che i diavoli del dio Serapide, simboleggiati dal suo animale

² H. SARIAN, s.v. «Hekate», in *LIMC*, VI/1, Artemis Verlag, Zürich-München 1992, 1018 a.

prediletto, il cane tricefalo Cerbero, il «demone malvagio» (*ponēros daimōn*) che contaminava e prendeva dimora nei «tre elementi acqua, terra e aria»³.

È importante notare come anche Hekatē al tempo fosse figurata con al seguito una muta di cani, gli stessi segugi che i teurghi neoplatonici, negli *Oracoli caldaici*, equiparavano a cattivi demoni (fr. 170) «terrestri, orribili osceni cani». I cani di Hekatē che «incantano le anime distogliendole dalle iniziazioni» (fr. 135) erano le apparizioni fantasmatiche che sviavano il teurgo dagli intenti originari, fenomeni medianici che si manifestavano durante l'esecuzione dei rituali. La realtà che li legava alla sfera terrena era l'essere animali sacri a Hekatē, divinità di fatto connessa al nostro mondo, l'universo fantasmatico di forme in continuo cambiamento.

Sempre Porfirio, in un trattato successivo «Sulle immagini» (*Peri agalmatōn*), attribuiva a Cerbero il simbolo dei tre tempi della germinazione della pianta, della crescita vegetale da gemma, a fiore, a frutto («la semina, la ricezione, la crescita»)⁴; e ancora, Cerbero era simbolo dello scorrere del giorno, nei tre punti in cui appariva il Sole in cielo, all'aurora (a Oriente), a mezzodì (allo Zenith) e al tramonto (a Occidente)⁵. A ragione Giovanni Lido (490- ca. 560 d.C.), porporato bizantino narratore di auspici e mitologie, nel *De mensibus* (4, 67) identificherà le tre teste del Cerbero di Serapide quali figurazioni del tempo nelle tre dimensioni di passato, di presente e di futuro⁶.

³ Fr. 327 F (Eus. *Praep. ev.* 4, 23, 6 [1, 215, 2-6] = G. GIRGENTI-G. MUSCOLINO [cur.], *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli, con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Bompiani, Milano 2011, 126-127).

⁴ Ed. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΓΛΑΤΩΝ et De regressu animae* (Université de Gand / Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres, Fasc. 43^{me}), E. Van Goetem-B. G. Teubner, Gand-Leipzig 1913, 9*, 17-18; trad. F. Maltomini, in M. GABRIELE (cur.), *Porfirio. Sui simulacri* (Piccola Biblioteca Adelphi, 626), Adelphi, Milano 2012, 83.

⁵ BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 14*, 11-12; trad. Maltomini in GABRIELE, *Porfirio. Sui simulacri*, 93.

⁶ Ed. R. WÜNSCH, *Ioannis Laurentii Lydi. Liber de mensibus*, B. G. Teubner, Leipzig 1898, 120, 21-23.

Presente già al tempo di Alessandro, il culto di Serapide⁷ venne introdotto ufficialmente ad Alessandria da Tolemeo I quale divinità dell'oltretomba con attributi solari e poteri taumaturgici⁸. Il nome, in greco Sarapis, è la crasi di Osiride e Api. Api era il toro sacro venerato a Menfi quale incarnazione del dio Ptah; dopo la morte diventò un Osiride, quindi un Osiris-Apis → Osorapis → Sarapis. Una sorta di redenzione dai misfatti del passato.

Ma quali sono le sue origini?

La politica religiosa di Tolemeo I fece di Serapide un dio molto influente nella struttura statale, intimamente legato con Alessandria; qui sorgeva il suo più importante e famoso santuario; qui per prima venne offerta all'adorazione dei fedeli la statua che lo rappresentava. Su questo simulacro siamo ben documentati, sia per le descrizioni particolareggiate degli scrittori antichi - tanto pagani quanto cristiani - sia per le numerose copie a noi pervenute.

Il dio, dalla testa barbata, era rappresentato seduto sul trono, coperto di chitone e manto, il modio sul capo. Il corpo della statua era di legno, ma le vesti erano coperte d'oro, e le parti nude di una lega di diversi metalli che davano al simulacro un colore azzurro; usualmente, nella mano sinistra sollevata, il dio reggeva verticalmente un alto scettro, mentre la destra era abbassata sul capo di un Cerbero dalle tre differenti teste - di lupo, di leone, di cane - e il corpo avvolto nelle spire d'un serpente. Questo Cerbero, rappresentato su parecchi monumenti superstiti, era per Macrobio⁹ immagine del passato (il lupo), del presente (il leone) e del futuro (il cane). Tutti questi elementi indicavano che nel Cerbero di Serapide si poteva riconoscere l'eterno Aiōn, il Tempo eterno, il quale unito alla figura di un dio che moriva e che rinasceva come Osiride, era celebrato come un dio che recava salvezza. A suo modo poteva dirsi l'antesignano di tutte le festività di Capodanno.

⁷ Macrobius. *Sat.* 1, 20; Plutarch. *Alex.* 76; Arr. *Anab.* 7, 26, 2; Suda s.v. Sarapis.

⁸ J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies* (EPRO, 25), E. J. Brill, Leiden 1972.

⁹ *Sat.* 1, 20, 13-14; cfr. R. PETTAZZONI, «Il "Cerbero" di Serapide», in *Revue Archéologique*, Ser. VI, 31/32 (1948) = *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Ch. Picard à l'occasion de son 65e anniversaire*, t. II, 803-809.

Era l'inizio del nuovo anno quando, secondo il vecchio calendario tebano, il Sole, raggiunto il punto del Solstizio d'inverno, riprendeva la sua corsa ascendente verso l'orizzonte; in quei giorni ad Alessandria era officiata una complessa cerimonia, narrata da Epifanio¹⁰, la nascita di Aiōn.

3. Eretici

Nella lunga reprimenda verso la cerchia eretica degli Alogi¹¹, cioè *alogoi* «privi di ragione», Epifanio (ca. 315-403 d.C.) si addentra in una lunga disamina sulle concezioni calendariali legate alla vita di Gesù. Il tutto per confutare le dottrine di questi eretici, secondo i quali il Vangelo e l'Apocalisse di Giovanni erano opera di Cerinto, uno gnostico del primo secolo che insegnava come il cosmo fosse opera di un Demiurgo inferiore e dei suoi Angeli. Secondo Cerinto, il vero Dio non aveva nulla a che fare con questo mondo, mentre Gesù era descritto come un semplice essere umano sul quale al momento del battesimo era disceso il Cristo sotto forma di colomba. La colomba, poi, lo abbandonò prima della crocifissione, lasciando l'uomo Gesù solo al suo miserabile destino.

La polemica di Epifanio è quindi doppia, contro le concezioni gnostiche di Cerinto e contro gli insegnamenti degli Alogi, avversari della dottrina sull'incarnazione del *logos*, la «parola» divina fattasi carne, contenuta negli scritti giovannei attribuiti a Cerinto. Gli Alogi sarebbero quindi, a buon diritto, non solo «privi di ragione», ma «negatori del *logos*».

Di conseguenza appare logico, da parte di Epifanio, il voler affermare la natura al contempo umana e divina del Salvatore, adducendo

¹⁰ *Pan. haer.* 51, 22, 9-10 (ed. K. HOLL, *Ancoratus und Panarion*, II. *Panarion: Haer.* 34-64 [GCS, 31], J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1922, 285, 11-286, 7).

¹¹ S. G. HALL, s.v. «Aloger», in *Theologische Realenzyklopädie*, II, De Gruyter, Berlin-New York 1978, coll. 290-295; G. P. FISHER, «Some Remarks on the Alogi», in *Papers of the American Society of Church History*, 2 (1890), 1-9; V. ROSE, «Question Johannine. Les Aloges asiates et les Aloges romains», in *Revue Biblique* 6 (1897), 516-534.

tutta una serie di prove calendariali, tratte da una comparazione con date rilevanti della cronologia pagana.

Il Salvatore nacque nel quarantunesimo anno dell'imperatore Augusto, nell'anno in cui lo stesso Ottaviano Augusto condivideva il consolato con Silano¹², cioè il tredicesimo, come indicano le liste consolari. In esse infatti si legge: "Durante i loro consolati", intendo il tredicesimo di Ottaviano e il consolato di Silano, "Cristo nacque l'ottavo giorno prima delle Idi di gennaio, tredici giorni dopo il Solstizio d'inverno e l'aumento della luce e del giorno". I Greci, intendo gli idolatri, celebrano questo giorno l'ottavo prima delle Calende di gennaio, che i Romani chiamano Saturnali, gli Egiziani Kronia, e gli Alessandrini, Kikellia. Infatti, il Solstizio, che segna la separazione tra i segni zodiacali, cade otto giorni prima delle Calende di gennaio, momento in cui il giorno inizia ad allungarsi per l'aumento della luce. E completa un periodo di tredici giorni fino all'ottavo prima delle Idi di gennaio, il giorno della nascita di Cristo, con un trentesimo d'ora aggiunto a ogni giorno. Il sapiente siro, Efrem, testimoniò questo calcolo nei suoi commentari quando disse: "Così l'avvento di nostro Signore Gesù Cristo, l'Epifania, che ne celebra la nascita o la perfetta incarnazione, si manifestò dopo tredici giorni dall'inizio dell'aumento della luce. A ciò si deve ascrivere anche la tipologia numerica di nostro Signore Gesù Cristo e dei suoi dodici discepoli, poiché questo si lega al numero dei tredici giorni dell'aumento della luce". E quante altre azioni, passate e presenti, sono state compiute per attestare la nascita di Cristo? Persino coloro che presiedono furtivamente al culto degli idoli, sono costretti a riconoscere parte di questa verità. Per tale motivo, in molti luoghi, celebrano una grande festa proprio nella notte dell'Epifania, ingannando i loro seguaci e distogliendoli dalla ricerca della verità. Per prima cosa, ad Alessandria, presso il Koreion, un vasto santuario dedicato a Korē, si svolge una veglia notturna: i partecipanti cantano inni all'idolo accompagnati dal suono del flauto. All'alba, al canto del gallo, i portatori di torce scendono in un sacello sotterraneo ed estrarono un simulacro di legno, una figura nuda seduta su di una lettiga. Questa statua presenta cinque segni della croce intarsiati in oro: uno sulla fronte, uno su ciascuna mano e uno su ciascun ginocchio. L'immagine viene poi portata in processione per sette volte attorno al santuario più interno, accompagnata dal suono

¹² Marco Giunio Silano, console nel 25 a.C. con l'imperatore Augusto.

di flauti, tamburelli e inni. Segue un banchetto prima che la statua venga ricollocata nel suo ambiente sotterraneo. Interrogati sul significato di questo rito, i fedeli spiegano che a quest'ora Korē, la vergine, ha partorito Aiōn¹³.

Ogni anno nel Koreion, cioè nel tempio di Iside-Korē, nella notte tra il 5 e il 6 gennaio veniva celebrato il rito della nascita di Aiōn. Adepti e sacerdoti vegliavano la statua del dio – un giovane imberbe e nudo – cantando inni accompagnati da un flauto. Trascorsa la notte, al canto del gallo alcuni dadofori scendevano nell'ipogeo e mettevano il simulacro in legno del dio su di una portantina. La statua recava cinque sigilli intarsiati in oro, uno sulla fronte, due sulle mani, due sulle ginocchia. Sulla natura di questi *pente sphragidas* molto si è fantasticato, da chi propende si trattasse di cinque croci ansate *ankh*, figurazioni della vita, oppure dei simboli dei cinque pianeti uniti a quelli delle cinque vocali (comprehensive dei semitoni: AEËIOUŌ) designanti i cinque quartieri in cui era suddivisa Alessandria, oppure ancora cinque segni legati ai cinque elementi della *physis* classica (comprensivi dell'etere, *aithēr*)¹⁴.

Alla luce delle fiaccole, i dadofori giravano per sette volte intorno al sacello della dea cantando inni al suono di flauti e tamburi. Terminati i festeggiamenti, riportavano la statua nell'ipogeo. Quella notte – affermavano gli adepti – Korē, la Vergine, aveva partorito Aiōn. Iside, aveva rigenerato Osiride nella forma del pargolo Horus. Nello stesso giorno che si celebrava un Aiōn eternamente risorgente dal seno della Vergine, la festa alessandrina implicava una vera e propria messa in scena teatrale. Gli officianti simulavano i tuoni e i fulmini di un caos iniziale. Gli dèi erano effigiati da pupazzi in forma umana. Specchi imitavano stelle cadenti e teofanie: ciò rendeva possibile sperimentare l'intimo *apathanatismos*, l'«immortalizzazione», il fine del viaggio celeste la cui meta ultima era la visione «faccia a faccia» di Aiōn, l'Eternità.

¹³ *Pan. haer.* 51, 22, 3-10 (HOLL, *Ancoratus und Panarion*, II, 284, 4-286, 7).

¹⁴ A.-J. FESTUGIÈRE, «Les cinq sceaux de l'Aiōn alexandrin», in *Études de religion grecque et hellénistique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1972, 204-205.

4. La dea di Petra

Ma, continua Epifanio:

Anche a Petra, capitale dell'Arabia, l'Idumea delle Scritture, si svolge un evento simile nel tempio dell'idolo. Lì, s'intonano inni in arabo alla Vergine, invocandola come Chaamou, che significa Korè oppure Vergine. Il bambino da lei partorito viene chiamato Dusares, ovvero "l'unigenito del Signore". Questa celebrazione avviene nella stessa notte anche a Elusa, così come a Petra e ad Alessandria¹⁵.

Si può ipotizzare che la celebrazione della nascita di Dusares/Dushara a Petra ed Elusa fosse simile all'evento descritto ad Alessandria, nonostante alcune varianti¹⁶. Inoltre, la popolarità di Iside a Petra si spiega attraverso l'identità di dea madre, assimilabile all'altra e più importante divinità matriarcale nabatea, Al-'Uzzā. Non ci vuole molta immaginazione per ricostruire l'evento e comprendere perché fosse un'esperienza così intensa per tutti i partecipanti: radunarsi nel tempio la sera del 5 gennaio, rimanere tutta la notte e cantare inni accompagnati dal suono di flauti e tamburi. Dopo tante ore, alla prima luce, la Stella del Mattino (Venere/Aphroditēs) e il sorgere del Sole annunciavano la nascita e la manifestazione di Dushara, rivelata anche dall'esibizione della pietra sacra, il betilo, portato per sette volte in processione attorno al tempio per essere presentato a tutti i fedeli, rendendo pubblica l'epifania. Il motivo per cui la festa fosse celebrata anche a Elusa è ascrivibile alla venerazione che lì era resa alla «Potentissima» dea Al-'Uzzā, assimilata a Venere, quale Stella del Mattino.

Heōsphoros, «Araldo dell'aurora»¹⁷, era un altro nome del pianeta Venere¹⁸; dopo il Sole e la Luna il più brillante di tutti i corpi celesti.

¹⁵ *Pan. haer.* 51, 22, 11 (HOLL, *Ancoratus und Panarion*, II, 286, 7-287, 3).

¹⁶ R. WENNING, «The Many Faces of Dushara. A Critical Review of the Evidence», in *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 12 (2016), 205 a-206 b.

¹⁷ P. WEIZSÄCKER, s.v. «Phosphoros», in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hrsg. W. H. Roscher, vol. III/2, Teubner, Leipzig 1902-1909 (repr. Olms, Hildesheim-New York 1978), coll. 2443-2453; W. GUNDEL, s.v. «Phosphoros. 1», in *PWRE*, XX/1, Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1941, coll. 652-654.

¹⁸ *Plat. Epin.* 987 b; *Schol. in Arat. Phaen.* 454 (ed. J. Martin, Teubner, Stuttgart 1974, 284, 15-17).

La tradizione attribuiva a Pitagora¹⁹ la scoperta che l'astro mattutino, Venere sorgente a Oriente, fosse lo stesso che tramontava fulgido a Occidente²⁰. Sin dall'antichità mesopotamica (1300 a.C.), sui *kudurru*, termine accadico per «cippo», «stele confinaria»²¹, appariva la triade astrale di Sole, Luna e Venere, raffigurata con una mezzaluna e due spicchi di stelle. Mentre la sola Venere = Ištar, in generale era ritratta come una stella di quattro oppure otto raggi²². La delimitazione dello spazio e la tracciatura dei confini erano il riflesso terreno d'un evento astrale. Il fatto che si fosse pensato a due stelle differenti determinò nell'antichità greca i nomi, presenti già in Omero²³, di *Heōsphoros* e di *Hesperos* per l'astro della sera²⁴, «occidentale»²⁵, latinizzato²⁶ in *Vesper*,

¹⁹ Plin. *Nat. hist.*, 2, 6, 37.

²⁰ M. P. NILSSON, *Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time Among the Primitive and Early Culture Peoples*, C. W. K. Glerup, Lund 1920, 34 ss.; W. SCHADEWALDT, *Griechische Sternsagen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1956 (repr. Deutscher Taschenbuch-Verlag, München 1970), pp. 16-17; H. A. CAHN, s.v. «Astra», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. II/1, Artemis Verlag, Zürich-München 1984, 917 a-919 b.

²¹ U. SEIDL, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten* (Orbis Biblicus et Orientalis, 87), Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz 1989; F. POMPONIO, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (Testi del Vicino Oriente antico. 2/Letterature mesopotamiche, 1), Paideia Brescia 1990, 64, tav. 2; F. ROCHBERG, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge University Press, New York 2004, 189; cfr. anche G. PERROT & CH. CHIEPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, vol. II. *Chaldée et Assyrie*, Hachette, Paris 1884, 610-611 (Figg. 301-302).

²² H. G. GUNDEL, s.v. «Pianeti», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma 1973, 616 a.

²³ Hom. *Il.* 22, 318; 23, 226; *Od.* 13, 93-94.

²⁴ A. REHM, s.v. «Hesperos», in *PWRE*, VIII/1, Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1913, coll. 1250-1257; J. N. O'SULLIVAN, s.v. «Ἑσπερος» in *Lexikon des frühgriechischen Epos*, II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1987, col. 738.

²⁵ Eur. *Ion.* 1149.

²⁶ Verg. *Bucol.* 10, 77; *Georg.* 1, 251. 461; *Aen.* 1, 374; 8, 280; Serv. *Ad Aen.* 8, 590; Varr. *Ling. lat.* 6, 2, 6; cfr. C. SANTINI, s.v. «Espero», in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, Roma-Firenze 1985, 392 a-393 a.

distinzione che si mantenne nel linguaggio corrente e nella tradizione popolare²⁷.

È stato suggerito che il toponimo Elusa sia una corruzione di Al-'Uzzā: di fatto il tempio di Venere e le feste ivi celebrate erano famosi in periodo romano. Al-'Uzzā era la divinità somma di Elusa, intimamente legata alla nascita di Dushara al Solstizio d'inverno. L'epifania di Dushara/Dusares può quindi essere avvicinata alla data della Natività, poiché la nascita di Gesù in Oriente si continuò a celebrare il 6 gennaio sino a Giustiniano, il quale nel 560 esortò i cristiani di Gerusalemme ad adottare la cronologia latina. Il cambiamento non è attestato prima del patriarca Sofronio (634-638).

Anche prima del 336 la celebrazione della Natività era correlata alla festa del Sol Invictus, celebrata a Roma dal 274, il 25 dicembre, al Solstizio d'inverno secondo il calendario giuliano. D'altra parte, Roma adottò la festa dell'Epifania nel IV secolo dall'Oriente, mutandone i contenuti e legandola alla visita dei Magi. La cerchia gnostica dei Basilidiani celebrava il battesimo di Gesù sul Giordano il 6 gennaio²⁸: è la fase più arcaica della festa dell'Epifania che si riallaccia alla ricorrenza di Aiōn, e al Gesù di Marco Polo che appare ai Magi in tre diverse forme, corrispondenti all'età di ognuno (giovane, adulto, vecchio)²⁹. Quando però tutti e tre si recheranno al suo cospetto, lo vedranno nell'età reale, quella d'un bimbetto di tredici giorni, così come raccontato ne *Il Milione* (cap. 30). Mentre l'idea della natività di Aiōn e di Gesù quali pargoli divini, rinvia a modelli più antichi: la rappresentazione degli dèi come bambini era già comune molto prima del periodo ellenistico, ma raggiunse una nuova identità nell'Alessandria tolemaica. I fanciulli divini divennero un fenomeno importante: l'innocenza infantile ispirava più fiducia rispetto agli dèi più anziani. Divennero portatori di speranza. I bambini divini erano

²⁷ A. LE BŒUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Les Belles Lettres, Paris 1977, 237-244.

²⁸ R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions* (EPRO, 24), E. J. Brill, Leiden 1972, 41.

²⁹ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi», in E. J. SHARPE-J. R. HINNELS (eds.), *Man and his Salvation. Studies in memory of S.G.F. Brandon*, Manchester University Press, Manchester 1973, 91.

ritenuti saggi; amministravano la giustizia, dispensavano profezie e oracoli³⁰.

Suggestivo è inoltre capire quale entità divina si nasconda dietro all'epiteto della Vergine che Epifanio nomina come Chaamou; cosa che è stata oggetto di un ampio dibattito³¹. Originariamente il nome della dea Vergine era letto come «Chaabou»³², ma in seguito venne corretto in «Chaamou», il che fu generalmente accettato, sebbene sino ad oggi la discussione includa entrambe le letture. Considerando che Epifanio afferma esplicitamente che il nome è arabo, la lettura «Chaabou» potrebbe rinviare sia a *kā'ib* (fanciulla dal seno turgido), che a *ka'bah* (cubo) come il *mōtab* o betilo sacro, ritenendo Chaabou venerata in una pietra cubica. L'argomento principale a sostegno di tale ipotesi sono le tradizioni sulla Ka'bah della Mecca, legate sia a una vergine sia al betilo nero.

Epifanio assimila Chaamou a Korē e alla Vergine (*parthenos*). L'identificazione con Korē deriva dalla cerimonia alessandrina del 6 gennaio, descritta enfatizzando l'aspetto legato alla fertilità e al ciclo della vegetazione, nonché all'immagine materna di Iside. A ciò si unisce l'identità con la Vergine sia per Korē che per Chaamou, incentrata sulla nascita di un dio da una Vergine, nei suoi evidenti addentellati cristiani.

Abbiamo visto che la Vergine era identificata al pianeta Venere, nella forma di Stella del Mattino; in quanto tale era venerata a Elusa nel IV secolo d.C. Ma Venere in epoca romana era assimilata ad al-'Uzzā quale divinità suprema; se il toponimo riflette il nome della dea è quindi palese affermare l'identità di Chaamou con al-'Uzzā, perlomeno negli spazi sacri di Elusa. La Vergine, quale segno dello Zodiaco, è raffigurata come una giovane donna con spighe di grano in mano, il che collega i due aspetti della dea. Guardando il famoso Zodiaco di Dendera noteremo che la costellazione della Vergine è effigiata nella dea Iside recante nelle mani il piccolo Horus (la co-

³⁰ D. BUDDE, s.v. «Child Deities», in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2010, <https://escholarship.org/uc/item/9cf2v6q3> (accessed 25.06.2025).

³¹ R. WENNING, «The Great Goddesses of Petra. A Critical Review of the Evidence», in Z. T. FIEMA & J. FRÖSÉN (eds.), *Petra. The Mountain of Aaron*, II, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 2012, 513 b-514 b.

³² HOLL, *Ancoratus und Panarion*, II, 286, 10f.

stellazione della Spiga)³³, il figlio di Osiride. Nel pargolo di Osiride si riconosce la Spiga, la costellazione che si trova accanto alla Vergine – per essere più precisi al confine tra Vergine e Bilancia (al grado zero della Bilancia) – l'Iside dello Zodiaco di Dendera. Si afferma quindi anche astralmente la specularità fra la Vergine e Iside³⁴ e fra il bambino Gesù e Horus.

I natali di Dushara il 6 gennaio, cioè nei giorni del Solstizio d'inverno, appaiono collegati al rituale celebrato nel tempio di Alessandria. La nascita del dio annunciava la prima luce del Sole rinato all'aurora: in tal modo Dushara e sua madre vennero assimilati a divinità solari. Il rito della nascita d'una divinità e la venerazione d'un dio bambino rimandando in ogni caso alla cultura alessandrina, non solo ai natali di Aiōn, ma anche all'affermarsi di Arpocrate (Harpokratēs), l'antico Hor-pa-khered, l'Horus fanciullo, il pargolo di Iside il cui potere culturale ebbe grande risonanza in epoca ellenistica, coinvolgendo strati di popolazione sempre più vasti.

Ma possiamo osservare ulteriori ingredienti comuni. In entrambi i casi, il rito era qualcosa di misterioso, si celebrava di notte e si concludeva con l'epifania del dio. Gli astanti intonavano inni accompagnati dal suono di flauti, seguiva la manifestazione del dio, rappresentato dalla pietra sacra, il betilo, portato in solenne processione prima in cerchio all'interno del tempio e poi all'esterno. Così, è ragionevole supporre che Epifanio avesse in mente una tradizione molto più antica, databile a prima del 363 d.C. C'è stata una forte continuità tradizionale nella religione nabatea – cioè nel mondo arabo preislamico – che si spinge ben oltre il IV secolo d.C., nella quale vecchi e nuovi elementi, simbolici o meno, sono andati fondendosi; numerose sono infatti le testimonianze archeologiche³⁵.

³³ Cfr. F. BOLL-C. BEZOLD-W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1931⁵, Taf. II. 3.

³⁴ G. LANCZKOWSKI, «Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen», in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 8 (1956), 14-32.

³⁵ WENNING, «The Great Goddesses of Petra», 515 a-516 b.

5. Aiōn

Proseguendo, Epifanio costruisce un gioco di parole sul significato di Epifania-manifestazione:

Ho dovuto illustrare questo concetto con numerosi esempi, per coloro che faticano a credere che “Epifania” sia un nome appropriato per la nascita terrena del Salvatore. Egli nacque all’ottava ora e si manifestò (*epiphanentos*), come testimoniato dagli angeli, ai pastori e al mondo intero – ma si manifestò (*epephanē*) anche a Maria e Giuseppe. La stella, inoltre, si manifestò (*ephanē*) ai Magi in levare (*anatolē*)³⁶ in quell’istante, due anni prima del loro arrivo a Gerusalemme e Betlemme. Quando Erode interrogò i Magi sull’ora esatta della manifestazione (*phanentos*) della stella, essi risposero che non risaliva a più di due anni prima. Fu proprio questa parola a dare il nome all’Epifania, derivata dall’espressione di Erode, “la manifestazione (*phanentos*) della stella”. Così, quando i Magi dissero: “Dov’è colui che è nato re dei Giudei? Poiché abbiamo visto la sua Stella in levare (*anatolē*) e siamo venuti ad adorarlo”, Erode comprese che non stavano cercando un re solamente umano³⁷.

Una trama linguistica che Otto Weinreich (1886-1972), sommo filologo e storico delle religioni, intese come snodo semantico per affermare il vigore religioso di Aiōn, l’Eternità divinizzata³⁸. Spunto iniziale era la più antica iscrizione greca riferita ad Aiōn quale entità divina autonoma (SIG 1125, fig. 1)³⁹, risalente all’età augustea (ca. 50-15 a.C.) e con evidenti risonanze filosofiche (platoniche, aristoteliche, stoiche), non ultima l’etimologia aristotelico-stoica *aiōn-aei*, «eternità»-«per sempre». Sul tema è tornato una trentina d’anni fa Günther

³⁶ Usualmente tradotto «in Oriente», cfr. E. ALBRILE, *Gesù, i Magi e il Mistero della Stella*, WriteUp, Roma-Bari 2024, 49-50.

³⁷ *Pan. haer.* 51, 22, 12-14 (HOLL, *Ancoratus und Panarion*, II, 287, 4-18).

³⁸ O. WEINREICH, «Aion in Eleusis», in *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916-1919), 174-190.

³⁹ *Sylloge inscriptionum graecarum*, ed. W. Dittenberger, 3rd edn., vol. III, ed. F. Hiller von Gaertringen, apud S. Hirzelium, Leipzig 1920, 288-289.

Zuntz (1902-1992)⁴⁰ in una *lectio magistralis* svolta a Tubinga: l'iscrizione, incisa sul basamento marmoreo d'una perduta statua di Aiōn, vuole enfatizzare e celebrare la forza (*kratos*) dell'Impero Romano legandone i destini alla continuità dei misteri di Eleusi.

Κοῖντος Πομπήϊος Αὔλου υ[ἱός] ἐποίει καὶ ἀνέθηκε σὺν ἀδελφοῖς
Αὔλῳ καὶ Σέξτῳ Αἰῶνα εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων.
Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ φύσει θεῖαι μένων κόσμος τε εἰς
κατὰ τὰ αὐτά, ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, ἀρχὴν μεσότητά τέλος
οὐκ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος, θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου
πάντα.

Quinto Pompeo figlio di Aulo ha realizzato e consacrato, insieme ai fratelli Aulo e Sesto, [questo] Aiōn alla forza di Roma⁴¹ e alla continuità dei Misteri. Tale Aiōn, permanendo se stesso per divina natura e quale ordine in ciò che a se stesso è conforme, in quanto esso è, era e sussiste, privo di inizio, mezzo e fine, immutabile, eternamente agente del divino⁴².

L'iscrizione rappresenta uno snodo fondamentale per la diffusione del culto di Aiōn nel mondo romano⁴³. A tal proposito Zuntz chiama in causa un breve passaggio di Marco Valerio Messala Rufo, console nel 53 a.C., tramandato in Macrobio⁴⁴. Il brano parla di Ianus, il dio iniziale della teocrazia latina, rivelando convincentemente come in esso si leggano intuizioni aristoteliche unite all'idea stoica d'una divina δύναμις permeante il tutto, la τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία⁴⁵.

Nel contesto dell'età di Augusto, la tradizione politico-religiosa di Roma assunse infatti una nuova funzione ideologica. La concezione

⁴⁰ G. ZUNTZ, *Aion. Gott des Römerreichs* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1989/2), Carl Winter, Heidelberg 1989.

⁴¹ Si noti il gioco di parole tra Roma e il greco Ῥώμη = Forza, che diventa un rafforzativo di κράτος.

⁴² Un grazie a Massimo Scorsone.

⁴³ ZUNTZ, *Aion. Gott des Römerreichs*, 31-36.

⁴⁴ *Sat.* 1, 9, 14; cfr. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, (Handbuch d. Altertumswissenschaft, 5. Abteilung, 2 Teil), Bd. 2, 2. Aufl., C. H. Beck, München 1961, 498-504.

⁴⁵ Ps.-Arist. *De mundo*, 6, 397b 9-10.

romana del potere, spesso definita in senso lato come teocrazia, non implicava il governo diretto dei sacerdoti, ma l'integrazione strutturale tra autorità politica e sfera religiosa. Il potere dei magistrati e, in seguito, del principe, risultava legittimato dal rapporto privilegiato con gli dèi e dal mantenimento della *pax deorum*. In età augustea questa tradizione venne rielaborata all'interno della propaganda imperiale: Augusto concentrò nelle proprie mani le principali cariche religiose, culminate nel titolo di *Pontifex Maximus*, presentandosi come garante dell'ordine cosmico e della stabilità dello Stato. Tale integrazione tra religione e potere contribuì a fondare ideologicamente il principio dell'*Aeternitas* dell'impero, ossia l'idea della durata perpetua di Roma e del suo dominio, assicurata dalla protezione divina e dalla funzione sacrale del principe⁴⁶.

Uno scenario affine si ripropone nella testimonianza di Giovanni Lido⁴⁷: di grande interesse è la frase ὁ Μεσαλλὰς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει, nella quale appare esplicita la sovrapposizione tra il Ianus latino e l'Aiōn ellenistico⁴⁸.

In origine Aiōn ha un senso eminentemente fisiologico, espressione linguistica del rapporto che unisce l'uomo al cosmo: «midollo come sede della vita»⁴⁹, quindi «forza vitale». Il significato muterebbe da «durata della vita umana», quindi «durata di generazioni», sino a giungere al concetto di «tempo illimitato, che scorre incessante», «eternità»⁵⁰. Con Platone si ha una svolta semantica importante: in

⁴⁶ A. ALFÖLDI, «From the Aion Plutonios of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman Emperors», in K. H. KINZL (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies presented to Fritz Schachermeyr on the occasion of his Eightieth Birthday*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1977, 1-30.

⁴⁷ *De mens.* 4, 1 (ed. WÜNSCH, cit., p. 64, 6-14); in parte dipendente da Lido e da Servio (*Ad Aen.* 7, 610) è anche la notizia di Giorgio Cedreno (*Historiarum compendium*, ed. B. G. Niebuhr, I, Impensis Ed. Weberi, Bonn 1838, p. 295, 7-14; poi ed. L. Tartaglia, [«Bollettino dei classici». Supplemento, 30], I, Accademia Nazionale dei Lincei-Bardi Edizioni, Roma 2016).

⁴⁸ Dissente Zuntz (*Aion. Gott des Römerreichs*, 36).

⁴⁹ *Suidae lexicon*, ed. A. Adler, I (Lexicographi graeci, 1), B. G. Teubner, Leipzig 1928, 225.

⁵⁰ G. CASADIO, «Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici», in *Avallon* 42 (1997), 45-62.

Timeo 37 d-38 c il Demiurgo crea il tempo ordinario (*Chronos*) come copia o «immagine mobile» (*eikōn kinētos*) dell'Eternità (*Aiōn*) immobile nell'uno, nell'eterno presente. *Aiōn* diventa quindi l'idea del tempo che è platonicamente il «modello» (*paradeigma*) celeste del tempo terrestre. Per Aristotele *Aiōn* sarà quindi la Vita, «immortale e divina» del cielo.

Nei testi giudaici e cristiani delle origini, l'uso di *Aiōn* nel senso di eternità si alterna con l'uso apparentemente antitetico di *Aiōn* con il significato di «epoca». Dall'apocalittica giudaica proviene la dottrina dei due Eoni, quello presente, dominato dal Diavolo-Kosmokrator e vicino alla fine, e quello futuro, che è imminente e realizzerà le promesse messianiche di perfezione. Sulla scorta del grandioso mito platonico e ibridandosi con l'idea iranica del dio Zurwān, il Tempo senza fine⁵¹, *Aiōn* diventa in età ellenistica un dio cosmico popolare in molte cerchie misteriche, le cui arcane vestigia ritroviamo non a caso ad Alessandria⁵². Un *Aiōn* egemone è nelle liturgie dei papiri magici: identificato o meno a Helios, il Sole, *Aiōn* è un dio personale, il dio cosmico supremo, il *Kosmokratōr* o *Pantokratōr*, ma anche primo padre, invisibile e ingenerato⁵³.

Nell'elaborazione della figura del Tempo Eterno sarà determinante l'assimilazione a divinità solare: *Aiōnopolokratōr*, «Dominatore dell'eterna sfera celeste» (PGM I, 202), *Despotēs tōn pyrinōn diadēmātōn*, «Egemone dei diademi infuocati» (PGM IV, 520-521), figurazione del tragitto del Sole/Helios attraverso il cerchio dello Zodiaco. La stessa concezione è chiaramente esplicitata negli *Oracoli caldaici*. Nel *Corpus Hermeticum* *Aiōn* è una grandezza spazialmente e temporal-

⁵¹ R. C. ZAEHNER, *Zurwān. A Zoroastrian Dilemma*, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. New York 1972).

⁵² Ps.-Call. 1, 30, 7; 33, 2.

⁵³ M. PHILONENKO, «Son soleil éternel brillera (4Q TestLevi^{c-d(?)} II 9)», in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 73 (1993), 405-408; M. G. LANCELOTTI, «CEMEC(E)IAAM. Una messa a punto», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 132 (2000), 248-254.

mente infinita⁵⁴, anche se nell'*Asclepius* latino Aiōn = *Aeternitas* è il «secondo dio», intermediario fra il Dio sommo e il mondo⁵⁵.

Usualmente Aiōn è rappresentato come un essere mostruoso, alato, con testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente. È l'idea del Tempo che dissolve e consuma. Alcune monete coniate dagli Antonini nel II sec. d.C. effigiano Aiōn circondato dall'Ouroboros o reggente l'uccello della Fenice. Un'immagine ancora più eloquente se osserviamo i segni zodiacali sovente affioranti fra una spira e l'altra del serpente.

Nel famoso rilievo scultoreo di Modena, il giovane Aiōn è avvolto nelle spire di un serpente, con teste di capro, di leone e di ariete sul petto e zampe caprine al posto dei piedi. Al dio orfico Phanēs si riferiscono i caratteri della figura alata che nasce dall'Uovo cosmico tra fasci di luce e fiamme. È un riferimento alla cosmogonia orfica ascritta a Ieronimo ed Ellanico (Fr. 54 KERN) secondo la quale dall'unione dell'acqua con la terra sarebbe scaturito un drago alato, leontocefalo e taurocefalo, dal doppio nome di Chronos agēraos («Tempo senza vecchiaia») ed Heraklēs. Nella fluidità nebbiosa del caos, Chronos agēraos concepisce un Uovo immenso, da cui fuoriesce un «dio incorporeo» – un essere ibrido con ali d'oro, teste taurine sui fianchi e un serpente sveltante sul capo – il cui nome è Prōtogonos, il «Primogenito». Un personaggio che, in un'ulteriore teogonia orfica definita «comune» o «rapsodica» (Fr. 85 KERN), è chiamato Phanēs; il dio ermafrodita, come lo sono gli uomini che abitano il mondo da lui creato, l'età aurea. Materiali orfici che confermano un caos che dopo essere cosmogonico è anche ermeneutico.

L'unicità della figurazione di Modena, in particolare del giovanetto che fuoriesce quasi a tuttotondo tra i segni zodiacali e le teste dei Venti, rimanda al legame linguistico tra Aiōn e *Aiolos*, padre e signore dei Venti rinchiusi in un otre di cuoio, il dio che stabilisce le sorti del vagare periglioso di Odisseo⁵⁶. E tra Aiōn e Ianus. Entrambi

⁵⁴ *Corp. Herm.* 11, 2-7 (= I. RAMELLI [cur.], *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano 2005, pp. 302-307; trad. it. di A.-D. Nock-A. J. Festugière [éds.], *Corpus Hermeticum*, I-IV, Les Belles Lettres, Paris 1945-1954).

⁵⁵ *Asclep.* 30-31 (RAMELLI, *Corpus Hermeticum*, 569-573).

⁵⁶ *Od.* 10, 1 ss.

sono la versione greco-romana di Vāyu, divinità della cosmologia zoroastriana: il «dio iniziale» che nel mondo indo-iranico designa sia il nulla, il «vuoto» che preesiste al tutto, sia il «vento», il respiro cosmico che pervade ogni cosa; per questo i testi zoroastriani si esprimono su un «buon Vāyu» e un «cattivo Vāyu»⁵⁷.

Nel mondo latino Ianus è l'ambiguo bifronte signore dei transiti e dei passaggi (in questa epifania conosciuto come Portunus); quale dio iniziale gli compete il primo mese dell'antico calendario (= *Ianuarius*)⁵⁸. Il napoletano san Gennaro, sin dal nome, «consacrato a Ianus», ha molto a che spartire con questo personaggio, se pensiamo alla celebrazione di Aiōn nascente da una Vergine il 6 gennaio, festa dell'Epifania ma anche e soprattutto Natale originario⁵⁹; una ricorrenza misterica trasmigrata dal mondo alessandrino a quello partenopeo. E se pensiamo ancora alle affinità linguistiche tra il mese latino di Ianus, *Ianuarius* e *Aiōnarios*, padre di Aiōn⁶⁰. Nel caso di Ianus, i legami linguistici e iconografici con le chiavi e le porte, e quindi con i passaggi, hanno permesso agli autori antichi l'identificazione di un Aiōn come di un dio che presiede all'entrata nel Tempo e nel Cosmo. Una porta che san Gennaro chiude il 13 gennaio, giorno del «patto» tra il santo e la città di Napoli e giorno in cui terminano le feste dell'Epifania⁶¹. Dapprima il legame con le Stagioni, come *Saeculum frugiferum*, quindi quello con il cerchio zodiacale fanno del Tempo eterno il *Saeculum aureum*, immagine imperiale del ritorno all'età

⁵⁷ G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, (UUA, 6), A. B. Lundequistska Bokhandeln-Otto Harrassowitz, Uppsala-Leipzig 1938, 188 ss.; S. WIKANDER, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I: Texte, Lundequistska Bokhandelen-O. Harrassowitz, Uppsala-Leipzig 1949, *passim*.

⁵⁸ G. SCARCIA, «Yahyā' e San Gennaro», in A. CILARDO (cur.), *Presenza araba e islamica in Campania. Atti del Convegno (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989)*, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi, Dipartimento di Studi Asiatici-Arte Tipografica, Napoli 1992, 501-506.

⁵⁹ G. WINKLER, «Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes», in *Oriens Christianus* 78 (1994), 177-229.

⁶⁰ A. BLOMART, «Frugifer: une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe», in *Revue de l'Histoire des Religions* 210 (1993), 15, n. 48.

⁶¹ E. ALBRILE, «L'Aiōn, Maria e san Gennaro tra ellenismo e iranismo», in *Asprenas* 68 (2021), 21-38.

dell'oro. L'*Aurea aetas* è il corrispettivo latino dell'Aiōn Plutoniōs alesandrino⁶².

6. Eoni gnostici

Nell'universo mentale gnostico, l'unica realtà che esiste di per sé eternamente è il *plērōma*, il mondo iniziale della pienezza, abitato da una serie di entità perfette chiamate «Eoni», Aiōn. Il sistema valentiniano ne conosce trenta⁶³. Questa realtà superiore è da principio un tutto compatto, un pensiero solitario che riflette su se stesso. In essa si verifica a un certo momento un collasso che provoca una frammentazione in una serie successiva e gerarchizzata di entità, gli Eoni, che portano il segno del primo principio da cui sono emanati, ma che ad esso sono fatalmente inferiori. Aiōn al singolare ricorre nelle scritture gnostiche, quasi esclusivamente per designare l'entità più vicina al Padre inconoscibile. Più raramente può servire come denominazione di realtà inferiori, esistenti all'infuori del *plērōma*: la denominazione «Eoni» si adatta anche agli Arconti, i demoni al seguito del demiurgo malvagio Ialdabaōth; ne rappresentano la propagazione della forza in senso spazio-temporale.

Da sottolineare come nel cosiddetto «Diagramma degli Ofiti», esibito da Celso e confutato da Origene⁶⁴, per liberarsi, l'Anima dove-

⁶² G. ZUNTZ, «Aion Plutonium», in *Hermes* 116 (1988), 291-303; ID., *Aion. Gott des Römerreichs*, cit.; ID., *Aion im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse*, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1991/3), Carl Winter, Heidelberg 1991; L. FOUCHER, «Aiōn, le Temps absolu», in *Latomus* 55 (1996), 5-30; C. TAVELLA, «Aion e l'iconografia bizantina dei mesi», in *Patavium* 4 (1996), 111-139.

⁶³ Ir. *Adv. haer.* I, 1, 1-2.

⁶⁴ Orig. *Contr. Cels.* 6, 22-38 (ed. P. KOETSCHAU, *Des Origenes Acht Bücher gegen Celsus* [Des Origenes ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, 2. Bibliothek der Kirchenväter, 52], Verlag J. Kösel & F. Pustet, München 1926, 92-107); per una retrospettiva bibliografica cfr. M. G. LANCELOTTI, «Gli Gnostici e il Cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 66 (2000), 73-86, con partic. rif. ai lavori di A. J. WELBURN («Reconstructing the Ophite Diagram», in *Novum Testamentum* 23 [1981], 261-28) e B. WITTE (*Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6], Oros Verlag, Altenberge 1993).

va prima superare la *phragmos kakias*, la «barriera del male» eretta da Ialdabaoth, il primo⁶⁵ e ultimo Arconte dalle fattezze «leonine» (*leontoeidēs*), e quindi dopo aver oltrepassato tutti i successivi ostacoli planetari transcendere la soglia dell'Ouroboros, il diabolico Serpente ciclico, famelico divoratore di anime. Il mondo della magia appare fortemente contaminato da tali rappresentazioni, così in una perduta gemma gnostica (fig. 2) il serpente Ouroboros, in cui è racchiusa la formula incantatoria, è *leontokephalos*, «dalla testa di leone»⁶⁶. Ariel, in ebraico «leone di Dio», è uno dei nomi di Ialdabaoth, forse il più antico⁶⁷; ciò designa una sovrapposizione tra la magia e una specifica cerchia gnostica «ofitica», in cui il serpente è inteso quale elargitore della *gnōsis*, la «conoscenza». Per spiegare la grande fortuna del serpente nelle dottrine gnostiche si deve anche considerare la grande importanza e la fondamentale funzione rivestita da questo animale in molteplici aspetti della religiosità antica, quale tipico animale ctonio, quindi anche immagine e simbolo della forza generatrice della natura; animale profetico connesso con l'oracolo di Delfi e quindi ritenuto spirituale per eccellenza; animale insieme dei morti e della costellazione celeste, che nella forma di Ouroboros, il Drago cosmico che inghiotte la propria coda, è considerato personificazione della linea che congiunge i nodi lunari.

Un'altra importante suggestione iconografica proviene dai Misteri di Mithra: nei sacelli dedicati a questo dio - la cui identità è un misto di iranismo ed ellenismo - troviamo la figurazione di un essere divino mostruoso, alato, con testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente⁶⁸. In essa confluisce l'idea del Tempo che

⁶⁵ Orig. *Contr. Cels.* 6, 27; Ir. *Adv. haer.* I, 30, 10.

⁶⁶ R. KOTANSKY & J. SPIER, «The "Horned Hunter" on a Lost Gnostic Gem», in *Harvard Theological Review*, 88 (1995), 326-328; 337 (fig.).

⁶⁷ G. G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965², 72; H. M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (SBL Dissertation Series, 81), Scholar Press, Atlanta (Georgia) 1985, 16-21.

⁶⁸ R. PETTAZZONI, «La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca», in *L'Antiquité Classique*, 18 (1949), 265-277; engl. transl. by H. J. Rose, «The Monstrous Figure of Time in Mithraism», in R. PETTAZZONI, *Essays on the History*

dissolve e consuma⁶⁹: le ali accennano alla rapidità del suo fluire⁷⁰; le circonvoluzioni del serpente, la cui testa poggia di solito sopra il capo leonino alludono alla vicenda ciclica alla quale sono sottoposti i moti stellari, vigili implacabili nello scorrere del divenire⁷¹. Egemone delle sfere celesti e delle immutabili leggi che governano i destini dei mondi, il leontocefalo è quindi il *Kosmokratōr* e *Kronokratōr* della presente realtà. Egli stringe al petto una o due chiavi: un riferimento al Sole, che nel suo corso quotidiano apre e chiude alternativamente le due porte del cielo, a Oriente quando si leva, a Ponente quando tramonta. Altro attributo frequente è lo scettro, simbolo del dominio sul tempo, perennemente esercitato su ogni cosa. Le spire serpentine avvolgono il leontocefalo come un Ouroboros, un'immagine ancora più eloquente se osserviamo i segni zodiacali sovente affioranti fra una spira e l'altra. Suggello astrale che ritroviamo nella sfera cosmica sulla quale si erge il leontocefalo: due fasce avvolgono il globo, l'eclittica e l'equatore celeste, da alcuni confuso con la Via Lattea⁷².

La figura del leontocefalo può, di primo acchito e seguendo il suggerimento del «pagano» Celso citato da Origene⁷³, essere interpretata come una specie di guardiana delle soglie zodiacali e planetarie attraverso cui l'anima entra ed esce dal mondo (= corpo), ma ovviamente c'è molto di più. Un'importante integrazione proviene dal secondo codice manoscritto di Nag Hammadi⁷⁴, dove la versione

of Religions (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*], 1), E. J. Brill, Leiden 1954, 180-192.

⁶⁹ Molto materiale iconografico è raccolto da D. LEVI, «Aion», in *Hesperia*, 13 (1944), 269-314.

⁷⁰ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Aiōn et le léontocéphale, Mithras et Ahriman», in *La Nouvelle Clío* 10 (1958-1960), 95.

⁷¹ Ci si è interrogati sui legami con l'astrolatria mesopotamica, cfr. A. D. H. BIVAR, «Mithra and Mesopotamia», in J. R. HINNELL (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, II, Manchester University Press-Rowman and Littlefield, Manchester 1975, 275-289 (pls. 7-9).

⁷² H. M. JACKSON, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», in *Numen* 32 (1985), 20.

⁷³ *Contr. Cels.* 6, 22.

⁷⁴ La versione dello stesso mito riportata nel quarto codice di Nag Hammadi (*Apocr. Joh.* IV, 15, 1-16, 6) è molto frammentaria e mutila e non apporta alcun sostanziale contributo all'interpretazione delle tematiche qui esaminate.

del mito di Sophia è alquanto differente ed è arricchita di particolari importanti⁷⁵. Anche se leggiamo sempre di Sophia che, concepito un pensiero in se stessa, manifesta la sua immagine senza l'assenso del *syzygos*, del compagno, e da questa «crisi» mitica nasce come frutto abortivo una «cosa», un *ergon* dai lineamenti totalmente differenti da quelli della madre, troviamo ulteriormente specificato che quando

essa vide che [l'oggetto] della sua volontà era di un tipo diverso – [aveva] il tipo di un drago, la faccia di leone dagli occhi di fuoco fulminanti e fiammeggianti –, lo allontanò da sé, da quei luoghi, affinché non fosse visto da alcuno degli Immortali, avendolo lei creato nell'ignoranza. Lo avvolse in una nube lucente, e in mezzo alla nube dispose un trono affinché nessuno lo potesse vedere, ad eccezione dello Spirito Santo, detto “la Madre dei Viventi”. Ella gli diede il nome di Ialdabaōth. Questo è il primo Arconte; egli ricevette da sua madre una grande forza, si allontanò da lei e abbandonò i luoghi nei quali nacque. Egli si affermò. Si creò altri eoni in una fiamma di fuoco splendente, nella quale tuttora si trova inebetito nella sua follia, e produsse delle potenze⁷⁶.

Da questo passo dell'*Apokryphon Johannis* si può dedurre come il Demiurgo omicida Ialdabaōth abbia in definitiva un corpo di serpente e la testa di leone. La stessa rappresentazione zoomorfa ricorre sovente nelle gemme e negli amuleti magici dei primi secoli con il nome di Chnoumis, Chnoubis oppure Chnouphis⁷⁷: essi infatti recano incisa una figura con corpo di serpente e testa di leone⁷⁸. Da sottolineare, infine, le convergenze con il rilievo di Modena e di più con il leontocefalo mithriaco.

⁷⁵ Cfr. Y. JANSSENS, «L'Apocryphon de Jean (pt. II)», in *Le Muséon* 84 (1971), 61 ss.

⁷⁶ *Apocr. Joh.* II, 10, 7-29; trad. L. Moraldi in *Testi gnostici*, Utet, Torino 1982, 137.

⁷⁷ JACKSON, *The Lion Becomes Man*, 75.

⁷⁸ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1950, 54; 266-269; 321.

7. Un dio per l'Impero

La contrapposizione tra Eoni come ipostasi della realtà superiore, e angeli come creature del dio inferiore, in alcuni testi gnostici si attenua sino a scomparire del tutto. In *Zostriano*, importante e visionario trattato di Nag Hammadi, gli Eoni appaiono concepiti come entità essenzialmente spaziali⁷⁹, come zone o reami celesti entro i quali risiedono gli angeli con le qualità corrispondenti. Il deragliamento semantico di Aiōn dal piano del tempo a quello dello spazio è un fatto compiuto nelle scritture gnostiche. Anche per gli Gnostici l'eternità è la caratteristica essenziale del grande Aiōn, e ai suoi rampolli, gli Eoni minori, toccano le briciole di questa eternità di eternità, in una dimensione spaziale, in quanto essi non sono che ombre o immagini dell'Eone maggiore.

Nell'insegnamento di Valentino la prima di tali «entità eterne», l'unico Aiōn, «Eone perfetto», è Bythos, l'«inesprimibile» (*arrhētos*) e comprende il *plērōma*, ma non è limitato da esso; il *plērōma*, invece, è distinto e separato da Bythos attraverso l'Eone «Limite» (*Horos*). In quanto delimitati gli Eoni sono di conseguenza l'unica parte conoscibile del divino. Il resto è incomprendibile per la mente umana, è un «abisso», Bythos appunto. In effetti, il termine *bythos*, documentato presso i tragici e i commediografi d'età classica, sta comunemente ad indicare «profondità» o, meglio, la parte più profonda di una cosa, il «fondo», per lo più quello del mare e in quest'ultimo senso è inteso il suo uso abituale; perciò può essere tradotto anche come «abisso» con una connessa nozione di oscurità. In senso traslato assume non di rado valenza negativa in relazione ad ignoranza, empietà, mali e sciagure. L'importanza di questo vocabolo per Valentino è confermata dal fatto che compare in uno dei pochi frammenti attribuitigli e nelle fonti a lui più vicine. Se torniamo a Platone, possiamo osservare come a partire dal *Timeo* (90 a) oppure ancora più anticamente dai testi vedici, un albero rovesciato ha per un lungo periodo raffigurato il corpo cosmico e mistico: di esso celesti sono le radici e terrestre il fogliame. Discende dall'Uno in alto e ramifica in una pluralità in

⁷⁹ *Zostr.* VIII, 48, 3-7.

basso⁸⁰: un'immagine che ritroveremo nel propagarsi eonico in senso spazio-temporale.

Tuttavia la critica a queste tesi è che né nelle fonti classiche né in quelle ellenistiche Aiōn appare come un dio, eccezion fatta per la festa della nascita di Aiōn la notte del 5 gennaio ad Alessandria. Di conseguenza, è necessario spiegare come l'epigrafe ad Aiōn sia stata scolpita a Eleusi al tempo di Augusto. Quinto Pompeo, figlio di Aulo, un liberto di una delle più influenti famiglie repubblicane, fu l'artefice e il dedicatario della statua eleusina. Ma come e in che momento Aiōn assunse il ruolo di divinità creatrice e preservatrice dell'universo?

La risposta è legata indissolubilmente ad Augusto⁸¹. Fu lui che, nel 17 a.C., in un gesto programmatico, elevò Aiōn a divinità per il mondo greco. Questa proclamazione non fu casuale: avvenne con la stessa intenzione e nello stesso momento in cui l'imperatore annunciava l'alba di una nuova Era (*Saeculum*), celebrando i *Ludi saeculares*. L'ideologia augustea mirava all'instaurazione di una «pace perpetua», un concetto magnificamente reso nella coppa (*skyphos*) d'argento di Boscoreale (Parigi, Museo del Louvre). Qui Augusto è rappresentato mentre riceve l'omaggio divino: Venere, con Amore, gli porge la Vittoria, seguita dal Genio del popolo romano e da una giovane donna in armi, Virtus. Marte, invece, guida il corteo delle province sottomesse. Questa scena simboleggia il «buon principe» che dona a Roma, e a chi si conforma alla sua legge, il più grande dei benefici: la pace; inaugurando così un'età di *Salus*, il *Saeculum aureum*.

La scelta di Aiōn come divinità era parte integrante della rinascita augustea⁸² e si allineava perfettamente con l'iscrizione di Eleusi, considerando che Augusto era stato iniziato due volte ai misteri eleusini. Aiōn, quale espressione di un flusso temporale infinito, rifletteva idealmente il potere che Augusto desiderava per Roma: una forza terrena altrettanto eterna, capace di fungere da punto di conciliazione

⁸⁰ M. DE CERTEAU, «Il corpo fogliato. Mistica e follia nei secoli XVI e XVII», in *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (Secoli XVI e XVII)* (Saggi di «Lettere Italiane», XXXVIII), cur. C. Ossola, trad. it. D. De Agostini, Olschki, Firenze 1989, 147.

⁸¹ ZUNTZ, *Aion. Gott des Römerreichs*, 56-67.

⁸² G. PURPURA, «Sulla eternità dell'Impero, dell'Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso», in *Iuris Antiqui Historia* 11 (2019), 31-62.

per le eterne contrapposizioni tra i popoli. Rintracciamo qui una delle più antiche formulazioni politiche del concetto filosofico di *Aevum*, un tempo intermedio tra l'eternità divina e il tempo lineare umano. L'imperatore, in quanto incarnazione di un'istituzione perpetua, partecipa di questa semi-eternità che gli permette di sopravvivere come figura simbolica oltre la propria fine fisica⁸³.

8. Excursus: *giocare col Tempo*

Un'ultima notazione va fatta sulla possibile recezione estremo orientale di queste concezioni⁸⁴. Secondo lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (14, 3, 1, 17), il Sole è tetragolare (*catuḥsrakti*)⁸⁵, le quattro direzioni ne rappresentano gli angoli. In tal senso assume la tipologia di dominatore dello spazio, il che si collega al mito indù delle quattro età del cosmo, o *yuga*. In tale formulazione ha certamente contribuito il contatto con il regno dei Parti iranici, suddiviso in quattro regioni amministrative orientate secondo i punti cardinali. L'istituzione sembra risalire a Tigrane il Grande (ca. 140 a.C.-55 a.C.), re di un paese fortemente iranizzato come l'Armenia, e può essere stata reinterpretata come organizzazione del mondo. Nei testi zoroastriani la generazione del mondo è descritta secondo i parametri di un «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno. Un computo temporale che riproduce l'alternarsi delle dodici costellazioni zodiacali, originariamente concepite come i dodici mesi dell'anno⁸⁶. Le congiunzioni di Giove e Saturno svolgono un ruolo determinante

⁸³ E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (Biblioteca di cultura storica, 180), trad. it. G. Rizzoni, introd. di A. Boureau, Einaudi, Torino 1989 (ed. or. Princeton [NJ] 1957), 236-243.

⁸⁴ Per gli influssi occidentali sulla cultura indiana, cfr. M. BUSSAGLI, «L'influsso classico ed iranico sull'arte dell'Asia centrale. Ricerche preliminari per uno studio sulla pittura e la scultura centro-asiatiche», in *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* N.S. 2 (1953), 171-266 (= *Indica et Serindica. Scritti di storia dell'arte dell'India e dell'Asia centrale* [Università di Roma «La Sapienza» - «Studi Orientali», XI], Bardi, Roma 1992, 167-259).

⁸⁵ A. PARPOLA, «Sanskrit *Kālā*- "Time", Dravidian *Kāl* "Leg" and the Mythical Cow of the Four Yugas», in *Indologica Taurinensia* 3/4 (1975-1976), 372-373.

⁸⁶ A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, 163-165.

nell'astrologia sassanide⁸⁷ e rappresentano la versione zodiacale della dottrina cosmologica dei 12.000 anni, in cui ogni millennio è sotto il «dominio» o *chronokratoria* (Vett. 156, 18) di una costellazione zodiacale⁸⁸. La teoria delle Grandi Congiunzioni, introdotta probabilmente dagli astrologi sasanidi⁸⁹, è strettamente relata a quella delle cosiddette *triplicitates*, cioè la ripartizione dello Zodiaco in quattro gruppi di tre costellazioni ciascuna, rispettivamente associate ai quattro elementi di base della creazione⁹⁰ (prima triplicità: Ariete, Leone e Sagittario, associata al Fuoco; la seconda, Toro, Vergine e Capricorno, associata alla Terra; la terza, Gemelli, Bilancia e Aquario, associata all'Aria; la quarta, Cancro, Scorpione e Pesci, associata all'Acqua)⁹¹. Saturno e Giove si congiungono in una stessa triplicità ogni 20 anni: al ripetersi di 12 congiunzioni, più raramente di 13, cioè dopo 240 o 260 anni, si verifica uno spostamento di triplicità e inizia una nuova serie di 12 o 13 congiunzioni nella successiva triplicità, e così via sino alla fine del ciclo, che dura circa un millennio e si chiude con la Grande Congiunzione. Quindi l'intero ciclo ricomincia daccapo. Su questa successione temporale si basa l'astrologia sasanide⁹².

Di fatto nella cultura indù il mito delle quattro età del mondo è noto da fonti relativamente recenti. Esso è presente nel racconto dei quattro mondi fatto da Hanūmān, babbuino divino (come il Thoth-Ermete egizio), nel 149° capitolo del *Vanaparvan* nel *Mahābhārata* (3, 11234 ss.), dove ogni età è correlata a un colore specifico assunto da Viṣṇu⁹³: è bianco nel *kṛtayuga*, rosso nel *tretāyuga*, giallo-verde nel *dvāparayuga*, e nero nel *kaliyuga*. Gli stessi colori sono associati alle

⁸⁷ PANAINO, *Tessere il cielo*, 160; S. BUSCHERINI, «Considerations on the Origins of the Sasanian Saturn-Jupiter Conjunctions Theory», in GH. GNOLI-A. PANAINO (eds.), *Kayd. Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of D. Pingree*, (Serie Orientale Roma, CII), IsIAO, Roma 2009, 31-38.

⁸⁸ ZAEHNER, *Zurvān*, 410-411.

⁸⁹ BUSCHERINI, «Considerations on the Origins», 34 ss.

⁹⁰ A. PANAINO, s.v. «Zodiac», nella versione elettronica di E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* <https://www.iranicaonline.org/articles/zodiac> (accessed 10.07.2025).

⁹¹ BUSCHERINI, «Considerations on the Origins», 33.

⁹² D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner* (Serie Orientale Roma, LXXVIII), IsIAO, Roma 1997, 42-44; 55-62.

⁹³ Su questa tematica, cfr. E. ALBRILE, «Il colore del tempo. La memoria dei pianeti in un affresco medievale», in *MHNH* 15 (2015), 57-84.

quattro classi sociali, i *brāhmaṇa*, gli *kṣatriya*, i *vaiśya* e gli *śūdra*. Di queste, nei Veda le prime tre sono correlate alla primavera, all'estate e alla stagione delle piogge. Tale classificazione include anche le direzioni dello spazio (con le relative divinità tutelari) che nella cosmologia indù portano i medesimi colori⁹⁴.

È interessante il parallelo tra la quadruplica divisione del *mahāyuga*, cioè dei quattro *yuga*, con i suoi colori e il quadruplica ciclo solare. Le quattro *sandhyā*, mattina, mezzogiorno, sera e mezzanotte, sono parti integranti la ritualità indù. Questo ciclo diurno ha un riscontro nei quattro «quarti» dell'anno. I colori simbolici sembrano essere derivati da questi due cicli solari: il rosso è il colore del fuoco, cioè l'estate calda, il verde è il colore dell'acqua e la stagione delle piogge (produzione di verde), e il nero il colore del buio della mezzanotte corrispondente all'inverno, mentre il bianco è lasciato alla luce del mattino, la controparte della primavera da cui inizia il ciclo annuale.

Secondo i *Purāṇa*, la lunghezza totale del grande ciclo dei quattro *yuga* - che non hanno uguale estensione ma sono legati a un rapporto di 4:3:2:1 - è di 4.320.000 anni ovvero di 12.000 anni divini (*divyavarṣa*)⁹⁵. Questi numeri supportano anche l'ipotesi che il grande ciclo cosmico fosse in origine l'anno, che nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (10, 4, 2, 2 ss.) ha 432.000 «momenti» (*muhūrta*), ed è composto da 12 mesi. Le età del mondo dei testi classici indù, quindi, si sarebbero sviluppate dai quattro quarti dell'anno, le «stagioni» definite dai punti solstiziali ed equinoziali.

Sebbene le quattro età come tali non compaiano nei testi vedici più antichi, abbiamo traccia dei loro nomi. Un caso suggestivo è quello dei quattro lanci di dadi nella più arcaica estrazione delle sorti, di cui le vestigia sono affiorate negli scavi della civiltà della Valle dell'Indo, nel sito dell'antica città di Harappa (Punjab, Pakistan nord-orientale). I dadi di tipo oblungo qui ritrovati, in cui solo quattro lati erano incisi, sono sopravvissuti fino ai giorni nostri in India e nelle regioni attigue dell'Asia, mentre sembrano essere sconosciuti altrove.

⁹⁴ PARPOLA, «Sanskrit *Kālā*- "Time"», 376.

⁹⁵ Ivi, 377-378.

Dal *Vidhurapaṇḍita Jātaka* e *Atharvaveda* 4, 38 apprendiamo che questi dadi oblungi venivano lanciati in aria simulando una «danza» con le *apsaras*, le seducenti ondine della mitologia indù. Nel rituale vedico si osservano due occasioni funzionali al gioco dei dadi, una all'istituzione dei fuochi sacri (*agnyādheya*) e un'altra alla consacrazione del re come sovrano universale (*rājasūya*). In entrambi i casi ci sono quattro giocatori - secondo la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* (4, 4, 6) un *brāhmaṇa*, un *rājanya*, un *vaiśya* e uno *śūdra*, uno per ogni classe sociale -, che si disputano le parti di un bovino di quattro anni. La posta in gioco, una mucca, rimanda alla ripartizione della bevanda sacrificale per eccellenza, il *soma* (*somayajña*) il dio liquido spremuto e bevuto, ma più in generale ritenuto il signore di tutta la vita umida del cosmo: delle piante, della linfa, della pioggia, del ciclo acquatico regolato dalla Luna (con cui è sovente identificato) e dei poteri germinali e generativi che garantiscono la procreazione.

In un ulteriore sviluppo del gioco dei dadi i due partecipanti devono effettuare cinque tiri ciascuno, un *kali* vale 1, un *dvāpara* 3, un *tretā* 6, e un *kṛta* 10. La somma dei diversi lanci sta nel formare specifiche combinazioni, come il 10 (4+3+2+1), che è il numero degli *avatāra* di Viṣṇu nei vari *yuga* della mitologia puranica. Rimane da notare che, poiché ci sono quattro giocatori, la parola *kālā*- «tempo» nella sua prima, occorrenza rigvedica, potrebbe benissimo essere stata «turno», dal significato di base di «quarto del giro» oppure «ciclo».

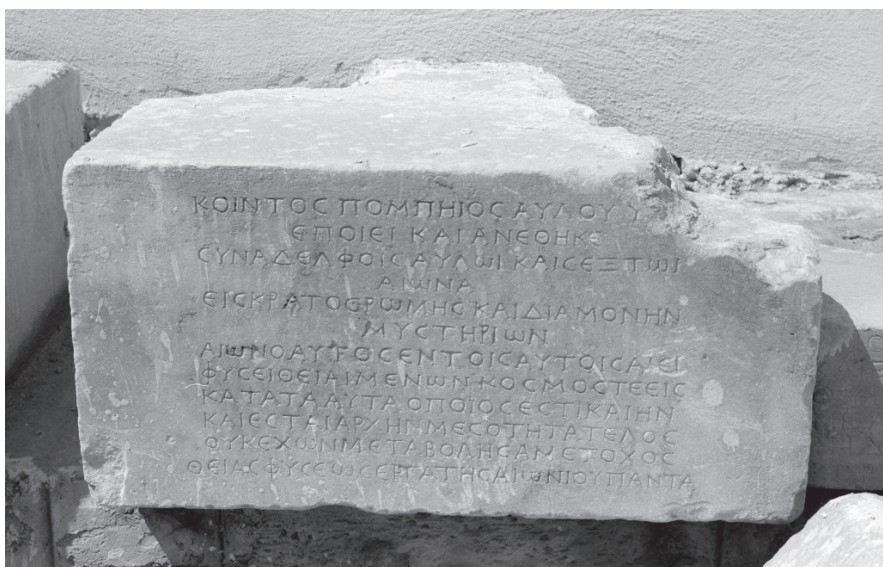


Fig. 1: Eleusi. Museo Archeologico, base marmorea di SIG 1125 = IG vol. II² 4705 (per gentile concessione della Cornell University Library. Digital Collections [CD0844_003.tif]).

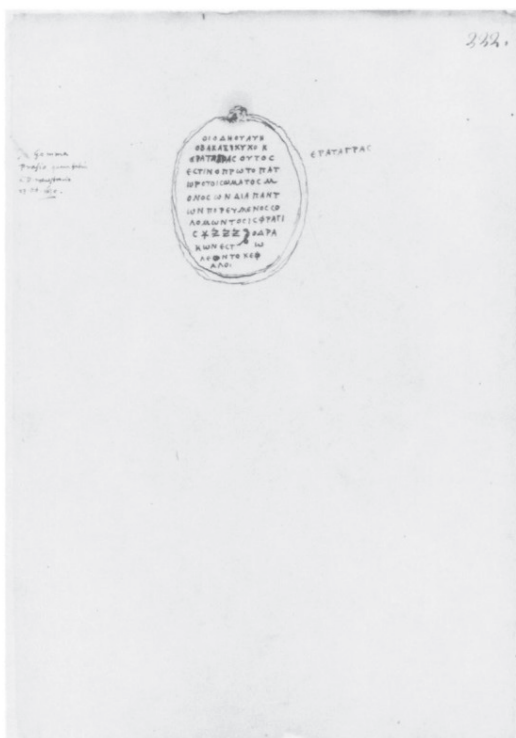


Fig. 2: Disegno di Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637) di una gemma magica perduta conservato alla Bibliothèque Nationale de France (Paris), da *Harvard Theological Review* 88 (1995), 337 (per gentile concessione).

LA COSTOLA EMANCIPATA

I sogni mandati per mezzo degli angeli

FRANCESCO RIZZO

This article explores Philo's concept of dreams sent through angels, analyzing the crucial role these entities play in communication between God and humanity. Beginning with Philo of Alexandria's *De Somniis*, it examines the position of angels/demons within his philosophy, emphasizing God's transcendence and the consequent need for mediators like the Divine Logos and incorporeal souls. The analysis delves into Philo's revision of Plato's theory of Forms, asserting God's superiority as creator and the Forms' dependence on Him. The article differentiates various types of souls (incarnate and disincarnate) and explores their hierarchy and cosmic abodes, with particular attention to disincarnate souls identified with angels. Their function as interpreters and messengers is highlighted, aligning with Platonic thought (*Symposium* 202e) but reinterpreted by Philo in light of the Scriptures. Finally, the two central dream visions in *De Somniis* (Jacob's Ladder and the variegated flock) are analyzed, interpreted as descriptions of the "channel" for receiving divine dreams and as allegorical symbols of the spiritual perfecting journey of the patriarchs Abraham and Jacob.

L'articolo esplora la concezione filoniana dei sogni inviati per mezzo degli angeli, analizzando il ruolo cruciale di queste entità nella comunicazione tra Dio e l'uomo. Partendo dal *De Somniis* di Filone d'Alessandria, si esamina la posizione degli angeli/demoni all'interno della sua filosofia, sottolineando la trascendenza di Dio e il conseguente bisogno di mediatori come il Logos Divino e le anime incorporee. L'analisi approfondisce la revisione filoniana della teoria platonica delle Idee, affermando la superiorità di Dio come creatore e la dipendenza delle Idee da Lui. L'articolo distingue vari tipi di anime (incarnate e disincarnate) e ne esplora la gerarchia e le dimore cosmiche, con particolare attenzione alle anime disincarnate identificate con gli angeli. Viene evidenziata la loro funzione di interpreti e messaggeri, in linea con il pensiero platonico (*Simposio* 202e) ma reinterpretata da Filone alla

luce delle Scritture. Infine, si analizzano le due visioni oniriche centrali nel *De Somniis* (la scala di Giacobbe e il gregge variegato), interpretate come descrizioni del “canale” di ricezione dei sogni divini e come simboli allegorici del percorso di perfezionamento spirituale dei patriarchi Abramo e Giacobbe.

I sogni mandati per mezzo degli Angeli

La seconda classe di sogni e le relative spiegazioni sono il contenuto del primo libro del *De Somniis*. Sono i sogni inviati per mezzo degli angeli, *De Somniis I 2*, *De Somniis II 2-3*¹.

“(2) Il secondo tipo di sogni è quello in cui il nostro intelletto, muovendosi per una propria spinta interiore, assieme all’intelletto del mondo, sembra posseduto ed ispirato da Dio, tanto da essere in grado da avere un’intuizione e una nozione anticipata di qualche avvenimento futuro. Un primo sogno appartenente alla categoria indicata è quello apparso a ‘Giacobbe’ sulla scala alta fino al cielo”².

Che posto occupano i demoni o angeli all’interno della filosofia Filoniana? Al fine di analizzare successivamente il ruolo che hanno nel campo dei sogni e nel presente trattato in particolare. È centrale comprendere la questione della comunicazione dell’uomo con Dio. Dio è trascendente, quindi la comunicazione con lo stesso è senza dubbio nelle mani del Logos Divino e degli angeli o anime incorporee. In primo luogo, dobbiamo analizzare il problema del Logos e del mondo intelligibile e il rapporto che hanno questi due soggetti con la demonologia. Filone fa una revisione della teoria delle Idee di Platone. Si chiede infatti se il Dio di Platone era al di fuori delle Idee o se era una di esse, e se le Idee sono co-eterne a Dio, e se fosse Dio il Creatore delle stesse. Platone a questo riguardo è incoerente. A volte parla dell’Idea del Bene come se fosse Dio ed a volte parla delle Idee come non generate e indistruttibili e non ammette generazione e distruzione. Queste sono cose che Filone non può accettare nella sua

¹ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005, 1673, *De Somniis I 2*.

² *De Somniis I 2*.

idea Biblica di Dio solo, unico e non creato, *De opificio mundi* 23³. Dio è superiore al Bene e alla Bellezza e il Bene è sua proprietà. Le Idee hanno una relazione di dipendenza con Lui, *De Abrahamo* 122⁴.

“(23) Senza ricorrere all’aiuto di alcuno (del resto chi altri vi era), appoggiandosi solo a sé stesso, Dio decise che bisognava approfondire con prodigalità ricchi benefici ed una natura che, senza il dono divino era incapace di conseguire da solo un qualsiasi bene. Sennonché Egli profonde i benefici in proporzione alla grandezza delle sue grazie, che sono infinite e illimitate, bensì secondo le capacità ricettive di chi li accoglie. Infatti la natura delle cose create non è altrettanto atta a ricevere il bene, quanto lo è quella di Dio a elargirlo, poiché i poteri Divini eccedono ogni misura, mentre le cose create, essendo troppo deboli per accogliere la grandezza di quei poteri avrebbero dovuto soccombere, se Dio non avesse fatto una giusta valutazione della parte da assegnare a ciascuno in maniera adeguata”⁵.

“(122) Therefore, the middle person of the three, being attended by each of his powers as by body-guards, presents to the mind, which is endowed with the faculty of sight, a vision at one time of one being, and at another time of three; of one when the soul being completely purified, and having surmounted not only the multitudes of numbers, but also the number two, which is the neighbour of the unit, hastens onward to that idea which is devoid of all mixture, free from all combination, and by itself in need of nothing else whatever; and of three, when, not being as yet made perfect as to the important virtues, it is still seeking for initiation in those of less consequence, and is not able to attain to a comprehension of the living God by its own unassisted faculties without the aid of something else, but can only do so by judging of his deeds, whether as creator or as governor”⁶.

L’uomo, la migliore delle creature viventi, attraverso la parte più alta del suo essere, cioè l’anima, è il più vicino al cielo, la cosa più pura dell’esistente, nonché Padre del Cosmo. Per Filone in fatto che

³ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 19, *De Opificio Mundi* 23.

⁴ *De Abrahamo* 122 -<http://www.earlyjewishwritings.com/text/philos/book22.html>

⁵ *De Opificio Mundi* 23.

⁶ *De Abrahamo* 122.

le Idee sono eterne non significa che siano ingenerate, ma indistruttibili! Ma nella mente di Dio, prima della creazione sono eterne, *De mutatione nominum* 122⁷:

“(122) Ogni stato sostanzialmente è superiore che ne assumono le qualità come superiore è la musica al musico, la medicina al medico le singole arti a ognuno che le pratici, per perennità, per potenza, per assoluta eccellenza nel proprio campo. Lo stato sostanziale è perenne, attivo, perfetto; l’individuo in cui esso si impersona è mortale, passivo, imperfetto. L’incorruttibile è superiore al mortale, la causa efficiente alla passività, il perfetto all’imperfetto”⁸.

Questo mondo intellegibile è una organizzazione di Idee imperiture ed incorporee, idee invisibili, sovrane del mondo sensibile, *De confusione linguarum* 172⁹:

“(172) Proprio da tali Potenze è costituito il mondo intellegibile ed incorporeo, che è il modello del mondo fenomenico, e come quest’ultimo è composto da corpi visibili, così quello intellegibile è composto da idee invisibili”¹⁰.

Il Logos per Filone è la prima tra le cose create, *Legum Allegoriae* III 62¹¹, e la più antica, *De Migratione* 6¹², ed incorruttibile, *De confusione linguarum* 41:

“(62) Come è facile vedere alcune cortigiane bruttissime truccarsi e imbellettarsi gli occhi per nascondere la deformità dei loro lineamenti, così ‘in un simile atteggiamento è facile cogliere’ l’incontinente che cede al piacere del ventre. Costui accetta vino pure in abbondanza come fossero un bene, mentre in tal modo va rovinando sia il corpo che l’anima”¹³.

⁷ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1577, *De mutatione nominum* 112.

⁸ *De mutatione nominum* 112.

⁹ Ivi, 1093, *De confusione linguarum* 172.

¹⁰ *De confusione linguarum* 172.

¹¹ Ivi, 217, *Legum allegoriae* III 62.

¹² Ivi, 1129, *De migratione* 6.

¹³ *Legum allegoriae* III 62.

“(6) E che cosa potrebbe essere questa ‘casa’ se non il Logos che è nato prima delle realtà generate? Il nocchiero dell’universo l’ha afferrato come fosse la barra di un timone, e dirige tutta la realtà, e quando crea il cosmo si serve proprio di tale strumento per costruire il creato in un ordine irreprendibile”¹⁴.

“(41) Anche per questo motivo, coloro che affermano: ‘siamo tutti figli di un unico uomo, siamo uomini di pace’ (Genesi 42,11) mi lasciano ammirato per la loro armoniosa concordia. A questi vorrei dire: oh cari e come potresti non essere disposti a disprezzare la guerra e a prediligere la pace dal momento che riconoscete un unico e medesimo padre, non mortale, ma immortale, ‘l’uomo’ di Dio, il quale, essendo il Logos dell’Eterno, è egli stesso necessariamente incorruttibile?”¹⁵

Il Logos ha due fasi nella sua esistenza: la prima nell’eternità, quando è proprietà di Dio, e la seconda dalla sua creazione. Il Logos è usato da Dio come strumento per la creazione del cosmo. Questa assimilazione del Logos allo strumento di Dio può essere l’influenza di una dottrina ortodossa del platonismo medio. Il Logos è il “luogo” delle Idee e del mondo intelligibile. Ecco perché Filone ne parla allegoricamente come di un “luogo”, come abbiamo visto nel capitolo sull’allegoresi in *De Somniis I* 66-67. Il terzo stadio dell’esistenza del Logos è quello dell’immanenza nel mondo. Il Logos incorporeo è immateriale, solo un’estensione del Logos incorporeo preesistente e l’immanenza del Logos nel mondo visibile ha un’analogia con la residenza dell’anima nel corpo. Trattasi del parallelismo che Filone crea tra il macrocosmo e il microcosmo (rispettivamente l’universo e l’uomo) che hanno una struttura simile. Immanente è la funzione del Logos, esercita per mezzo della provvidenza la cura del mondo creato, l’essere.

L’anima e la mente sono per Filone immagini delle Idee dell’anima e della mente. Il primo giorno della creazione, Dio creò queste Idee e in seguito creò anime irrazionali soggette a corpi e anime razionali incorporee. Sono tutte anime indipendenti e non c’è un’anima universale, ma un Logos immanente. Secondo Filone esistono diversi

¹⁴ De migratione 6.

¹⁵ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1055, De confusione linguarum 41.

tipi di anime. Troviamo nelle sue opere due diversi sistemi di classificazione ma che fondamentalmente riuniscono due tipi fondamentali: *anime incarnate* e *disincarnate*. Vediamo il testo che ci propone il trattato *De Somniis I* 138¹⁶ rispetto a questo particolare.

“(138) Di queste anime alcune, le più attratte dalla terra e dalla materia, scendono per rimanere incatenate in corpi mortali, altre invece risalgono in quanto prescelte per il ritorno, secondo numeri e tempi fissati dalla natura”¹⁷.

Le anime umane possono essere terrestri o celesti a seconda del loro legame con il corpo, che sia o meno corrotto. Per altro nel testo *De Plantatione* 1-27, distingue tre categorie: anime umane che si incarnano, anime disincarnate che appartengono allo spazio dell'aria e che sono estranee all'ordine terrestre, e demoni, abitanti dell'etere, cioè gli angeli biblici. La seconda classe di anime nell'ultimo testo si trova nelle prime due. Per quanto riguarda la regione del cosmo in cui abitano queste anime, l'aria è la dimora delle anime disincarnate, *De Somniis I* 133¹⁸.

“(133) Questo è dunque il preludio della visione mandata da Dio. Ma è ormai tempo di prendere in esame la visione stessa e di analizzare i singoli elementi. Il testo dice: ‘Giacobbe’ fece un sogno, ed ecco gli apparve una scala piantata nella terra, le cui sommità arrivava fino al cielo, e lungo essa salivano e scendevano gli angeli di Dio, e sopra la scala stava saldamente eretto Dio (Genesi 28, 12.13)”¹⁹.

Le anime hanno ranghi diversi. Alcuni sono più divini o più puri ed eccellenti e non si uniscono a nessun corpo terrestre. Platone nel *Fedro* compara le anime a dei carri con cavalli alati. Se sono perfetti il carro sale, altrimenti cade e si unisce ad un corpo. La differenza tra queste anime in Filone dipende dalla volontà di Dio, mentre in Platone, essendo eterne, anche le loro differenze sono eterne e dovute al caso. Queste anime disincarnate sono ciò che i filosofi chiama-

¹⁶ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1711, *De Somniis I* 138.

¹⁷ *De Somniis I* 138.

¹⁸ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1709, *De Somniis I* 133.

¹⁹ *De Somniis I* 133.

no demoni e gli angeli delle Scritture. Gli angeli dimorano nell'aria o nell'etere o nel mondo divino. Discuteremo più avanti il problema posto da questa incoerenza. Le funzioni degli angeli-intermediari si trovano già in Platone, *Simposio* 202e²⁰, mentre in Filone in *De Somniis* II 232-233-238-239²¹:

“- Come per i casi precedenti, - disse lei - qualcosa di intermedio fra mortale e immortale.

- E cosa, Diotima?

- Un grande demone, Socrate; e infatti tutto ciò che è demonico è intermedio fra il divino e il mortale.

- E che potere ha? chiesi io.

- Interprete e messaggero agli Dei di quel che viene dagli uomini e agli uomini di quel che viene dagli Dei, degli uni: preghiere e sacrifici; degli altri ordini e ricompense dei sacrifici. Stando in mezzo fra gli uni e gli altri, riempie la distanza, in maniera tale che il tutto risulta collegato con sé stesso. Attraverso il demonico funziona tutta la mantica e l'arte dei sacerdoti e di chi si dedica ai sacrifici e alle iniziazioni e agli incantesimi e a tutta l'arte profetica e alla magia. Il dio non si mescola all'uomo, ma attraverso il demonico avviene ogni relazione e ogni conversazione degli Dei con gli uomini, sia nella veglia che nel sonno”²².

“(232) Ora, è verosimile, che alle anime incorporee e consacrate al suo servizio egli si mostri qual è e parli con esse come un amico con delle amiche, ma che alle amiche ancora racchiuse nei corpi, si palesa assumendo l'aspetto di Angeli, senza mutare con ciò la propria natura, perché egli è immutabile, ma ingenerando in chi ne ha la visione l'idea che si tratti di una forma diversa, tanto da fargli ritenere che quell'immagine non sia una copia, bensì l'originale stesso. (233) C'è un'antica diceria, sempre ricorrente, secondo cui la divinità assume l'aspetto ora di uomo, ora di altro e fa il giro delle città per registrare le colpe e le trasgressioni. E seppure non corrisponde al vero, è una diceria di indubbia e grande utilità. (238) E allora, perché dovremmo ancora meravigliarci che Dio assuma l'aspetto di angeli, se assume quello di uomini per soccorre chi ne ha bisogno? Quindi, quando egli dice: ‘io sono il Dio che ti è apparso nel luogo di Dio’ (Genesi

²⁰ Platone, *Simposio*, Einaudi, Torino, 2014, 137

²¹ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1737, *De Somniis* I 232-233-238-239.

²² *Simposio* 202e.

31,3), si consideri che egli ha preso il posto di un angelo soltanto all'apparenza, senza mutarsi, per recare giovamento a colui che non era ancora in grado di vedere il vero Dio. (239) Come coloro che non possono vedere il sole scambiando per esso la sua luce rifratta e scambiano per la luna il suo alone, così certuni credono di scorgere l'immagine di Dio nella parola sua messaggera, quasi fosse lui stesso²³.

Identificazione di Dio con gli angeli nella comunicazione divina. In ogni caso, resta da vedere che ci sono diversi tipi di uomini o anime, e secondo la loro saggezza o virtù, meriteranno la comunicazione con Dio o con gli angeli, *De Somniis* I 148²⁴:

“(148) Nelle intelligenze che hanno raggiunto il grado più alto di purificazione s'aggira senza rumore, solo e invisibile, il sovrano dell'universo. C'è infatti un responso oracolare reso al saggio, in cui è detto: ‘camminerò in voi e sarò il vostro Dio’ (Levitico 26,12). Ma nelle intelligenze di coloro che si stanno ancora purificando e non hanno ancora compiutamente lavato la loro vita, inquinata e deturpata dal peso del corpo, s'aggirano le parole divine che le ripuliscono con i precetti della virtù”²⁵.

Nonostante siano esseri incorporei e invisibili, a volte sono visibili agli occhi degli uomini, nella veglia o nel sonno. Il modo in cui Filone interpreta queste apparenze a volte è letterale, cioè gli angeli sono angeli o allegorici. In quest'ultimo modo, gli angeli appaiono come simboli della convinzione, virtù o potere della ragione umana, ma la storicità degli eventi biblici non è mai esclusa.

È abbastanza chiaro da quanto è stato detto come siano le visioni oniriche di questa classe, in *termini di figure che compaiono in esse come messaggeri*. Come dice Filone in questo stesso trattato, Dio non invia visioni di sé stesso, ma di poteri a lui inferiori, *De Somniis* I 70²⁶.

²³ De Somniis I 232-233-238-239.

²⁴ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1713, De Somniis I 148.

²⁵ De Somniis I 148.

²⁶ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1691 De Somniis I 70.

“(70) Ne consegue, dunque, di necessità, che Giacobbe, una volta pervenuto alla percezione sensibile, non incontri Dio, ma il logos divino, come il nonno del suo sapere Abramo. Perché è detto: ‘Se ne andò il signore, quando ebbe finito di parlare con Abramo, e Abramo ritornò nel suo luogo’ (Genesi 18,33²⁷), dal che si deduce che egli ha un incontro con parole sante, dalle quali Dio che precede tutte le cose, si è allontanato non manifestando più le visioni che promanano da Lui, bensì quelle che procedono dalle potenze a lui subordinate”²⁸.

La domanda che pensiamo debba essere risolta è perché questo sta accadendo e la chiave sembra essere nel contenuto dei libri. Troviamo come figure centrali di questo trattato Abramo e soprattutto Giacobbe, l’oggetto dei due sogni in esso raccolti. Come vedremo più avanti, rappresentano le anime che si trovano in una fase di perfezione. Abbiamo già visto che questi, insieme ad Isacco, compongono la triade più importante per Filone che simboleggia l’evoluzione ascetica, *De Somniis I* 166-170²⁹. Nel suddetto trattato Filone chiarisce questa scala e perché la linea genealogica è spezzata a favore di una linea mistica³⁰.

“(166) Gli esempi celebri da citare a titolo di conferma non si contano. Uno è appunto il testo riportato poco sopra. L’oracolo chiama ‘Padre’ dell’asceta quello che in linea di ascendenza era il Nonno, e non dà il nome di genitore a colui che era veramente suo padre. Dice infatti: ‘Io sono il signore, Dio di Abramo, tuo padre’ -benché Abramo fosse il nonno- e di seguito: ‘è Dio di Isacco’ (Genesi 28, 13), senza aggiungere ‘tuo padre’. (167) Non vale forse la pena di ricercare la causa di questo procedimento? senz’altro sì. Esaminiamo dunque accuratamente di che si tratta. Il Legislatore afferma che, la virtù si acquista per natura o con l’esercizio o con l’apprendimento, e in funzione di questo, presenta in numero di tre i patriarchi del popolo ebraico, tutti uomini saggi, che non hanno preso spunto dallo stesso modello, ma tendono allo stesso fine. (168) Il più anziano, Abramo,

²⁷ 33 “...Poi il Signore, come ebbe finito di parlare con Abramo, se ne andò e Abramo ritornò alla sua abitazione”.

²⁸ *De Somniis I* 70.

²⁹ Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 1717, *De Somniis I* 166.

³⁰ S. T. TOVAR, *El de somnis de Filón de Alejandria*, UCM, Madrid 1995, 331-332 (traduzione personale).

ebbe per guida sulla via che conduce al bene l'insegnamento, come spiegheremo per quanto sta in noi, in un altro trattato; quello intermedio Isacco, fu guidato dalla propria natura che non ascoltava altro se non sé stessa, e non apprendeva che da se stessa; il terzo, Giacobbe, si affidò alla preparazione pratica degli esercizi richiesti, per sostenere le fatiche estenuanti delle gare. (169) Vi sono, dunque, tre modi per acquisire la sapienza e si verifica che il primo e il terzo siano più intimamente uniti tra di loro: il modello ascetico, infatti, è un derivato di quanto si raggiunge con l'apprendimento; quello che deriva, invece, da predisposizione naturale è apparentato con i primi due, perché sta alla base di tutti e tre come una radice, ma ha la prerogativa e il privilegio di essere agevole e di non richiedere alcuno sforzo. (170) Di conseguenza, è giusto che Abramo perfezionato dall'insegnamento, sia detto Padre di Giacobbe, formato dall'esercizio; e non si tratta di un rapporto di parentela di uomo con un altro, ma piuttosto del rapporto tra la capacità di ascoltare prontissima ad accogliere l'insegnamento e la capacità di esercitarsi, che rende atti a sostenere le prove³¹.

Questi patriarchi rappresentano o sono simboli di una fase del misticismo filoniano. Poiché non sono stati completamente perfezionati, non hanno ancora accesso alle visioni di Dio - sebbene in effetti in altri passaggi della Scrittura lo facciano - e quindi sono gli angeli che portano loro i messaggi di Dio. Le due visioni oniriche presentate come base per l'esegesi allegorica sono quella della Scala di Giacobbe (Genesi 28) e quella del gregge variegato (Genesi 31). Nel primo caso, il sogno viene interpretato come la descrizione del "canale" attraverso il quale questi sogni vengono ricevuti. Il contenuto del messaggio sono le parole di Dio, ed è curioso che sia Lui stesso a parlare e non uno degli angeli presenti come intermediari. Gli elementi del sogno indicano: una descrizione cosmologica che definisce le relazioni dell'uomo o dell'anima dell'uomo con il mondo intelligibile. L'interpretazione del secondo sogno è alquanto diversa. È considerato in qualche modo allegorico, cioè che ogni elemento del sogno ha un significato o è simbolo di un concetto in modo più accentuato rispetto al sogno precedente. L'allegoresi filoniana è in questo caso

³¹ De Somniis I 166-170.

più elaborata, come abbiamo già visto, l'ariete e il capro sono simboli del Logos puro che si accoppiano, cioè provocano pensieri puri nelle pecore e nelle capre, che sono simboli delle anime più pure e nuove.

L'analisi della concezione filoniana dei sogni veicolati dagli angeli rivela un sistema complesso e profondamente integrato che unisce filosofia greca e tradizione biblica. È emerso chiaramente come Filone si sforzi di conciliare la trascendenza ineffabile di Dio con la necessità della sua comunicazione con l'umanità, risolvendo questa tensione attraverso il Logos Divino e il ruolo intermediario degli angeli. Questi ultimi, pur essendo esseri incorporei e invisibili, possono manifestarsi agli uomini, sia letteralmente che allegoricamente, fungendo da veicoli dei messaggi divini. La distinzione tra i diversi tipi di anime e la loro relazione con il corpo e il divino è centrale per comprendere la natura di queste rivelazioni oniriche. In particolare, il percorso spirituale dei patriarchi Abramo e Giacobbe, come descritto nel *De Somniis*, esemplifica come le visioni angeliche siano destinate a coloro che si trovano in una fase di perfezionamento spirituale, non avendo ancora raggiunto la piena capacità di percepire direttamente Dio. Le due visioni oniriche esaminate fungono da archetipi: la scala di Giacobbe illustra il "canale" della comunicazione divina, mentre il sogno del gregge variegato offre un esempio di allegoria più elaborata, dove ogni elemento simboleggia concetti legati alla purezza dell'anima e alla guida del Logos. Questo studio ha messo in luce la sofisticatezza del pensiero filoniano nel tentativo di creare una sintesi armoniosa tra diverse le tradizioni aristoteliche e giudaiche.



«CUM CONFUSIONE SUA ET REGNI DISPENDIO»: BRIGIDA DI SVEZIA, LA *COMMUNITAS REGNI* E LA CROCIATA DI NOVGOROD

MARIA CAROLINA CAMPONE

Il ruolo di Brigida di Svezia nella “crociata di Novgorod” è ancora oggetto di discussione. Nelle *Revelationes* gli accenni alla conversione di *pagani* e *infideles* costituiscono un *topos*, il cui significato non è univoco ed è strettamente legato alla vicenda compositiva del testo e alla sua trasmissione. Il saggio che si presenta mira a rilevare elementi trascurati nelle pagine della Mistica svedese, che inducono a collegare il tema della guerra santa a quello della politica di Magnus Eriksson e al concetto di *communitas regni*, quale va configurandosi nelle pagine dell’opera. Ne emerge il quadro di una società cristiana da riformare, in cui la salvezza è un fatto individuale autonomo dalla lotta contro gli infedeli e in cui il ruolo del sovrano non si limita a un mero diritto di sangue.

Alcune scelte lessicali vengono poste in rilievo, in quanto foriere di inedite riflessioni sul significato che alla conquista dell’Europa nord-orientale veniva attribuito in ambito mediterraneo e, in particolare, nel Regno di Napoli.

The role of Bridget of Sweden in the “Novgorod Crusade” is still debated. In the *Revelationes*, references to the conversion of *pagani* and *infideles* constitute a *topos*, the meaning of which is not unambiguous and is closely tied to the text’s composition and transmission. This essay aims to highlight overlooked elements in the pages of the Swedish Mystic, which lead to a connection between the theme of holy war and that of Magnus Eriksson’s politics and the concept of *communitas regni*, as it develops throughout the work. What emerges is a picture of a Christian society in need of reform, in which salvation is an individual act independent of the struggle against *infideles*, and in which the role of the sovereign is not limited to mere blood rights.

Certain lexical choices are highlighted, as they provide new insights into the significance attributed to the conquest of northeastern Europe in the Mediterranean, and particularly in the Kingdom of Naples.

Introduzione

Brigida di Svezia (1303-1373) costituisce, insieme a Caterina da Siena (1347-1380), un *unicum* nel panorama della storia e della mistica medioevale, dal momento che si tratta delle uniche donne a fare della crociata un elemento centrale della propria vita spirituale, in un momento in cui peraltro le crociate – intese come spedizioni militari in Terrasanta – erano terminate da tempo.

A partire dalla fine del XIII secolo, specie in seguito all'enciclica di Niccolò IV *Dirum amaritudinis* (1291) contenente un appello alla riconquista del Santo Sepolcro, alcuni fautori della spedizione contro gli Arabi iniziarono a far circolare l'idea di uno sforzo concertato in sostegno delle pretese cristiane, una sorta di *passagium* paneuropeo. Tuttavia le campagne militari del XIV secolo non coincisero con questo progetto, essendo non solo frammentate, ma per lo più dirette verso altri territori, come i territori baltici.

Come indicato da Zedar nel suo *Crusade and Mission*¹, l'idea di conversione anche forzata era radicata nell'ideologia medievale e le crociate baltiche combinavano conversione e conquista in una miscela che non si trova in nessun'altra impresa simile².

In questo contesto si diffuse un generale clima di nostalgia per le guerre sacre 'internazionali' del passato, anche se, significativamente, non si colgono che vaghi cenni alla conversione nei trattati di Guglielmo di Adamo, Pierre Dubois, Marino Sanudo Torsello e degli altri teorici delle spedizioni militari contro gli "infedeli". I citati teorici e scrittori, seppur con enfasi diversa, affrontavano gli stessi temi: la preparazione finanziaria dell'impresa, l'individuazione degli obiettivi più importanti e delle rotte migliori per raggiungerli, i piani per un blocco economico dell'Egitto mamelucco, l'unificazione degli ordini cavallereschi, l'alleanza con i Mongoli per frenare l'avanzata musulmana verso nord, la conquista di Costantinopoli come premessa a quella di Gerusalemme³.

¹ Cf. B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, Princeton University Press, 1984.

² Cf. P. LOCK, *The Routledge Companion to the Crusades*, New York and London, Routledge, 2006, 217.

³ Cf. M. BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge University Press, 2006; P.-A. FORCADET, *Le De recuperatione Terre Sancte de Pierre Dubois: prétexte de croisade et pouvoir royal*, in *Les Projets de croisade. Géostratégie et diplomatie eu-*

Quest'ultimo punto costituiva, da un lato, un'eredità ideologica della "quarta crociata", da un altro, si riallacciava direttamente alla funzione della capitale bizantina quale "novella Gerusalemme" oltre che "nuova Roma"⁴.

Allo stesso tempo, diversi sovrani cercavano effettivamente di organizzare un *passagium* generale e fra questi Pietro I di Lusignano (1328-1369), re di Cipro, che Brigida ebbe modo di conoscere e nelle vicende del cui regno svolse un ruolo decisivo⁵.

Magnus, Brigida e la crociata di Novgorod

Gli storici riconoscono generalmente un ruolo importante a Brigida nella crociata contro Novgorod condotta da Magnus Eriks-son (1319-1363), tanto che «the direct connection with Birgitta and her revelations made this the strangest crusading enterprise to originate in Scandinavia»⁶. D'altro canto è la mistica stessa a presentarsi come guida della spedizione sacra, come le conferma la Vergine:

«Cui promisi per te, quod vellem esse domina et defensatrix exercitus sui et regni sui et quod starem ante eum in terra inimicorum eius. Et ita factum est»⁷.

ropéenne du XIVe au XVIIe siècle, dir. J. Paviot, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014, 69-86; L. MANTELLI, "De recuperatione Terrae Sanctae": da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano-mongola, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 68 (2014), 45-77; M. MARIOZZI, *La strategia militare e i presupposti per il recupero della Terrasanta nella trattatistica di Pierre Dubois*, in *Antologia militare* 13 (2024), 97-118.

⁴ Cf. E. PATLAGEAN, *La double Terre sainte de Byzance. Autour du XIIIe siècle*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49/2 (1994), 459-469.

⁵ Cf. M.C. CAMPONE, *Brigida di Svezia Regina di profezia*, *Donne d'Oriente e d'Occidente, 24*(dir. G. Passarelli), Milano, Jaca Book, 2012, 55, 57, 60.

⁶ A. BYSTED-K. VILLADS-C. SELCH JENSEN-J. H. LIND, *Jerusalem in the North: Denmark and the Baltic Crusades 1100-1522*, *Outremer: Studies in the Crusades and the Latin East, I*, Turnhout, Brepols, 2012, 329.

⁷ BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelationes* (di seguito solo *Rev.*), VIII, 47, 38.

Mentre alcuni storici vedono Magnus come un re “brigidino”⁸, non manca chi, come Christiansen⁹, minimizza il ruolo della Mistica, sostenendo che Magnus fu mosso non certo da zelo religioso, ma da mero calcolo politico; chi, come Salmesvuori¹⁰, ritiene addirittura che il re si sia servito di Brigida e delle sue *Revelationes* per legittimare le proprie azioni; e ancora chi invece presenta Brigida come una consigliera del sovrano svedese, il cui pensiero certamente si accordava su questo tema con il suo¹¹.

La Svezia e Novgorod

Le ambizioni europee, specie da parte di Paesi dell'area settentrionale, nei confronti del territorio russo sono piuttosto antiche ed avevano avuto la loro più nota espressione nella campagna livoniana nota come ‘Crociata di Novgorod’ (1240-1242) condotta dai Cavalieri dell'Ordine Teutonico contro la Repubblica di Novgorod, che, tra XII e XV secolo, si estendeva dal Mar Baltico agli Urali. Questa crociata aveva a sua volta le proprie radici nell'attacco condotto dai Cavalieri contro gli Estoni nel 1210, da cui i primi uscirono non solo sconfitti, ma dissuasi dall'avventurarsi verso i territori russi per circa un secolo¹².

L'oggetto del contendere non era puramente religioso, ma implicava il controllo delle materie prime e soprattutto di quei prodotti forestali ad altissimo valore aggiunto, la cui domanda sui mercati internazionali era in costante crescita con prezzi davvero esorbitanti. Fino all'arrivo dei Cavalieri Teutonici e dei primi insediamenti coloniali tedeschi, una precedenza cronologica per lo sfruttamento appartene-

⁸ Cf. J. H. LIND, *Magnus Eriksson som Birgittinsk Konge I Lyset af Russiske Kilder*, in *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*, ed. T. Nyberg, Odense, Universitetsforlag, 1991, 103-128, in part. 116ss.

⁹ Cf. E. CHRISTIANSEN, *The Northern Crusades*, London, MacMillan, 1980, 185.

¹⁰ Cf. P. SALMESVUORI, *Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, 171.

¹¹ Cf. E. HOFFMANN, *Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker*, in *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. Jürgen Petersohn, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, 277-324.

¹² Cf. CHRISTIANSEN, *Northern Crusades*, 227; D. WINGROVE, *The Empire of Time: Roads to Moscow*, I, New York, Random House, 2014, 17.

va di certo ai Russi e ai loro alleati finnici e baltici (questi ultimi per di più autoctoni), ma in particolare Novgorod vantava da sempre il dominio della maggior parte dei territori coperti dall'enorme foresta nordica e dalle sue risorse, legname e giacimenti minerali *in primis*.

Il centro principale del regno, la città di Velikij Novgorod, era uno dei mercati più noti del Medioevo e la sua potente posizione commerciale ne fece un obiettivo ambito per vari principi della Rus', appartenenti a rami dinastici rivali, che cercarono di controllarla tramite tentativi di conquista, ostacolandone l'economia o manipolandone la politica¹³.

Nella seconda metà del XIII secolo l'arrivo massiccio dei Tatars in Polonia e fin sull'Adriatico aveva rinfocolato gli spiriti crociati, tanto che Clemente V impose una raccolta in danaro alle diocesi onde poter preparare un esercito in grado di muovere verso est. La Svezia da parte sua era immediatamente vicina alle coste occidentali dell'odierna Finlandia e (come si presumeva) ai Lapponi e ai Careli e da subito, con la fondazione del Vescovado di Åbo/Turku, iniziò la sua lenta penetrazione "religiosa" lungo le coste che la portò fino a Vyborg/Viipuri a due passi dalla Neva.

L'ostacolo principale alla penetrazione nel territorio di Novgorod era la sostanziale scarsa conoscenza della geografia locale da parte degli attaccanti, problema al quale però finì per ovviare la crescente importanza della Lega anseatica, di cui facevano parte anche i Cavalieri Teutonici. Fondata nel 1161, questa, grazie alla sua crescente espansione e allo sviluppo dei mezzi di navigazione, riuscì a stabilizzare le rotte del commercio nordeuropeo verso Oriente riorganizzando l'etica stessa degli scambi e imponendo standard di qualità e quantità più precisi¹⁴.

Il commercio con l'Oriente era in mano ai Genovesi, che, con il trattato del Ninfio (1261), avevano ottenuto da Michele VIII Paleologo il diritto esclusivo di navigazione e commercio con i Mongoli ed essi realizzarono così veri e propri *emporìa* sulle coste del Mar

¹³ Cf. J. MARTIN, *Treasure of the Land of Darkness: The Fur Trade and Its Significance for Medieval Russia*, Cambridge University Press, 2004, 115.

¹⁴ Cf. CAMPONE, *Brigida*, 11-12.

Nero¹⁵. Nella prima metà del Trecento anche Venezia aveva insediato una sua rappresentanza formale nell'impero mongolo durante il khatano di Uzbek (1313-1341). La foce del Kuban e tutta l'area intorno allo stretto di Kerč costituivano da sempre un granaio di fondamentale importanza, mentre il controllo delle arterie fluviali era essenziale per la circolazione di alcuni beni di prima necessità¹⁶.

L'improvvisa crisi verificatasi fra i Veneziani e le località crimee negli anni Quaranta del Trecento e i conseguenti contrasti fra Genova e Venezia, così come le pressioni delle potenze vicine, *in primis* della Lituania, a discapito dell'Orda d'Oro, aprirono un varco nel solido impianto commerciale verso le risorse russe¹⁷.

La Svezia di Magnus

Nel 1319, morti il re di Svezia Birger e il re di Norvegia Haakon, le due corone si unificarono nell'unico erede Magnus (II di Svezia e VII di Norvegia), che tuttavia aveva solo tre anni e perciò fu affidato alla reggenza di sua madre Ingeborg e al Consiglio dei Vescovi e dei Nobili. Questa tutela avrebbe condizionato tutta la vita di Magnus e i suoi atteggiamenti ardentemente cattolici contro pagani e scismatici. Nel 1320, Ingeborg proclamò una rinnovata amicizia con i Teutonici sottolineandola con esenzioni e privilegi alle proprietà che i Cavalieri avevano nelle vicinanze di Stoccolma. Subito dopo seguì l'autorizzazione papale a usare l'Obolo di Pietro sino ad allora raccolto per la Crociata contro pagani e scismatici e nel 1321 l'attacco a Novgorod ebbe inizio.

Non è un caso, che gli Svedesi fossero fra i maggiori promotori della crociata verso l'est presso il Papa, specie dopo che, nel 1295, i Russi avevano conquistato il forte di Vyborg/Viipuri. Nel 1326 Novgorod trovò nella Lituania un nuovo protettore al posto di Mosca e alcuni anni dopo, nel 1333, affidò la reggenza delle sue province

¹⁵ Cf. L. PUBBLICI, *La centralità dei nomadi nel commercio della Caucasia settentrionale. Rapporti diplomatici fra i Mongoli e Venezia sul Mar d'Azov nel XIV secolo*, in *Studies on Central Asia and the Caucasus* 1 (2024), 59-79.

¹⁶ Cf. S.P. KARPOV, *The grain trade in the southern Black Sea region: the thirteenth to the fifteenth century*, in *Mediterranean Historical Review* 8/1 (1993), 55-73.

¹⁷ Cf. PUBBLICI, *Centralità*, 66-69.

occidentali al principe Narimont, che riuscì ad acquisire la Scania dalla Danimarca, mentre Norvegia e Svezia erano occupate nelle loro lotte intestine¹⁸. Quando nel 1337 il capitano svedese di Viborg cooperò con i Careli in una rivolta antirussa, i Russi, dopo aver devastato la Carelia svedese, inviarono un'ambasceria a Magnus, che decise di trattare, dal momento che le azioni compiute in modo autonomo da uomini di frontiera non facevano che interrompere il prezioso flusso commerciale proveniente dall'est e destinato ai mercati europei.

Intanto però, nonostante la convenienza politica suggerisse la pace, gli esattori del papa continuavano a raccogliere denaro *ad usum crociatae*, tanto che nel 1329 si tenne una sorta di Concilio dei vescovi svedesi, in cui si chiedeva ai Careli e agli altri Finni di aiutare la Chiesa svedese ad insediarsi anche in Carelia, a Viborg/Viipuri, dove ancora si praticavano la fede ortodossa e il paganesimo. L'anno successivo però le entrate iniziarono a calare e divenne così chiaro che il clero avrebbe avuto bisogno di un maggior appoggio da parte del re per riuscire ad incrementare in futuro le imposte, per cui la chiesa locale iniziò a mostrare interesse verso la possibilità di portare la crociata vicino casa. Durante la reggenza di Ingeborg, nobili e vescovi avevano ottenuto una forte partecipazione alla gestione del regno e un controllo che Magnus non riuscì mai a eliminare del tutto, tanto che il suo regno fu scandito da conflitti con entrambi i gruppi, ma uno dei punti di maggior accordo era la guerra con Novgorod e la prosecuzione di questa lotta assunse dunque per la doppia monarchia svedo-norvegese una particolare importanza¹⁹.

Dopo una pace quasi decennale, Magnus, che nel 1336 era stato incoronato e che nel frattempo aveva tentato senza successo di conquistare la Danimarca, riprese le ostilità, forte del sostegno di sua cugina Brigida, che era responsabile delle dame di compagnia della regina Bianca di Nemour e che in quegli anni iniziava ad acquistare fama di profetessa.

Nel 1346, il principe Algirdas di Lituania aveva conquistato i territori a sud di Novgorod senza che Simeone di Mosca intervenisse. Magnus intanto aveva assicurato la propria successione facendo eleg-

¹⁸ Cf. CHRISTIANSEN, *Northern*, 224.

¹⁹ Ivi, 220.

gere il figlio Erik re di Svezia e di Scania e facendo riconoscere l'altro figlio Håkon erede di Norvegia. Pertanto Norman Housley ipotizza che Magnus abbia scelto di attaccare nel 1347 perché in quel momento le condizioni del suo regno erano favorevoli all'impresa e la città nemica era isolata tra la Lituania e Mosca. Le fonti russe tuttavia chiariscono che la prima mossa di Magnus fu di inviare un'ambasciera ai Novgorodiani, apparentemente per trattare di questioni religiose, ma in realtà per discutere dei confini esistenti²⁰.

Ciò che sappiamo sulle pratiche effettive di questi popoli non cristiani deriva soprattutto dai resoconti dei viaggiatori, che, sia laici che ecclesiastici, consideravano i Baltici vittime della superstizione indotta dai demoni, ma non li ritenevano colpevoli di idolatria²¹.

Le popolazioni balcaniche erano presentate come pericolosissime da una lunga tradizione storiografica che fa capo all'Ordine Teutonico e che attraversa tutto il Medioevo, volta ad associare i pagani alla perfidia e al tradimento²². Enrico di Livonia individuava i Lituani come i più feroci e pericolosi, trattandoli come entità pagana separata e definendoli come «hostes Christi» e «inimici ecclesiae», col risultato di farne gli unici pagani realmente indegni e colpevoli agli occhi di Dio. Identico atteggiamento caratterizza la *Livländische Reimchronik* (1290-1298), il cui autore, pur considerando i popoli baltici come un unico conglomerato pagano, sembra solidale con le lotte di alcuni di essi, ma è convinto a proposito dei Lituani dell'antagonismo implicito nei confronti della cristianità²³. Per un altro verso, essi sono presentati come codardi e vili in battaglia, sleali anche verso gli alleati²⁴.

L'opera che meglio rende l'ideologia dell'Ordine Teutonico è il *Chronicon Terrae Prussiae* (1326) di Pietro di Dusburg, una sorta di "agiografia di gruppo" dell'Ordine, che offre una descrizione molto

²⁰ Cf. LIND, *Magnus Eriksson*, 104.

²¹ Cf. R. MAZEIKA-L. CHOLLET, *Familiar Marvels? French and German Crusaders and Chroniclers Confront Baltic Pagan Religions*, in *Francia* 43 (2016), 41-62.

²² Cf. T. KALA, *The Incorporation of The Northern Baltic Lands into the Western Christian World*, in *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150-1500*, London, Routledge 2001, 3-20, in part. 16.

²³ Cf. *Livländische Reimchronik*, ed. Leo Meyer, Hildesheim, Georg Olms, 1963, lin. 163-165; 375-377; 854-855.

²⁴ Cf. *Henrici Chronicon Livoniae* (MGH 31), 73, 202-203.

precisa dei popoli prussiani e della loro religione, presentata come l'opposto del cristianesimo²⁵.

Le Revelationes Sanctae Birgittae

L'interesse politico di Brigida è ben noto così come i suoi giudizi sulla condizione storica del suo tempo, tanto che ella interviene addirittura nella Guerra dei Cent'anni attraverso la proposta di un'alleanza matrimoniale tra Inghilterra e Francia²⁶ e una lettera inviata a papa Clemente nel 1348²⁷, proprio quando Magnus stava allestendo la crociata.

Per comprendere la sua posizione in merito a tale impresa, occorre ovviamente rifarsi alle *Revelationes* e in particolare a quelle del libro VIII, il *Liber Celestis imperatoris ad Reges*, un testo dalla forte coloritura politica, alcune delle quali rivolte direttamente al re svedese.

Già nel libro I, in un discorso volto a sanzionare il comportamento dei giudei e dei cristiani che sono tali solo di nome, Brigida presenta la conversione dei pagani come un desiderio dello Sposo mistico, sostenuto, a quanto pare, dagli stessi popoli che ancora non lo riconoscono:

«Ideo ingredi volo ad paganos, in quorum ore nunc sum amarus et insipidus, et ero in ore eorum dulcis super mel. Attamen adhuc ita sum misericors, quod, quicumque pecierint veniam et dixerint: "Domine, ego cognosco me grauiter peccasse et libenter volo me emendare per gratiam tuam. Miserere mei propter amaram passionem tuam!", ego gaudenter suscipio eum»²⁸.

La metafora del miele ritorna spesso nelle visioni della principessa di Nericia: Cristo le si presenta come un'ape che si allontana dalle erbe amare ovvero i falsi cristiani «steriles ad Deum [...] amarissimi

²⁵ Cf. K. TOOMASPOEG, *Tre buone ragioni per opporsi ai cristiani*, in *Chiesa e storia* XIII (2023), 65-82, in part. 76.

²⁶ *Rev.* VI, 34.

²⁷ Ivi, 63. Al riguardo, notevole è il fatto che ella avanzi anche proposte per la fine del conflitto. Cf. *Rev.* IV, 103-105.

²⁸ *Rev.* I, 57, 6.

mihi» e si rivolge ad altre erbe amare, i pagani dalla morale degradata («paganos moribus satis aversos»)²⁹, alcuni dei quali sarebbero disposti a convertirsi, se fossero adeguatamente aiutati, giacché Egli è sicuro che

«ex hac herba tantum extraham dulcedinis, donec impleatur apiarium, et tantum ei appropinquare volo, vt nec herbe desit suauitas nec apis a fructu laboris euacuetur. Et crescet hoc mirabiliter, quod asperum est et vile, ad summam pulchritudinem; quod autem pulchrum videtur, decrescet et deueniet ad deformitatem»³⁰.

Il discorso oppositivo che fa dei pagani persone preferibili ai cattivi cristiani si inserisce in un tradizionale *topos* ecclesiastico, che Brigida fa suo, secondo il quale, finché i pagani non attaccano i cristiani, non li si dovrebbe combattere, ma piuttosto aiutare. Ella non manca di colpire con i suoi strali quei cattivi apicoltori – prelati e principi – che, incaricati di averne cura, non compiono il loro dovere e procurano la rovina di quelle anime³¹, accenno chiaro al comportamento dell'Ordine Teutonico, che, anche dopo la conversione dei Lituani nel 1387, continuò a compiere incursioni nei loro territori, al fine di saccheggiarne le materie prime.

Crociata e missione, le due strategie che si intrecciavano nelle guerre sante in Oriente, si scontrano anche nel Baltico e tale dicotomia affiora nelle *Revelationes*, in cui si chiarisce che prima occorre garantire la seconda, poi intraprendere la prima. Fondamentale in tal senso un brano del libro VIII, in cui la missione di evangelizzazione degli infedeli è da subito indicata come prioritaria e che è stato spesso stranamente frainteso dai commentatori moderni, pur essendo molto chiaro sin dal sottotitolo, che recita:

«Christus dicit, quod reges procedere volentes contra infideles primo ammoneant eos, quod conuertantur cum benignitate et pace; quod si renuerint infideles, tunc zelus et manus exercende sunt contra eos»³².

²⁹ Ivi, VI, 44, 7.

³⁰ Ivi, 8-9.

³¹ Ivi, II, 19, 98-101.

³² Ivi, VIII, 40.

Il testo dunque non è riferito genericamente ai pagani, come spesso si è sostenuto³³, ma contiene un'esplicita indicazione sulla crociata. Nel prologo del discorso divino rivolto ai regnanti si legge che saranno date istruzioni su vari argomenti, fra i quali

«qualiter passagium et guerras contra infideles discreto ac iusto et meritorio modo faciant»³⁴.

Una volta convertiti i popoli baltici, la prima cosa che il Signore chiede è la costruzione di una cattedrale – «ecclesiam cathedralem in aliquo loco honesto et congruo»³⁵ – anzi agli infedeli dovrebbero essere offerte pace, fede e libertà e solo se rifiutano dovrebbero essere attaccati³⁶; per spiegare la situazione alla Sposa, Cristo ricorre all'immagine dei due vessilli che il re dovrebbe avere, uno, raffigurante la Sua sofferenza, dovrebbe alludere alla misericordia, l'altro, il «gladius iustitiae», dovrebbe essere issato solo se il primo si è rivelato inutile³⁷. D'altro canto, fra i consigli che il Signore offre ai sovrani, il terzo in ordine di importanza è

«quod ipse mittati vasallos suos et gentes ad illa loca infidelium, ubi fides catholica et caritas augeri potest»³⁸.

Che esso sia diretto nello specifico a Magnus, lo chiarisce il seguito, in cui si dice che i suoi vassalli furono uccisi perché li aveva inviati in un altro regno cristiano, la Danimarca, riferimento questo all'infruttuoso tentativo di annettere la Skania, destinato a culminare in una frattura con l'aristocrazia e il clero³⁹.

Il consiglio di Brigida al sovrano trova un riscontro indiretto in un passo della *Cronaca di Novgorod* in cui si riporta il messaggio di Magnus ai Russi:

³³ Cf. LIND, *Magnus Eriksson*, 106.

³⁴ *Rev.* VIII, 8, 14.

³⁵ Ivi, 46, 2.

³⁶ Ivi, 40 e 43.

³⁷ Ivi, 43, 1-2.

³⁸ Ivi, 2, 9.

³⁹ Ivi, 2, 10: «Nam ideo vasalli sui interfecti fuerunt in civitate Hampnis, quia ipse ambivit partem regni alieni Christianorum».

«Inviate i vostri filosofi a una conferenza ed io manderò i miei, in modo che possano discutere della fede e stabilire quale delle nostre fedi sia la migliore; se è la vostra, io vi aderirò, ma se è la nostra, allora voi vi unirete alla nostra fede e saremo tutti come un sol uomo. Ma se non siete d'accordo sull'uniformità, allora verrò contro di voi con tutta la mia forza militare»⁴⁰.

Anche se di solito si ritiene che il vero obiettivo della missione fosse di ridiscutere i confini, l'intenzione di Magnus di ottenere l'appoggio papale se avesse dichiarato di voler estendere la fede latina collima con il suggerimento di Brigida di cominciare con una persuasione pacifica. In ogni caso, la risposta dei Novgorodiani fu che, se davvero egli era interessato alla teologia, doveva rivolgersi al patriarca di Costantinopoli⁴¹. Secondo le fonti russe, Magnus avrebbe di nuovo insistito sulla sua missione religiosa nell'incontro con i messaggeri lituani tenutosi dopo che il suo esercito era giunto a Viborg nel giugno del 1348.

Il riferimento alla capitale bizantina merita di essere analizzato: non si tratta solo di un'affermazione di fedeltà alla confessione ortodossa, ma di una vera e propria sfida al re svedese, tenuto conto della particolare situazione in cui versava la città, che era appena uscita dalla guerra civile bizantina (1341-1347). Il conflitto, che aveva polarizzato la società in due classi contrapposte, aveva acquisito forti sfumature religiose, coinvolgendo la capitale d'Oriente nella controversia esicasta⁴²,

⁴⁰ *The Chronicle of Novgorod 1016-1471*, trad. R. Mitchell-N. Forbes, London, Camden Society, 1914, XXV, 141. La traduzione italiana è di chi scrive.

⁴¹ Cf. J. H. LIND, *The Russian Testament of King Magnus Eriksson—A Hagiographic Text?*, in *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, eds. Lars Bisgaard et al., Odense, Odense University Press, 2001, 206.

⁴² Alla morte di Andronico III Paleologo, l'aristocrazia costantinopolitana sosteneva la reggenza dell'erede Giovanni V nella persona di Giovanni VI Cantacuzeno, mentre le classi mediobasse erano schierate con l'imperatrice vedova Anna di Savoia e il patriarca di Costantinopoli Giovanni XIV. In questo clima di forti tensioni, il sostegno alla dottrina mistica dell'esicismo finì con l'essere interpretato come sostegno al Cantacuzeno. Cf. N. OIKONOMIDES, *Byzantium between East and West (XIII–XV cent.)*, in *Byzantium and the West c.850–c.1200: Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies* (Oxford 30th March–1st April 1984), ed. J.D. Howard-Johnston, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1988, 319-332; E. DE VRIES-VAN DER VELDEN, *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre*

che a sua volta comportava uno scontro filosofico fra aristotelismo e platonismo⁴³. Le conseguenze della guerra furono tali da determinare il crollo della potenza bizantina ed evidenziare «il punto di rottura tra declino e caduta dell'impero bizantino»⁴⁴. Mentre il potere politico di Costantinopoli iniziava il suo declino, l'autorità religiosa del suo patriarcato diveniva invece sempre più forte, tanto da influenzare in maniera indelebile l'emergere di Mosca come capitale della Russia nel XIV secolo e orientare la politica della locale chiesa ortodossa⁴⁵, che, non a caso, si considererà, a partire dal XV secolo, ultimo baluardo della fede cristiana in un mondo sconvolto dall'eresia⁴⁶.

Contestualizzata nell'ambito di tale complesso momento storico, la risposta dei Novgorodiani assume un duplice risvolto: da un lato, essa confermava la dipendenza dall'ortodossia costantinopolitana, da un altro indicava un referente preciso, l'impero bizantino, in un momento in cui, essendo appena stata sancita la vittoria di Cantecuzeno, esso sembrava aver ripreso momentaneamente vigore. Da un punto di vista prettamente religioso, significava sfidare gli Svedesi a entrare nell'ambito della controversia esicasta, che coinvolgeva la stessa natura del Divino, e dunque a impelagarsi in dibattiti teologici da cui non sarebbero usciti indenni.

In ogni caso, dopo l'iniziale conquista di Velikij Novgorod, la spedizione si risolse in un insuccesso: il 6 agosto 1348 il re e le truppe della crociata fecero ritorno in patria dopo aver lasciato una guarni-

civile de 1341 à 1354, Amsterdam, J.C. Gieben, 1989; J. LASCARATOS-S. MARKETOS, *The fatal Disease of the Byzantine Emperor Andronicus III Palaeologus (1328-1341 A.D.)*, in *Journal of the Royal Society of Medicine* 90/2 (1997), 106-109; S. ORIGONE, *Giovanna di Savoia alias Anna Paleologina, latina a Bisanzio (c. 1306-c.1365)*, (Donne d'Oriente e d'Occidente, 8), Milano, Jaca Book, 1999, 103-117.

⁴³ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: historical Trends and doctrinal Themes*, Fordham University Press 1987, 73; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, I, Leiden, Brill, 1990, 194-195; D. BRADSHAW, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004.

⁴⁴ DE VRIES-VAN DER VELDEN, *L'élite*, 61.

⁴⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia: a Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge University Press, 2010.

⁴⁶ Cf. Filofej di Pskov, *Послание*, in *L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, ed. Università di Roma "La Sapienza"-Accademia delle Scienze dell'URSS, Roma, Herder editrice, 1989, 152.

gione minore di soldati nelle mura di Šlissel'burg, la prima città russa conquistata. A quel punto, nel tardo inverno del 1349, Novgorod assaltò e occupò l'area urbana rimasta scarsamente protetta. I soldati svedesi che presidiavano la città morirono o furono imprigionati e ai cittadini, battezzati con la forza dagli Svedesi, fu restituita la libertà.

L'invito a un dibattito teologico come preliminare a una campagna militare costituisce un *unicum* nelle relazioni russo-svedesi e può essere visto come un tentativo di uniformarsi alle richieste di Brigida, indicata come l'ispiratrice della crociata nel testamento di Magnus e Bianca che reca la data del I maggio 1346, oltre che nei cosiddetti "dieci comandamenti" che il Signore dà al sovrano⁴⁷ e in due *Extravagantes*. In queste ultime il Signore rimprovera Magnus «in non eundo [...] contra paganos», ricordando che a causa del suo comportamento «inimici mei intraverunt loca matris mee et everterunt et destruxerunt»⁴⁸ e più oltre ribadisce la sua delusione per il fatto che il re «primam viam, scilicet eundo ad paganos, non implevit»⁴⁹ e soprattutto

«contra Dei voluntatem retrocessit de guerra infidelium consilio mundanorum hominum cum confusione sua et regni dispendio»⁵⁰.

Al di là dei problemi testuali connessi alle *Extravagantes*⁵¹, le due citate sono autentiche in quanto riportate anche nella traduzione svedese antica e poiché si datano a un periodo precedente la campagna militare in Russia, dimostrando perfetta aderenza al pensiero di Brigida.

In altri passi, tuttavia, l'iniziativa è attribuita a Magnus, il quale

«rogavit sponsam Christi, quod consuleret Deum, si placeret ei, quod iret in exercitu contra paganos, quia habebat in voto»⁵².

Non va tuttavia trascurato che l'episodio della missione di filosofi per discutere di questioni di fede costituisce un *topos* nella letteratura

⁴⁷ Cf. *Rev.* VIII, 2, 3.

⁴⁸ *Extrav.* XXVI, 1.

⁴⁹ *Ivi*, XLIII, 1.

⁵⁰ *Ivi*, VIII, 47.

⁵¹ Cf. B. OBRIST, *The Swedish Visionary: Saint Bridget*, in *Medieval Women Writers*, ed. by K.M. Wilson, Athens, The University of Georgia Press, 1984, 227-239.

⁵² *Rev.* VIII, 39.

epica e agiografica medioevale, come dimostrano tanto la *Chanson de Roland*, che si apre proprio con l'ambasceria pagana e il successivo consiglio cristiano, quanto la *Vita di Sant'Erik* datata al XIV secolo, dedicata alla biografia di Erik IX, sovrano di Svezia, autore della prima crociata finlandese nel 1155 e antenato sia di Magnus sia di Brigida. In questo scritto, la spedizione contro i Suomi è descritta nei termini della doppia strategia dei "due vessilli" presentata dalla principessa di Nericia, che potrebbe dunque aver avuto presente un preciso modello letterario⁵³. D'altro canto, l'influenza della letteratura cortese su immagini e temi sviluppati negli scritti brigidini è stata ampiamente dimostrata⁵⁴.

La stessa tattica è illustrata in un altro passo del *corpus*, in cui la visione mistica si incentra su due piatti, l'uno contenente un pesce con squame affilate come rasoi, che sputa veleno come un unicorno, l'altro con un animale che lancia fiamme ardenti dalla sua bocca ed ha palpebre come spade e frecce affilate volano dalle sue orecchie. Poi appaiono tre gruppi di persone che suggeriscono dei rimedi per sottomettere questi animali⁵⁵. Un'esegesi di questa complessa visione è proposta in un altro capitolo, in cui si spiega che animali e umani rappresentano aspetti diversi della crociata: i pesci sono qui i «gentiles», i quali

«in peccatis gloriantes et vana spe viventes muniunt se defensionibus contra amicos meos [...] Et ideo qui presentare michi desiderat sanguinem piscis, extendat super eum rethe, id est predicationem suam, que non sit de putridis filis philosophorum et rethoricorum curiose eloquencium»⁵⁶.

L'opera di Brigida contiene dunque più una riflessione sulla crociata e un invito ad essa, con una considerazione certamente densa di implicazioni per la politica interna svedese, che un reale appello

⁵³ Sul testo della *Vita*, si vd. P. LOCK, *The Routledge Companion to the Crusades*, New York, Routledge, 2006, 223.

⁵⁴ Cf. L. BORRIELLO-M.C. CAMPONE, *Brigida di Svezia: tra profezia e mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 43-46.

⁵⁵ Cf. *Rev.* IV, 2, 2-3.

⁵⁶ Cf. *ivi*, IV, 129, 46-47.

alla guerra santa. Sta di fatto che la crociata di Magnus non fu condotta correttamente: la vittoria iniziale, con la presa della fortezza di Orechov che controllava il bacino della Neva all'imboccatura del lago Ladoga nell'agosto del 1348, fu vanificata dalla sua perdita nel febbraio del 1349, quando quasi tutti i difensori svedesi furono uccisi o catturati dopo il ritorno del sovrano in Svezia. Sebbene la spedizione del 1348 non fosse stata sancita dal papa come crociata, nel 1351 fu emessa una bolla papale che dichiarava che il suo scopo era aiutare e salvare i Careliani e gli Izhoriani, convertiti di recente, minacciati dai Russi⁵⁷. Tuttavia, anche questa volta l'impresa fallì, provocando rivolte contro il re che aveva imposto pesanti tasse per le sue campagne fallimentari.

Il disappunto di Brigida, che intanto nel 1349 giungeva a Roma, nei confronti del cugino esplose in una serie di rivelazioni, la più forte delle quali è l'“ultima lettera” che ella avrebbe inviato a Magnus. La Vergine le si rivolge e le dice:

«tu missa es ad regem istum Swecie, qui irretitus multis peccatis laqueis, postquam separatus fuit a dyabolo, suscepi eum michi in filium, desiderans eum facere pugnatores egregios ad honorem Dei [...] Scit etiam dyabolus multos in paganismo esse, qui se magnos in sua secta reputant; nec ignorat, quod multi sunt, qui desiderant scire fidem sanctam catholicam. [...] Quorum malignis consiliis obediens rex cucurrit et distraxit de minimis meis congregatos inimicos meos resistentes fidei sancte»⁵⁸.

Invece di portare la “santa fede cattolica nei paesi pagani”, Magnus aveva dato ascolto a consiglieri peggiori dei servi del diavolo, più interessati ad accaparrarsi terre che a salvare anime, facendo il male del suo popolo:

«rex obediuit consiliis carnalium hominum et non attendens fortitudinem Dei nec cogitans consilium meum rediit sine aliquo fructu. Et

⁵⁷ Cf. TH. LINDKVIST, *Crusades and Crusading Ideology in the Political History of Sweden*, in *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*, ed. A.V. Murray, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2001, 119-130; in part. 126.

⁵⁸ Rev. VIII, 47, 10-11; 17; 44.

grauauit communitatem et populum regni sui factus inobediens Deo et hominibus et violator promissionis milicie sue»⁵⁹.

Questo giudizio riassume l'equilibrio reale tra crociata e missione, dimostrando come, nella politica interna e internazionale, la bilancia pendesse a favore della prima e che la crociata fosse in realtà un tentativo, infine fallito, di accaparramento di terre da parte degli Svedesi.

Ma a Brigida non basta rimproverare Magnus. Nella sua famosa “rivelazione dell'insurrezione”⁶⁰, la principessa di Finsta chiede la deposizione di Magnus, lo accusa di sodomia (un peccato punibile con la morte), di aver tradito i suoi sudditi, di aver ricevuto la messa pur essendo scomunicato, di aver derubato terre della corona e di aver abbandonato la Scania, per cui invita quattro nobili a rovesciare il re. Olle Ferm ha dimostrato che le accuse di Birgitta e la sua supplica per la rimozione di Magnus corrispondono strettamente alle norme stabilite nel “Konungabalker” del codice di leggi nazionale promulgato dallo stesso re intorno al 1350⁶¹. Le stesse accuse – e altre ancora – compaiono nel trattato anonimo ostile al sovrano intitolato *Libellus de magno Erics rege* (1365-71) che pretende di dimostrare “Qualiter regnavit rex Magnus”⁶² e che sembra molto vicino al testo brigidino. In entrambi i casi, il sovrano è dipinto come una persona dissoluta e ingiusta, un tiranno, che sarebbe legittimo deporre⁶³.

Un testo particolare è il “testamento” di Magnus riportato in una cronaca russa, in cui il re, che sarebbe morto nella terra nemica, or-

⁵⁹ Ivi, 46.

⁶⁰ Cf. *Extrav.* 80.

⁶¹ Cf. O. FERM, *Heliga Birgittas program för uppror mot Magnus Eriksson: En studie i politisk argumentationskonst*, in *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, eds. Alf Härdelin and Mereth Lindgren, (Stockholm, KVHAA, 1993) 141.

⁶² Cf. *Scriptores rerum svecicarum medii aevi*, ed. C. Annerstedt, 3 (Uppsala: E. Berling, 1871 and 1876), 12-16; B.-U. HERGEMÖLLER, *Magnus versus Birgitta. Der Kampf der heiligen Birgitta von Schweden gegen König Magnus Eriksson*, *Hergemöllers Historiographische Libelli, III*, Hamburg, HHL Verlag, 2003, 110-134.

⁶³ Cf. HERGEMÖLLER, *Magnus*; K. BERGQVIST, *Deposing Kings and Legitimizing Rebellion in Fourteenth-Century Sweden: Allegory, Satire and Political Criticism*, in *Rebellion in Medieval Europe, c.1000-c.1500*, ed. A. Jobson-H. Kersey-G. McKelvie, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2025, 210-226.

dina ai suoi sudditi di non muovere più contro la Rus' e fa un quadro del suo Paese dopo l'assedio di Novgorod, afflitto da mali inviati per punizione divina, un quadro che sembra dipendere dall'interpretazione che di quegli eventi offre la principessa di Nericia, a conferma della forza delle sue parole e della fortuna e diffusione del testo⁶⁴.

L'invito alla cristianizzazione si accompagna in lei alla critica nei confronti di Magnus: a comprendere la relazione fra i due giova contestualizzare le *Revelationes* nell'ambito della letteratura politica medioevale, in special modo quella concernente il governo tirannico e la figura del "rex inutilis", il cui ruolo è percepito nella letteratura medioevale come nocivo, superfluo, paragonabile a quello di un tiranno⁶⁵.

Elementi lessicali e linguistici nel testo brigidino

Per comprendere la posizione di Brigida in merito alle crociate l'analisi lessicale del testo si rivela fondamentale.

Nel momento in cui viene condotto l'attacco in terra russa, la chiesa svedese e quella novgorodiana non erano molto distanti ed anzi condividevano alcuni culti⁶⁶, mentre diversa era la situazione nei confronti degli altri popoli nonché la posizione della chiesa di Roma, per la quale non c'era distinzione fra le due chiese, tanto che le lettere papali del 1351 parlano per i Russi di «catholicae fidei inimici»⁶⁷.

⁶⁴ Sul cosiddetto "testamento russo" vd. J. LIND, *The Russian Sources of King Magnus Eriksson's Campaign Against Novgorod 1348-1351-Reconsidered*, in *Medieval Scandinavia* 12 (1988), 248-272.

⁶⁵ Cf. E. PETERS, *The Shadow King: rex inutilis in Medieval Law and Literature*, Yale University Press, 1970; L. AMOR, *Canon Law and Chivalric Literature: the Image of the Rex Inutilis in the Romance of Cleriadus et Meliadice*, in *Médiévales* 2009/57 (2), 137-150.

⁶⁶ Così, ad esempio, il culto dei caduti in battaglia, di santi guerrieri protettori dei commercianti e di altri legati alla tradizione russo-variaga. Cf. F. ANDROSHCHUK, *In Search of Haraldr harðráði's Treasures, in The Making of the Eastern Vikings: Rus' and Varangians in the Middle Ages*, *Medieval Identities. Socio-cultural spaces, 12*, ed. S. Jacobsson-Th.J. Hraundal-D. Segal, Turnhout, Brepols, 2014, 107-120.

⁶⁷ Assolutamente non condivisibile quanto scrive Lind, il quale sostiene che *pagani* è usato nei capitoli 39, 43 e 45, mentre *infideles* nel 40 e 44, trascurando le altre occorrenze del libro VIII e ricostruendo uno schema numerico, che vedrebbe il secondo lemma usato solo nei capitoli pari, il che non trova riscontro nella realtà. Cf. LIND, *Magnus Eriksson*, 107.

Nel testo svedese delle Rivelazioni non c'è alcuna distinzione lessicale fra i popoli orientali e l'unico termine usato è "hedhninge" che indica gli oppositori di qualunque tipo della vera fede, anche se in realtà la versione in *fornsvenska* sembra dipendere da quella latina⁶⁸.

Nelle pagine della Mistica, gli avversari da convertire sono detti ora *infideles*, ora *pagani*: partendo da tale distinzione, alcuni studiosi hanno identificato i primi con gli scismatici novgorodiani e i secondi con i pagani Ingriani e Careliani⁶⁹, sostenendo poi che il re avrebbe marciato contro gli *infideles*, mentre il clero avrebbe operato nei confronti dei *pagani*⁷⁰.

Tale assunto tuttavia non sembra condivisibile, in quanto non trova conferma nel testo.

A ben guardare, infatti, nel *Liber ad reges* il lemma *pagani* è usato nei capitoli 39, 42, 43, 45, 47, 56, mentre *infideles* nel 29, 38, 40, 42, 43, 44 e 46.

Al riguardo, si è ipotizzato che la distinzione sia stata introdotta da Alfonso di Jaen per effetto della revisione che questi apportò al testo⁷¹, ma la situazione è meno semplice e non può essere compresa, se non contestualizzando l'uso che Brigida fa dei termini nell'insieme dei suoi scritti:

<i>Infideles</i>	Contesto
Rev. I, 56, 11, 25	Reprimenda contro il clero corrotto
Rev. II, 3, 23	Cristiani che non seguono la legge divina
Rev. II, 19, 55, 59	Sono <i>mali homines</i> , nemici dei <i>boni</i> , equiparati a <i>bruci</i> e <i>apes infructifere</i> ; distinti dai <i>gentiles</i>
Rev. III, 24, 1	Brigida prega perché la fede in Cristo li illumini
Rev. IV, 6	Chi non ha la vera fede
Rev. IV, 129, 3	Sono distinti dai <i>fideles</i>
Rev. VI, 34, 5-7	Distinti dai <i>fideles</i> e opposti a loro
Rev. VI, 41, 14	Occorre lavorare per la loro conversione
Rev. VI, 65, 5	Devono essere sottomessi allo <i>iugo fidei</i>

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cf. B. KLOCKARS, *Birgitta och hennes varld (KVHAA[H], Historiska serien 16)*, Stockholm, 1971, 112; LIND, *Magnus Eriksson*, 104.

⁷⁰ Cf. LIND, *Magnus Eriksson*, 109.

⁷¹ *Ibidem*.

Rev. VI, 41, 14	Devono essere convertiti
Rev. VI, 82, 4	Non credono in Cristo
Rev. VII, 28	<i>Infideles</i> e <i>pagani</i> sono distinti ed entrambi vanno convertiti
Ep. Sol. 8, 14	I sovrani devono organizzare contro di loro «passagium et guerras»
VIII, 38, 4	Praticano stregoneria e magia

<i>Pagani</i>	Contesto
Rev. I, 41, 6	Pagani equiparati ai 'gentili'
Rev. II, 1, 24	Cristo è misericordioso con loro
Rev. II, 3, 43	Equiparati ai Giudei (<i>nel titulus</i>); non credono in Dio e si prendono gioco di Lui
Rev. II, 3, 47	Così come i Giudei, non conoscono davvero la religione cristiana e potrebbero essere convertiti se la conoscessero
Rev. II, 4, 7	Tutti quelli che non sono cristiani
Rev. II, 5, 23-27, 33	Paragonati a Salomone e Betsabea, sono coloro che non credono in Dio
Rev. II, 6, 22	Tutti coloro che non sono cristiani, ai quali Cristo manda i suoi predicatori per convertirli
Rev. III, 27, 22	Il paganesimo è sinonimo di Gerusalemme e di tutti i luoghi in cui vivono coloro che non hanno fede in Cristo
Rev. IV, 129, 58, 61	Sono i non cristiani che Cristo vuole si convertano «ut pagani conversi videant mores sanctos et audiant verba caritatis»
Rev. V, 13, 22	Distinti dai 'gentili'
Rev. VIII, 56, 43	Il re deve combatterli e difendere il suo regno

Solo in un caso i due termini sembrano equivalersi, allorché la profetessa, a proposito di Israhel, caro alla Vergine, scrive che

«Eius quippe bona voluntas sic placuit Deo, ac si in paganismo moreretur contra infideles pugnando pro fide sancta catholica»⁷².

L'accento più duro, come si può vedere, è contenuto nell'*Epistola Solitarii ad reges*, la cui paternità è certamente di Alfonso di Jaén (1327-1389)⁷³.

⁷² Rev. VI, 95, 13.

⁷³ Cf. E. COLLEDGE, *Epistola solitarii ad reges: Alphonse of Pecha as Organizer of Birgittine and Urbanist Propaganda*, in *Medieval Studies* 18 (1956), 19-49.

Come si può notare, la differenza fra *pagani* e *infideles* non appare sempre univoca, ma è comunque evidente in special modo nel *Liber ad reges*. Da una lettura del *corpus* sembra emergere una distinzione differente da quella sinora proposta e comune, d'altro canto, alla latinità medioevale, per cui *infideles* sono semplicemente coloro che non hanno fede e *pagani* gli adoratori di idoli⁷⁴, identificabili con gli scismatici novgorodiani contro cui Magnus deve marciare, come Brigida ribadisce a più riprese⁷⁵.

I due concetti, pur essendo diversi, tuttavia riguardano aree geograficamente vicine⁷⁶, il che spiega come mai, anche sulla base di un confronto lessicale con le bolle papali del 14 marzo 1351⁷⁷, per convertire i primi, fosse necessario in primo luogo sottomettere gli altri.

Tuttavia, la reale caratteristica del *corpus* brigidino che merita di essere evidenziata per la sua importanza è l'assenza del lemma *Saraceni*, comunemente usato nell'Europa centro-meridionale per indicare gli Arabi e invece adoperato nell'Europa settentrionale per designare i pagani Lituani⁷⁸. Era stato l'Ordine Teutonico a introdurre il sostantivo in riferimento alle popolazioni lituane già a partire dalla fine del XIII secolo sia per aderire a stereotipi preesistenti nell'immaginario crociato sia per influsso della letteratura epico-cavalleresca, che costituisce un modello sicuro di riferimento tanto per gli scritti dell'Ordine quanto per Brigida⁷⁹. Soprattutto esso era atto a sottolineare, per analogia con i musulmani, caratteristiche specifiche, irriducibili al mondo cristiano⁸⁰. Divenuto nel corso del XIV secolo una designa-

⁷⁴ Cf. Rev. VIII, 38, 4.

⁷⁵ Ivi, 42, 43, 44, 45.

⁷⁶ Ivi, 29, 13: «Eius quippe bona voluntas sic placuit Deo, ac si in paganismo moreretur pugnando contra infideles pro fide sancta catholica».

⁷⁷ Ivi, 107.

⁷⁸ Cf. A.V. MURRAY, *The Saracens of the Baltic: Pagan and Christian Lithuanians in the Perception of English and French Crusaders to Late Medieval Prussia*, in *Journal of Baltic Studies* 41/4 (2010), 413-429.

⁷⁹ Cf. BORRIELLO-CAMPONE, *Brigida di Svezia*, 1-35; M. BAMPI, *Traduzione, ideologia e identità aristocratica nella Svezia medievale: alcune riflessioni*, in *Filologie medievali e moderne* 17 (2018), 207-221.

⁸⁰ Cf. Y. RYIER, *The Self and the Other, or Christian Knights and Pagan Lithuanians in the Chronicles of the Teutonic Order from the Fourteenth Century*, in *Wschodni Rocznik Humanistyczny* XX, 2 (2003), 23-40.

zione generica per i nemici del cristianesimo, in uso in tutta l'Europa settentrionale, il sostantivo costituiva un modo conveniente di nobilitare le spedizioni contro la Lituania e nello stesso tempo di screditare gli avversari e proprio in riferimento ai Lituani il suo utilizzo era divenuto topico⁸¹.

Nel testo delle *Revelationes* invece gli avversari della fede e i popoli da cristianizzare non vengono mai definiti "Saraceni" come sarebbe normale attendersi da una donna scandinava, protagonista del panorama culturale del suo tempo.

Le Revelationes: un problema testuale

Com'è noto, il *corpus* brigidino presenta un problema testuale preciso, dal momento che Brigida non padroneggiava il latino, anche se durante il soggiorno romano stava cercando di approfondirne la conoscenza⁸², e fu aiutata nella stesura dell'opera da diversi collaboratori, quali Matthias di Linköping, Pietro di Skänninge, Pietro di Alvastra e soprattutto Alfonso di Jaén⁸³.

In particolare sulla composizione del *Liber ad reges* non vi è accordo fra i critici, alcuni dei quali ritengono che esso rifletta *in toto* le idee di Alfonso di Jaén e che sarebbe stato compilato a partire da alcune precedenti rivelazioni politiche di Brigida⁸⁴, mentre altri ridimensionano decisamente il ruolo del vescovo castigliano, che sarebbe stato solo quello di un mero trasmettitore del materiale brigidino⁸⁵ o al limite di un revisore della forma e dello stile, non del contenuto⁸⁶,

⁸¹ Cf. A.V. MURRAY, *Heathens, Devils and Saracens. Crusader Concepts of the Pagan Enemy during the Baltic Crusades (Twelfth to Fifteenth Centuries)*, in *Crusading on the Edge Ideas and Practice of Crusading in Iberia and the Baltic Region, 1100-1500*, ed. T. Kjersgaard Nielsen-I. Fonnesberg-Schmidt, Leiden, Brepols, 2016, 199-223.

⁸² Cf. Rev. VI, 105, 1-3.

⁸³ Cf. CAMPONE, *Brigida*, 71-75.

⁸⁴ Cf. H.T. GILCÆR, *The Political Ideas of St. Birgitta and her Spanish Confessor, Alfonso Pecha: Liber Celestis Imperatoris ad Reges—A Mirror of Princes*, Odense, Odense University Press, 1993, 241-242.

⁸⁵ Cf. A. JÖNSSON, *St. Bridget's Revelations to the Popes: An edition of the so-called Tractatus de summis pontificibus*, Lund University Press, 1997, 67.

⁸⁶ Cf. B. MORRIS, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden: Volume I: Liber Caelestis, Books I-III*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 14-15.

poiché questo era già pronto quando la mistica giunse in Italia, sicché Alfonso avrebbe solo curato la scansione dei libri⁸⁷ o avrebbe espunto dall'opera sottoposta all'approvazione pontificia gli scritti confluiti nelle *Extravagantes*⁸⁸. A lui si deve la composizione e pubblicazione nel 1377 e nel 1379 di due redazioni dell'opera, di cui la seconda divisa in otto libri. Degli oltre 150 codici latini, integrali o parziali, oggi noti, la maggior parte fu composta a Napoli, mentre il processo di canonizzazione era ancora in corso⁸⁹.

Sappiamo che nel 1377 e nel 1379 gli scritti della Svedese furono presentati alla commissione papale, ma ancora poco indagato è il ruolo che nella loro stesura definitiva svolse Nicola Orsini (1331-1399), conte di Nola e Soletto, con cui Brigida intrattenne rapporti di amicizia sin dal suo soggiorno romano, tanto da essere sua ospite a Napoli e a Nola⁹⁰. Inserito negli *Acta processus* fra quei «plures alii religiosi et saeculares, quibus ipsa (*id est* Brigida) dixit et scripsit interna cordium ipsorum»⁹¹, Nicola era fra i testimoni delle più segrete confessioni rese in sua presenza a Brigida da quanti si recavano da lei⁹². Egli, che a Napoli aveva conosciuto Giovanni Boccaccio, aveva ricevuto una buona educazione letteraria, tanto da intrattenere rapporti con Francesco Petrarca e Coluccio Salutati, che ne lodava le *Declarationes*. Fu Nicola a presentare la Regola brigidina a Urbano V, fu a lui che il papa consegnò la bolla di approvazione dell'Ordine del SS.mo Salvatore, fu lui a testimoniare nel processo di canonizza-

⁸⁷ Cf. T. NYBERG, *Birgitta of Sweden: Life and Selected Revelations*, New York, Paulist Press, 1990, 39.

⁸⁸ Cf. M. SEIDLMAYER, *Ein Gehilfe der hl. Birgitta von Schweden: Alfons von Jaén*, in *Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft* 50 (1930), 1-18, in part. 14-15.

⁸⁹ Cf. H. AILI, *The Manuscripts of Revelaciones S. Birgittae*, in *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, Atti del convegno di studi italo-svedese (Santa Maria Capua Vetere, 10-11 maggio 2006), a cura di O. Ferm - A. Perriccioli Saggese - M. Rotili, Napoli, Arte tipografica, 2009, 153-160.

⁹⁰ Cf. G. S. REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia*, III, Napoli 1767, 157.

⁹¹ *Acta et processus canonizationis Beate Birgitte*, ed. I. Collijn, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1924-1931, 85.

⁹² *Ibidem*.

zione della Svedese⁹³ e a diffonderne subito il culto⁹⁴ e nella dimora napoletana di Nicola avvenne il primo miracolo accertato compiuto da Brigida mentre era ancora in vita.

L'influenza di Nicola sugli scritti brigidini costituisce ancora un argomento poco studiato. Di certo solo Nicola – o al limite Alfonso – poteva emendare dal testo un termine come “Saraceni” che, nel contesto mediterraneo, sarebbe stato difficilmente comprensibile perché collegato con il mondo arabo e non con quello dell’Est. Nicola doveva essere peraltro interessato al problema della cristianizzazione dei territori baltici, dal momento che Novgorod era il principale centro da cui provenivano schiavi, pellicce, miele e cera.

La regione napoletana era un appetibile mercato di sbocco per la produzione manifatturiera delle città dell’Italia centro-settentrionale, delle Fiandre e dell’Europa del Nord e, al tempo stesso, era un importante piazza di approvvigionamento per alcune materie prime e molte derrate alimentari. Al riguardo, si è rilevato come il connotato di fondo dell’economia napoletana fosse costituito da una sorta di dipendenza dai mercati stranieri sia per la presenza di una oppressiva feudalità sia per gli ampi privilegi dell’autorità ecclesiastica⁹⁵. D’altra parte, gli operatori economici dell’Italia centro-settentrionale non potevano rinunciare all’offerta di frutta secca, vino e frumento proveniente dal Regno. La piazza napoletana poi fungeva anche da centro di accentramento e smistamento di merci destinate ai mercati e alle fiere del Meridione tutto.

⁹³ Cf. *ivi*, 226-227, 234-235; G. JOERGENSEN, *Santa Brigida di Svezia*, Brescia, Morcelliana, 1991, 356.

⁹⁴ A Nola, si trova la prima raffigurazione in ordine cronologico di Brigida (Fig. 1), che compare effigiata nell’architrave della chiesa di San Francesco (oggi San Biagio) fondata, insieme al convento, da Nicola Orsini nel 1372 ampliando una precedente cappella. Cf. L. TUFANO, *I trecenteschi statuti del Collegio delle vergini dell’Annunziata di Nola*, *Regna, 12*, Napoli, FedOA Press, 2025, 27.

⁹⁵ Cf. G. VITOLO, *Il regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, IV/1. *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, a cura di G. Galasso-R. Romeo-A. Mozzillo-V. Marchi, Roma, Editalia, 1994, 11-86; H. SAKELLARIOU, *Southern Italy in the late Middle Ages. Demographic, Institutional and Economic Change in the Kingdom of Naples*, Leiden, Brill, 2012; A. ORLANDI, «Ora diremo di Napoli» *I traffici dell’area campana nei manuali di commercio*, Firenze University Press, 2012.

Un indizio dell'interferenza di Nicola, personaggio estraneo alla mentalità scandinava, si ha anche nell'atteggiamento che le *Revelationes* hanno nei confronti dei Lituani. A differenza dei cronisti dell'Ordine Teutonico, che li presentavano come peccatori per eccellenza, nei confronti dei quali era legittimo intervenire sino a eliminarli, qui si invita al dialogo e, solo *in extremis*, alla conquista.

Tale posizione va inquadrata soprattutto nel più ampio contesto del richiamo che Brigida fa al clero, invitato a uno stile di vita pauperistico, e in generale a coloro che si dicono cristiani, ma non si comportano come tali. Questi punti costituiscono dei *topoi* del pensiero brigidino, che aveva un suo caposaldo in una riforma non solo del clero, ma anche dei laici, tale da far supporre che la mistica avesse in mente di fondare un vero e proprio ordine cavalleresco con un suo *status*⁹⁶.

Communitas regni e ordine cavalleresco

Una traccia di tale progetto si può trovare nel Libro II e precisamente nei capitoli dal settimo al tredicesimo, oltre che nel Libro VIII, nei quali Brigida accenna a un ordine di cavalieri, definiti come *militēs seculares, vera milicia, boni et veri milites*, il cui *status* è paragonato in tutto a quello clericale, tanto da richiedere un giuramento simile. Il prototipo di tale cavaliere è tracciato attentamente:

«In istis curialibus apparuit quidam bonus homo et amicus meus, qui cogitabat apud se: Non excolo terram ut agriculator, non desudo in fluctibus maris ut mercator, non insisto labori manuum ut operator egregius. Quid ergo faciam aut quibus operibus placabo Deum meum? Sed nec virilis sum in labore Ecclesie. Corpus meum debile est et molle ad pacienda vulnera, manus remissa ad feriendum inimicos, mens fastidiosa ad cogitandum celestia. Quid ergo faciendum est modo? Certe scio, quid faciam. Surgam et obligabo me cum iu-

⁹⁶ Tale ordine non ha nulla in comune con quello fondato a Napoli nel 1859 da Vincenzo Abbate de Castello Orléans, associazione laicale tuttora esistente, che si riprometteva di riportare in vita l'Ordine brigidino. I documenti storici utilizzati dal fondatore sono stati infatti ritenuti un falso storico, prodotto nel XVII secolo in ambiente spagnolo. Cf. H. CNOTTINGIUS, *The Order of the Knights of the St. Bridget*, in *Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis* 11 (1967), 5-35, in part. 33.

ramento stabili sub temporalis principe, quod defensurus sim viribus meis et sanguine meo fidem sancte Ecclesie»⁹⁷.

La *vera militia* è un motivo su cui Brigida torna spesso e che ricorda la *nova militia* di Bernardo di Clairvaux, assunta dalla Svedese per tratteggiare il prototipo del perfetto milite cristiano in contrasto con chi tradisce la vera fede. La lunga cerimonia di investitura descritta dalla profetessa⁹⁸ ricorda per molti versi quella che, nella *Regula Salvatoris*, riguarda coloro che vogliono entrare nel nuovo ordine da lei creato⁹⁹. A differenza di quello di altri ordini, l'impegno richiesto ai cavalieri brigidini sembra essere solo quello di difendere la religione e la Chiesa, il che farebbe pensare più a una fraternità laica che a un ordine vero e proprio.

L'iniziativa della guerra santa doveva essere dunque per Brigida una missione spirituale cui doveva cooperare l'insieme della *militia* cristiana e di quella *communitas regni*, che per lei è base concreta della società cristiana, in cui il re è espressione del suo popolo¹⁰⁰.

Il termine *communitas* è da lei impiegato sia in relazione agli abitanti del regno sia per i laici che non sono cavalieri. Mentre nel primo caso essa indica l'insieme di coloro che vogliono ottenere la pace e soffrono per la sua assenza¹⁰¹, nel secondo corrisponde a un determinato gruppo sociale, i *laboratores*, che, insieme a *iudices* e *milites*, costituiscono una delle tre classi di una società tripartita¹⁰². Questi *laboratores* formano una «communitas tota»¹⁰³ o semplicemente «communitas»¹⁰⁴, termine che indica l'insieme dei cittadini liberi che non sempre si preoccupano della vita eterna. Ella non esige virtù speciali dalla gente comune, se non il rispetto dei sacramenti, che possono anche assumere la forma di un dovere pubblico¹⁰⁵. Durante il sog-

⁹⁷ *Rev.* VIII, 32, 4-6.

⁹⁸ *Ivi*, II, 13.

⁹⁹ Il capitolo 11 della *Regula* riporta infatti il giuramento e la cerimonia di ammissione nell'Ordine.

¹⁰⁰ Cf. *Rev.* IV, 111, 1:

¹⁰¹ *Ivi*, 3, 25-29; VI, 104, 17.

¹⁰² *Ivi*, I, 56, 7.

¹⁰³ *Ivi*, 55, 17; 60, 19.

¹⁰⁴ *Ivi*, 56, 12.

¹⁰⁵ *Ivi*, 55, 19.

giorno napoletano, la Mistica arriva ad auspicare una riforma della società a partire dalle confessioni di massa e dalla ricezione della santa Comunione in un evento pubblico¹⁰⁶. Brigida aveva infatti notato che i cittadini di Napoli avevano servi e schiavi pagani, ma non si curavano della loro condizione spirituale e addirittura trascuravano la loro dignità umana: gli schiavi non venivano battezzati né istruiti religiosamente e alcune donne venivano avviate alla prostituzione o tenute come concubine dai loro padroni. Brigida ordinò che gli schiavi fossero liberati o almeno che venisse loro promessa la libertà e che sia i servi liberi sia quelli non liberi fossero catechizzati¹⁰⁷, dal che si deduce che per lei la *communitas* ha dei doveri spirituali precisi anche verso i sottoposti. È notevole che ella percepisca il *populus/communitas* come oggetto e soggetto di una salvezza individuale, non legato a una particolare regione o nazione, ma alla sola fede cristiana.

Tutto ciò contraddice lo spirito stesso delle crociate, la concezione degli schiavi, che a quelle era collegata, essendo occasione di bottini “umani”, e l’idea di una salvezza individuale come ricompensa a una spedizione militare.

Conclusioni

Per Brigida la crociata è una modalità per aggiungere alla dimensione politica del potere una più specificamente spirituale. Le sue parole relative al *passagium* sono infatti dirette ad una sola persona, Magnus, col solo obiettivo di convertire i pagani baltici e i cristiani ortodossi russi. Proprio il destinatario delle sue pagine costituisce un elemento dirimente a proposito del peso che ella ebbe nelle crociate del Nord, dal momento che i suoi appelli si rivolgono al sovrano e rientrano in un più ampio contesto di consigli spirituali offerti per la sua salvezza e di condanna dei cattivi consiglieri di cui egli si serve.

La punizione divina auspicata nei confronti del re rende la misura della sua delusione, che forse può anche spiegare lo scarso peso che su di lei dovettero avere successivamente le aspirazioni di Pietro I.

¹⁰⁶ Ivi, VII, 27, 34-35.

¹⁰⁷ Ivi, VII, 28, 9-17.

L'analisi lessicale porta a concludere che, contrariamente a quanto sostenuto sinora, se una differenza c'è tra *infideles* e *pagani*, sono questi ultimi a includere i Novgorodiani, che dunque, per lei, sono coloro che non conoscono la vera fede, ma che sono suscettibili ampiamente di conversione.

Nelle sue pagine è assente la caratterizzazione assolutamente negativa dei Lituani, che, anche attraverso il sostantivo "Saraceni", giustificava nelle cronache dell'Ordine Teutonico il comportamento aggressivo e scopertamente utilitaristico dei Cavalieri. Anche le metafore cui ella ricorre, come quella delle api e dei bruchi, sono comuni alla caratterizzazione dei cattivi cristiani che non seguono davvero la legge divina e dunque non sono pensate per stigmatizzare solo coloro che non sono cristiani.

La lotta agli infedeli è un messaggio centrale nel suo pensiero, che va tuttavia attentamente contestualizzato e nella cui codificazione e trasmissione un peso importante va riconosciuto al Regno di Napoli, al Papato e soprattutto al ruolo di Nicola Orsini, vero *trait d'union* fra interessi politici ed economici geograficamente differenti.



Fig. 1: Nola, Chiesa di San Francesco (oggi San Biagio). Portale d'ingresso. Particolare della fascia architravata: Brigida di Svezia (1372 ca.). Alla cortesia della dott.ssa Antonia Solpietro.



THE ST. KYRIAKI CHURCH IN THE VILLAGE OF DOKATICHEVO AN UNSTUDIED MONUMENT OF BULGARIAN ECCLESIASTICAL ART¹

KRISTIYAN KOVACHEV

In Bulgaria's rich cultural heritage, there are numerous monuments of ecclesiastical architecture and art that remain insufficiently studied. One such monument is the Church of St. Kyriaki in the village of Dokatichevo — a temple that to this day has not been the subject of in-depth scholarly research. The present article aims to introduce this little-known monument of Bulgaria's ecclesiastical past, highlighting its architectural and artistic features. For the first time, some of the inscriptions and icons preserved in the church are also being published, contributing to our knowledge of 19th-century church art.

The village of Dokatichevo is located in Southwestern Bulgaria, about 25 kilometers southwest of the regional administrative center of Blagoevgrad. In the 19th century, the village was part of the Gornojumaya kaza in the Ottoman Empire. In 1891, the Bulgarian historian and jurist Georgi Strezov (1864–1938) found it necessary to identify and describe the location of the settlement in relation to the nearest known spiritual center from the Late Middle Ages, noting it was “near Krupnik”². However, there is no evidence that the village existed during the rise of the diocese of Krupnik (15th–16th century). Around 1900, the Bulgarian geographer and ethnographer Vasil Kan-

¹ The research/work was performed under the Project BG-RRP-2.015-0011 with the financial support by the European Union- NextGenerationEU.

² СТРЕЗОВ Г., Два санджака от Източна Македония, in *Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец* 8/XXXVII–XXXVIII (1891), 21 [STREZOV G., Two Sanjaks from Eastern Macedonia, in *Periodical Journal of the Bulgarian Literary Society in Sredets* 8/XXXVII–XXXVIII (1891), 21].

chov (1862–1902) reported that Dokatichevo was inhabited by 70 Bulgarian Christians³.

The Church of St. Kyriaki was built in the mid-19th century. It is a three-nave church with five domes, four of which are blind⁴ (concealed within the roof structure), while the central dome is raised and open, featuring one window on each of its four sides. The extrados is not obvious, because of its raised saddle-back roof. The brick construction of the domes closely resembles the same type of masonry found in the Church of St. John on the island of Chios.

It is most likely that the design followed the construction model of the Gorna Dzhumaya's the Presentation of the Blessed Virgin Church, built between 1840 and 1844, which also has blind domes arranged along the longitudinal axis⁵, although there the prominent central dome is absent. It is possible that the builders from Gorna Dzhumaya — whose names are known: Done and Hristo from the Maleshev's village of Stojmirovo⁶, were the same craftsmen who built the church in Dokatichevo, or that they belonged to the same architectural school. It is noteworthy that in the area of Gorna Dzhumaya and Pehchevo, this is one of the few churches erected in the mid-19th century that was constructed with blind domes. In addition to the aforementioned church in Gorna Dzhumaya, similar blind domes are found in the Nativity of the Virgin Church (Rila Monastery), which also dates to the 19th century⁷.

³ КЪНЧОВ В., *Македония. Етнография и статистика*, София 1900, 191 [KANCHOV V., *Macedonia. Ethnography and Statistics*, Sofia 1900, 191].

⁴ Blind domes have been known in the architecture since the 13th–14th centuries, with examples observable in some of the churches on the island Chios.

⁵ АЛЕКСАНДРОВА Е., *Църквата „Въведение Богородично“ в духовния и обществен живот на Горна Джумая (Благоевград) XIX – нач. на XX в.*, София 2025, 139 [ALEKSANDROVA E., *The Presentation of the Blessed Virgin Church in the Spiritual and Social Life of Gorna Dzhumaya (Blagoevgrad) in the 19th – Early 20th Century*, Sofia 2025, 139]. The technical documentation of the site lacks a detailed sketch illustrating the blind domes.

⁶ See ЦВЕТКОВ Б., *Благоевград: Страници от миналото*, Благоевград 2000, 81 [Tsvetkov B., *Blagoevgrad: Pages from the Past*, Blagoevgrad 2000, 81].

⁷ КУЮМДЖИЕВ АЛ., *Стенописите в главната църква на Рилския манастир*, София 2015, 93 [KUYUMDZHIEV AL. *The Wall Paintings of the Rila Monastery Katholikon*, Sofia 2025, 93].

Nikolay Klisarov wrote that the cross-in-square church, in its traditional form, was applied primarily in monastic context⁸. However, we have no evidence that the church in Dokatichevo was ever monastic, nor that it functioned as a metochion of another monastery. The information suggesting a connection with the Troskovo Monastery dated from a later period (the mid-20th century), when the monastery was no longer active. It seems more plausible that the influence derived from the Rila Monastery and was transmitted through Gorna Dzhumaya, where the monastery maintained a metochion.

In the mid-20th century, a narthex was added and a bell tower was erected, transforming the western entrance. In the women's gallery on the second floor, an additional entrance was made to connect to the bell tower. In addition to this access, there is also an entrance to the second floor from the outside, on the northwestern wall, where there was likely a wooden staircase – or at least such a structure was intended, although it is no longer present today. This represents a characteristic trend of the mid-20th century – bell towers were often attached to basilicas and pseudobasilicas⁹. Such examples include the added bell towers at the Troskovo Monastery (1950s), the Church of the Holy Trinity in the nearby village of Sushitsa (1968), and others.

The church is not painted with frescoes, although there are traces suggesting that wall paintings likely once existed in some places. Above the entrance door, remnants of blue paint can be seen — a shade characteristic of the Bansko Art School. This color strongly resembles the blue bands painted on the upper parts of the columns in the church of the Troskovo Monastery of St. Archangel Michael. A similar blue color can be seen on the wall of the Church of St. Archangel Michael in the village of Leshko (19th c.). Despite this, in many areas — especially in the altar section — the crumbling plaster exposes the bare stonework, indicating that either the church was left unfinished in terms of fresco decoration, or that frescoes existed only

⁸ КЛИСАРОВ Н., *Българската православна църковна архитектура: Канон или традиция*, in *Архитектура* 2 (1993), 12 [KLISAROV N., *Bulgarian Orthodox Church Architecture: Canon or Tradition*, in *Architecture* 2 (1993), 12].

⁹ The appearance of a single bell is a characteristic phenomenon for most Bulgarian churches after 1878. See КЛИСАРОВ, 13 [KLISAROV, 13].

above the western entrance, perhaps intended to mark the place of the patron icon.

The altar table itself does not contain any specific historical information, apart from the names inscribed on it, which are probably those of the church's benefactors. Its craftsmanship is rather crude, likely due to the financial difficulties of the local population and the village's mountainous location, far from major administrative and spiritual centers. A similar tendency is noted by the Bulgarian medievalist Angel Nikolov in his study of altar tables in the churches of the Strandzha region¹⁰.

The iconostasis of the Church of St. Kyriaki in the village of Dokatichevo is made of wood, with the common frames between the icons painted (and in some places featuring modest woodcarving). The modest quality of the woodcarving once again indicates the limited financial means of the donors who contributed to the construction and decoration of the church. The icons of the iconostasis date back to 1866¹¹ Due to the limited space, the icons of St. Nicholas and St. Petka are placed on the walls next to the royal tier of the iconostasis, serving as a kind of extension of it.

Some of the icons were donated by local inhabitants. In this context, the word "donate"¹² means "to commission". It should be clarified here that the local people paid with their own funds for the painting of the icons on the iconostasis, rather than donating personal icons they already owned. This explains why the icons share a unified style and artistic features typical of a single icon painter or of several painters from the same artistic school. The locals donated funds spe-

¹⁰ НИКОЛОВ А., *Надписи върху олтарни маси от Странджа*, В: *Маргиналия*, съст. Гергова, ИВ. - Е. Мусакова, София 2019, 445–461 [NIKOLOV A., *Inscriptions on Altar Tables from Strandzha*, in *Marginalia*, compiled by Iv. Gergova and E. Musakova, Sofia 2019, 445–461].

¹¹ ПЕНЧЕВА Ж. - В. МАРКОВ - П. КОСТАДИНОВА, *Християнски храмове от Югозападна България*. Благоевград, 2021, 222 [PENCHEVA ZH. - V. MARKOV - P. KOSTADINOVA, *Christian Churches from Southwestern Bulgaria*, Blagoevgrad 2021, 222].

¹² In other churches in the region, such as "St. Elijah" in the village of Mursalevo, the verb "to apply" is used with the same meaning. In the inscriptions on the icons from the Troskovo Monastery, the verb used is "paid".

cifically for the painting of the iconostasis. The donor inscriptions on the icons, which testify to this act of commissioning, are written on a white band in the lower corner of each icon. The inscriptions read as follows:

1. on the icon of the Theotokos: “Donor of this icon Petar Stoimer 1866 and his brother Stoyan”;
2. on the icon of Christ Pantocrator: “Donor Andrea Stoimer 1866, Manoil Stoyan from Uranovo”;
3. on the icon of St. Nicholas: “Donor Nikola Stoimer with his children 1866”.

The absence of any mention of the donors’ place of origin — which is a common practice when they come from elsewhere — allows us to assume that they were likely local residents of the village of Dokatichevo. This would explain why the painter did not consider it necessary to specify their place of origin. The recurring surname Stoimer indicates that this was likely a more prosperous family in the village. The involvement of several family members points to family patronage, which is a characteristic trend of the Bulgarian Revival period, during which so-called ktitor (donor) families took on the responsibility of maintaining the monastery or church in their settlement. This tradition of family patronage was rooted in the belief that failing to support the local monastery or church would be a grave sin for the patron’s family¹³.

The actual artistic value of the “donated” icons placed on the iconostasis reveals more clearly the aesthetic trends, influences, and connections typical of the mid-19th century. In the lowest register of the Royal Doors are depicted the Holy Fathers St. Nicholas, St. Basil of Caesarea, St. John Chrysostom, and St. Gregory of Nazianzus. They are shown wearing bishop vestments and holding closed gospels. In the *Akathist to the Three Holy Hierarchs Basil the Great, John Chrysostom and Gregory the Theologian* these saintly men are praised as ‘great ecumenical teachers’ and ‘fragrant flowers from the garden of Paradise’. Saint Nicholas, in turn, is celebrated by the Orthodox Church as a ‘tree from the wonder-working

¹³ We notice a similar trend at the Troskovo Monastery.

paradise of Jesus¹⁴. Above them is the Annunciation scene, typical for every Royal Door. Theotokos is located on the south wing, and St. Archangel Gabriel on the north. Mary is shown standing before a gilded throne. On the table beside her lies an open scroll, likely symbolizing the Logos Who she will take in her womb. She is dressed in a blue chiton and a red maphorion. Above her descends the Holy Spirit in the form of a dove. In his right hand, the Archangel Gabriel holds a flower. The Archangel announces to her that she will soon give birth to the Son of God. Next to them are two dragons, from whose mouths emerge plant ornaments. These may serve a protective function, guarding the most sacred place in the church. They are set in mirrored symmetry on the two wings of the Royal Doors. Valentin Angelov connected this motif with folklore. He cited as an argument a folk legend according to which a dragon guarded a lake and would give water to the nearby town only in exchange for a human sacrifice. When the time came for the king's daughter to be offered, she stood on the shore of the lake awaiting her death. Then St. George appeared on horseback with a spear in hand and saved the king's daughter by slaying the dragon. From its body flowed three rivers of abundance: one of golden wheat, a second of wine, and a third of honey and butter¹⁵. Theologians, however, would not agree with such an interpretation; to explain their presence on the iconostasis, they refer to passages from the Bible: „You will tread on the lion and the cobra“¹⁶, „And the great dragon was thrown down, that ancient serpent, who is called the devil and Satan, the deceiver of the whole world – he was thrown down to the earth“¹⁷ and „When the dragon realized that he had been thrown down to the earth, he pursued the woman who

¹⁴ SEREVA E., *Plastic Decoration of Holy Doors from the Fund of the National Church Historical and Archaeological Museum of the Holy Synod – Elements and Symbolism*, in *Cultural and Historical Heritage: Preservation, Presentation, Digitalization*, 7/2 (2021), 44.

¹⁵ АНГЕЛОВ В., *Тайният код на българските резбари*, София 2021, 49 [ANGELOV V., *The Secret Code of Bulgarian Woodcarvers*, Sofia 2021, 49].

¹⁶ Psalm 90: 13.

¹⁷ Revelation 12: 9.

had given birth to the male child¹⁸, among others¹⁹. The Royal Doors are crowned with two peacocks. According to the Bulgarian historian Stella Doncheva, “in Christian tradition, the image of the peacock symbolizes the sun and signifies immortality, embodying the idea of the incorruptibility of the human soul, the resurrection, eternal life, and fertility”²⁰.

The first row of the iconostasis (plinth panels) is decorated with vegetal motifs, clearly marking the dividing line between the earthly and the heavenly, the sacred and the profane²¹.

Next comes the Royal tier. The first icon to the right of the Royal Doors depicts Christ Pantocrator. He is portrayed with long hair, a mustache, and a short beard. He wears a red chiton and a dark blue himation, seated against a celestial background. The Savior’s head is adorned with a cruciform halo. An interesting artistic choice by the icon painter is the combination of two passages- from the Gospel of John and the Gospel of Matthew – into one text inscribed on the open gospel held by Christ: “*I am the light of the world. Anyone who follows me will never walk in the darkness but will have the light of life*²². *Learn from me, for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls*²³”. Notably, this inscription is more complex than, for example, the one on the Christ Pantocrator icons from the

¹⁸ Revelation 12: 13.

¹⁹ SEREVA E., 36, 40.

²⁰ ДОНЧЕВА Ст., *Производство на пръстени с изображения на пауни през X век*, in *Преславска книжовна школа*, Том 17, отг. ред. Панайотов, В. Шумен, 2017, с. 329 [DONCHEVA St., *Production of Rings with Images of Peacocks in the 10th Century*, in *Preslav Literary School*, vol. 17, edited by V. Panayotov, Shumen 2017, 329].

²¹ This trend was sustainable and persisted later – for example, in the Nativity of the Virgin Church in the town of Simitli, built in 1929. In other churches, the first row is dedicated to Old Testament events, most often related to the Original sin. A similar example is the iconostasis of the Gorna Dzumaya’s Church of the Presentation of the Virgin and the Kashina Church of the Assumption of the Virgin. In the Troskovo Monastery, the lower belt of the iconostasis is distinguished by chaotically arranged icons: St. Charalambos, St. Nestor, St. Menas, St. Modestus, St. Stylianos, St. Constantine and Helena, St. Stephen and St. Ignatius. The icons there are not even arranged in chronological order.

²² John 8: 12.

²³ Matthew 11: 29.

Troskovo Monastery and Mursalevo's Church St. Elijah, which limit itself to John 8: 12 and were also a work of the Bansko Art School.

Following this is the icon of St. John the Baptist. He is depicted with angelic wings, holding a wooden cross and a dish on which rests the severed head of the Forerunner. Here again, the icon painter chose to combine passages from both the Gospels of John and Matthew. On the cross is an open scroll bearing the words of the Baptist: „*Behold the Lamb of God who takes away the sin of the world*”²⁴. In this way, this icon brought the text closer to the St. John the Baptist icon from the church at Troskovo Monastery and Golema Fucha's Dormition of the Mother of God Church. However, on the open scroll in the Dokatichevo icon, under the Forerunner's left hand, the inscription reads: „*Repent, for the kingdom of heaven is at hand*”²⁵. This continues the Late Medieval tradition of portraying the Lord's Forerunner with a scroll bearing this inscription²⁶. We can see the same contents of the scroll, wrapped around a cross, on the icon of St. John in the church in the village of Golema Fucha.

Next is the icon of St. Kyriaki. The upper parts of her blue chiton and red mantle are richly decorated with golden embellishments and geometric patterns. The saint is depicted wearing a crown on her head, as is traditional in iconography. On her right hand, there is a metal fitting (*obkov*) attached to the sleeve, which bears an inscription listing names: *Alexiy, Stoyan...* The icon itself has no donor inscription, but stylistically it follows the icon of the Theotokos, which allows us to date it to around 1866 as well. Whether this Stoyan is the same person mentioned on the icon of the Theotokos remains unknown.

²⁴ John 1: 29.

²⁵ Matthew 3: 2.

²⁶ Svetozar Angelov suggested that a similar inscription once existed next to the image of St. John the Baptist in the “Marko's Church” on the Babuna River near Veles. See Ангелов Св., *Надписът от апсидата в „Маркова църква“ на река Бабуна край Велес*, in *Манастирот Слепче и поствизантиската уметност на Балканот од XVI и XVII век* / ред. Цветковски С., Журче 2021, 155 [ANGELOV Sv., in *The Inscription from the Apse in the “Marko's Church” on the Babuna River near Veles*, in *The Slepche Monastery and Post-Byzantine Art in the Balkans in the 16th and 17th Century*, edited by S. Tsvetkovski, Zhurche 2021, 155].

St. Nicholas is portrayed standing, dressed in bishop liturgical vestments: a gilded mitre, a red sakkos, a green omophorion, a blue sticharion, gilded cuffs, and a belt decorated with vegetal motifs. With his right hand, the saint blesses, while his left hand holds a closed Holy Gospel, resting against his chest. Like the other icons, he is depicted against a celestial background.

To the left of the Royal Doors is the icon of the Theotokos. The Virgin is shown down to her knees, traditionally dressed in a red maphorion with gold decoration on the edges and a blue chiton underneath. She slightly inclines her head toward the Child. With her right hand, she gestures toward her beloved Son, whom she holds with her left. The young Emmanuel, dressed in a red himation and green chiton, looks forward. With His right hand, He blesses, while His left holds a closed scroll. On the Virgin's right hand, there is a metal fitting in the shape of a hand. The hands are depicted schematically, without anatomical accuracy, and were added later, judging by the different names inscribed on the icon and the fitting. The fitting bears the names *Lazar* and *Sava*, while – as mentioned earlier – the donor inscription lists *Petar Stoimer* and his brother *Stoyan*. In scholarly literature, it is noted that the most varied donations come to icons of the Theotokos²⁷. The specific placement of votive offerings and/or metal fittings on the hands of the icon of the Theotokos is associated with: 1. A prayer for healing from a particular illness; or 2. A request for help and well-being²⁸. These offerings on the icons are often placed for two reasons: 1. As a wish, prayer, and expression of gratitude for health or a child; or 2. As a request and plea for fertility and success in a particular endeavor²⁹. Besides the fitting on the hand of the Mother of God, both hands of the Infant Christ in the same icon are also fitted with metal coverings. On the right hand's fitting, shaped like a hand, a small metal scroll is attached, seemingly following the painted scroll that Christ holds in his left hand.

²⁷ МИШКОВА И. - Е. Минчева - Св. РАКШИЕВА, *Вотиви*, София 2016, 12 [MISHKOVA I. - E. MINCHEVA - Sv. RAKSHIEVA, *Votives*, Sofia 2016, 12].

²⁸ Ivi, 29.

²⁹ Ivi, 14.

Next is the icon of St. Kyriaki, dating from the first half of the 20th century (its style resembles that of the 1930s). It is possible that at this spot there was originally the older icon described above, and some event may have caused the rearrangement of icons on the Royal row of the iconostasis. This explanation seems the most logical, considering that there should not normally be two icons of the same saint on the Royal row. The saint is depicted with a small diadem, dressed in a green chiton and a red mantle, but these garments are less richly decorated than those of the earlier Revival-era icon. She wears brooches on her cross, holds a palm branch in her left hand, and a large cross in her right. Regarding the shift in church art during this period, Bulgarian conservator-restorer Lyubomira Stefanova wrote that elements of Western European aesthetics gradually entered, leading to changes in fundamental artistic principles. These changes gradually transformed the appearance of church art and created a clear divide between “sacred” and “secular” art, despite the inherent ambiguity of these two terms³⁰.

Next is the icon of St. Paraskevi, which follows the innovations in icon painting seen in the icon of St. Kyriaki. It can also be dated to the first half of the 20th century. The saint is depicted entirely in black garments. In her hands, she holds a gospel book resembling those real and widely used in the 1920s. A similar icon can also be observed in the Church of St. Petka in the village of Balgarchevo.

Following that is a Revival-era icon, the work of the Bansko art school from the 1860s, also depicting St. Paraskevi. She is shown wearing a blue mantle, with a gilded cross depicted at the center near

³⁰ СТЕФАНОВА Л., *На границата между иконата и академичния портрет. Историческият сблъсък в художествените концепции на възрожденските зографи и първите художници в следоосвободенска България*, В: *Конфликтите в историята: Сборник с доклади от студентските четения „Конфликтите в историята“ (5 април 2017 г.)*, съст. Ковачев Кр., Благоевград 2018, 51 [STEFANOVA L., *On the Border between the Icon and the Academic Portrait: The Historical Clash in the Artistic Concepts of Revival Painters and the First Artists in Post-Liberation Bulgaria*, in *Conflicts in History: Proceedings from the Student Readings “Conflicts in History” (April 5, 2017)*, compiled by Kr. Kovachev, Blagoevgrad 2018, 51].

her forehead. Beneath it is a red chiton with gilded edges. In her right hand, she holds a cross, and in her left, her own severed head.

The third row of the iconostasis is called the Apostolic row. Here, the apostles are depicted against a light blue background, with Christ Pantocrator at the center of the row, holding an open Gospel in his left hand and blessing with his right.

Above the deacon's doors and beneath the arch are sun-shaped rosettes, the central one being the largest. They are set against a sky-blue vault sprinkled with stars³¹. For Valentin Angelov, the solar symbols are connected with the idea of fertility³². A similar iconostasis rosette can be found in other churches in the region (though with some variations), such as the one in the St. Cosmas and St. Damian Church in Sandanski.

At the very top, completing the entire iconostasis, is the Crucifixion. At its four corners are depicted the tetramorphs – a man, a lion, a bull, and an eagle – symbolizing the four Evangelists Luke, Matthew, Mark, and John, who recount the earthly journey of the Savior. At the foot of the Cross are two symmetrically placed dragons facing each other. According to art historians, the dragons at the foot of the Cross symbolize the evil defeated by the Savior³³. The Russian theologian Alexander Petrovich Golubtsov attempted to place the dragons on iconostases within a historical context, stating that they are “a symbol of Mohammedanism [islam], defeated by Christianity”³⁴. The Bulgarian art historian Valentin Angelov, however, associated the dragons with the theme of guardianship or protection³⁵. Their open mouths support two ripidia icons of the Mary and St. John the Apostle, visually representing the Gospel passage: “While the soldiers were looking after themselves, Jesus’ mother, his aunt, Mary the wife of Clopas, and Mary Magdalene stood at the foot of the cross. Jesus saw his mother and the disciple he loved standing near her. He said

³¹ ПЕНЧЕВА Зх. - В. МАРКОВ - П. КОСТАДИНОВА, 57.

³² АНГЕЛОВ В., *Тайният код...*, 64 [ANGELOV V., *The Secret Code...*, 64].

³³ See АНГЕЛОВ В., *Възрожденска църковна дърворезба: Семантичен анализ*, София 1986, 30 [ANGELOV V., *Revival Church Woodcarving: A Semantic Analysis*, Sofia 1986, 30].

³⁴ Ivi, 38.

³⁵ Ivi, 33.

to his mother, “Woman, here is your son”. Then to the disciple, “Here is your mother”. From that moment the disciple accepted her as his own mother” (John 19: 25–27). In this way, the composition approaches the “Deesis” scene.

In front of the bishop’s throne, several concentric circles are arranged without inscriptions around them. It is possible that the artist marked the central place in the nave from where the *Apostolos* (liturgical book) is read (here is no ambo in the church). Additionally, at the eastern end of the northern nave, a small “box” was built, which in its northeastern corner ends with a wooden cross. On it is an inscription: “*Nikola Lazarov Tsirkvar*” and “*Holy, holy, holy*” dated to the 19th century. This last reference takes us back to the Book of the Prophet Isaiah: “And they were calling to one another: “Holy, holy, holy is the Lord Almighty; the whole earth is full of his glory”³⁶. In Southwestern Bulgaria, “*tsirkvar*” is understood as a person who takes care of the church (a synonym for churchwarden)³⁷. Its purpose remains unclear. It might have been a specially constructed small place where worshippers could leave various offerings. However, local people have noticed that during certain times of the year there is water inside this “box”. Collective memory holds that originally there was holy water here, but later it “moved” about 200 meters southeast of the church.

Beyond its artistic value, the church of St. Kyriaki preserves an important written trace of the spiritual life in Dokatichevo. Although small in scale, it has served as a significant center for the local community – not only as a place of worship, but also as a site of collective memory and spiritual support. The preserved historical evidence and archival records show how the church functioned through the years and what notable figures were connected to it. Some of these documents shed light on donations, church administration, and the economic maintenance of the church in different periods.

³⁶ Isaiah 6: 3.

³⁷ ПЕНЧЕВА Ж., *Между греха и наказанието: Дидактични теми от българската християнска монументална живопис*, София 2020, 13 [PENCHEVA Zh., *Between Sin and Punishment: Didactic Themes from Bulgarian Christian Monumental Painting*, Sofia 2020, 13].

In 1868, Hajji Nikola donated an *Irmologion* to the church of St. Kyriaki in Dokatichevo “for the salvation of the soul” as stated in an inscription inside the book itself. In 1891, Georgi Strezov mentioned the church, noting that “services are conducted in Church Slavonic”³⁸.

At present, we have records of visits to the church by two Metropolitans of Nevrokop. In the *Church Newspaper* (*Tsurkoven vestnik*) from November 20, 1926, we read: “On October 27 [1926], [Metropolitan Macarius] visited the assembly in the village of Dokatichevo, Gorna Dzhumaya region, where he served the Divine Liturgy in the presence of worshippers from the entire Gorna Dzhumaya district”³⁹. The next known visit is that of Metropolitan Seraphim of Nevrokop on March 8, 2021.

A letter dated October 1, 1966, sent to Metropolitan Pimen of Nevrokop, together with several budget documents sent to the Metropolis, testifies that the priest serving at the St. Archangel Michael Church in the village of Brestovo was also administering the St. Kyriaki Church. Important for clarifying these circumstances is an Act of Handover and Acceptance dated November 30, 1962. From it, we learn that “the current parish priest of Dokatichevo Fr. Marko Y. Kambitov” was released from service by letter № 2125 of November 13, 1962. Priest Lazar Popgavrilov, a successor of Fr. Nikola and administrator of the St. Archangel Michael Church, was assigned to serve the Dokatichevo parish as well. In a written declaration from early 1964, the priest pledged that “I will set up a church office and keep all church archives properly organized; I will arrange the parish council’s library and make it available for reading to all devout Christians; I will perform morning and evening prayers daily, according to the church’s statutes, and on feast days and Sundays I will regularly celebrate the Divine Liturgy”. It was the duty of parish priests to maintain the documentation and organize an archive for the respective church institutions to ensure the preservation of records. The transfer of the Dokatichevo parish into the hands of the parish priest of Brestovo illustrates the shortage of clergy in rural areas in modern times, which

³⁸ STREZOV, 21.

³⁹ *Църковен вестник* XXVII/39 (20 ноември 1926), 10 [*Church Newspaper* XXVII/39 (November 20, 1926), 10].

made it impossible to meet the needs of every single village. In the years after World War II, Fr. Boris Kitanov Petrov came to serve at the St. Kyriaki Church: “Here too I was in charge of Dokatichevo, Troskovo, and Brestovo for five whole years, without any extra remuneration, as a border and combined parish”⁴⁰. In a report sent to the Nevrokop Metropolitan on 6 April 1951, priest Boris Kitanov Petrov notes that “the church owns 15 decares of land”, which is rented out. A revision record № 2 from 28 January 1962 helps us understand the names of the parish priests from more recent history: Boris Ivanov (1937–1940), Emanuil Velkov (1940–1942), Boris Petrov (1942–1943), Georgi Pavlov (1943–1944), Konstantin Yosifov (1944–1950), Boris Petrov (1950–1954), Marko Kambitov (1954–1961), Stefan Bachchev (1961–1962).

The St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo is a small but significant example of the architectural and artistic pursuits of local communities in the mid-19th century. Modest in scale, the church has preserved valuable evidence of religious life, patronage, and the role of church institutions as guardians of spiritual and material memory. The publication and study of little-known inscriptions and icons, as well as the tracing of priestly service through the years, not only shed light on the past of one particular settlement, but also enrich our understanding of the history of church heritage.

⁴⁰ Chronicle of the Church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in the town of Simitli. Currently kept in the Simitli’s church.



Exterior view of the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



The St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo from above, with the roof structure exposed



Icon of the Theotokos on the iconostasis of the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



Icon of St. Nicholas in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



The Royal Doors of the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



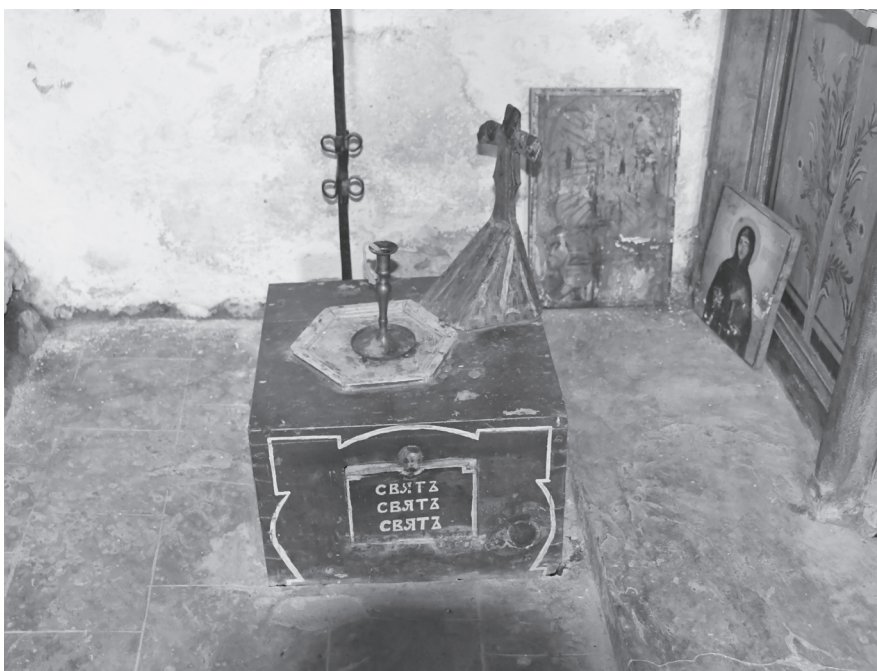
Icon of Christ Pantocrator in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



Icon of St. John the Baptist in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



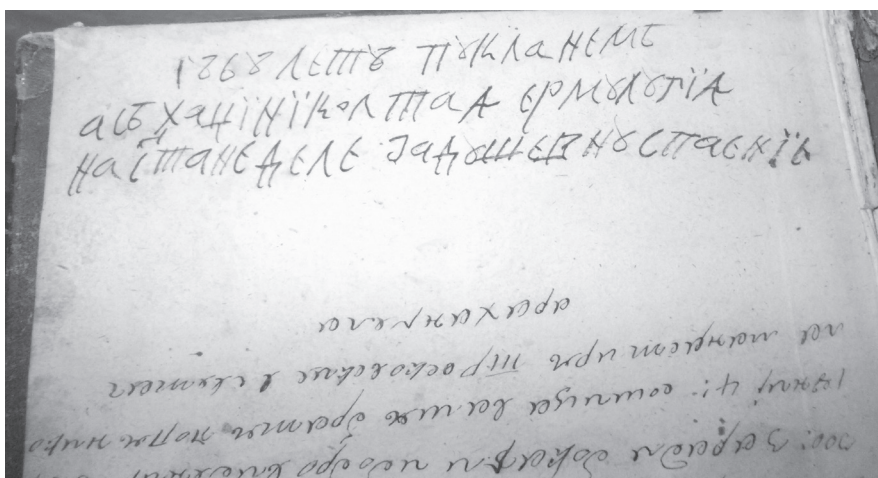
Icon of St. Kyriaki in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



Donation box (?) in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



The altar table of the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



Inscription from an Irmologion kept in the St. Kyriaki Church in the village of Dokatichevo



Exterior view of the Presentation of the Blessed Virgin Church in Blagoevgrad (Gorna Dzhumaya)



Exterior view of the bell tower of the Holy Trinity Church in the village of Sushitsa



Wall paintings above the entrance door of the St. Archangel Michael Church in the village of Leshko



View of the upper part of the iconostasis and the columns in the St. Archangel Michael Church, Troskovo Monastery



Icon of St. Paraskeva
from the St. Petka Church
in the village of Bulgarchevo

The iconostasis of the St. Cosmas and St.
Damian Church in the town of Sandanski





EASTERN AND WESTERN CHURCHES: EQUAL DIGNITY

GEORGE DMITRY GALLARO

Questo articolo analizza il riconoscimento della “pari dignità” delle Chiese orientali all’interno della Comunione Cattolica, ponendo particolare attenzione al decreto *Orientalium Ecclesiarum* e al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Il Vaticano II ha segnato una svolta decisiva nel superamento di una visione latino-centrica, affermando il diritto e il dovere delle Chiese orientali di conservare il proprio ricco patrimonio. In questo contesto la “pari dignità” non implica uniformità, ma riconoscimento della legittima diversità nella Comunione. Il codice orientale rappresenta pertanto uno sviluppo giuridico coerente con tali principi, offrendo una struttura normativa che tutela l’autonomia e la specificità delle Chiese *sui juris*.

This article examines the “equal dignity” of the Eastern Churches within the Catholic Communion in light of the decree *Orientalium Ecclesiarum* and the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. In surpassing the unilateral Latin view the Vatican II Fathers affirmed the value of the Eastern traditions, that is, their discipline, liturgy, theology, spirituality and cultural patrimony in living the same faith. Within this context the “equal dignity” does not imply uniformity but recognition of the legitimate diversity in unity. The Eastern code represents the juridical development coherent with these principles. Therefore the “equal dignity” is not only a theoretical principle but also a concrete reality in the life of the Catholica.

“The individual Churches, whether of the East or the West,
are of equal dignity (*pari dignitate pollent*),
that none of them is superior to the others
as regards rite and they enjoy the same rights
and are under the same obligations” (OE 3).

Pope Paul VI and more so Pope John Paul II accomplished an extraordinary task regarding the Eastern Catholics during their pontificate

by following the teaching of the Second Vatican Council, particularly the Decree on the Eastern Catholic Churches, *Orientalium Ecclesiarum*¹.

Pope John Paul always stressed that diversity within the Church does not bring any damage to its unity, but rather shows that all nations and cultures are called to the organic unity which comes from the Holy Spirit in the faith, the sacraments and the ecclesiastical governance. Unity in the one faith and constitution of the universal Church is possible in its expression of the diversity of rites, understood as liturgical, theological, spiritual, and disciplinary heritage, distinct for the culture and historical circumstances of peoples, which is expressed by a style of living the faith.

This diversity was not always seen as a positive element, and sometimes even provoked feelings of diffidence among the particular Churches to the point of becoming a real obstacle for collaborative and ecumenical understanding, and so paralyzing the common pastoral work and giving contradictory testimony to the world. Similar difficulties should be overcome by sincere respect and inter-ecclesial collaboration, observing the conciliar principles and the norms of the Catholic Church, emphasizing unity in diversity.

This diversity within the Church has to be upheld and preserved because

[...] it was present since the early times of the Church and the Apostles, from whom to a great extent all the ritual traditions relate. Therefore, their venerable antiquity and apostolicity, the holiness of the fathers and hierarchs and the love and honor due to them, the determination of the Holy See to keep them, the intrinsic ability to reject heresies, the sound decree of the councils in their favor, and the stability of the Eastern communities, strongly recommend their preservation in our times².

¹ L. LORUSSO, "Giovanni Paolo II, legislatore delle Chiese orientali cattoliche", in *O Odigos* 24/1-2 (2005), 23-30.

² S. MANNA, *Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del Patriarca Latino Giuseppe Valerga (1813-1872)*, Napoli, Pontificio Istituto degli Studi Orientali, 1972, 61; W. DE VRIES, "Die Patriarchate des Ostens: bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung", in *I Patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1968, 13-35.

With the promulgation of the Eastern Code, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, John Paul II completed the work started by Pope Leo XIII (1878-1903) attaining the full equality of all the Churches of the East and the West. The solicitude of the Bishops of Rome towards the Eastern Catholic Churches determined also a change in ecumenical dialogues. From Leo XIII to John Paul II there has been a growing recognition (rapprochement) of the equal dignity of all the rites, which in their diversity are a sign of unity.

*History of the Eastern Codification*³

Preliminary work on Eastern Church law was begun by Pope Pius IX (1846-1878), who entrusted to Jean-Baptiste Pitra the gathering of the scattered Eastern law sources which were published in two volumes as *History and Documents of the Ecclesiastical Law of the Greeks*⁴.

Pius IX with his apostolic Constitution *Romani Pontifices* (6 January 1862) established the Congregation for the Propagation of Faith for the Eastern Rite so that “the deposit of the Catholic faith will be kept sound and unbroken, the ecclesiastical discipline faithfully observed and the sacred liturgy celebrated in holiness and splendor”⁵.

³ A. CICOGNANI, “De codificatione canonica orientali”, in *Apollinaris* 5 (1932), 86-95; A. COUSSA, “Codificazione canonica orientale”, in *Novissimo Digesto Italiano*, 3, Roma 1967, 411-415; R. METZ, “La première tentative de codifier le droit des églises orientales catholiques”, in *Melanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, 531-546; TH. GREEN, “Reflections on the Eastern Code Revision Process”, in *The Jurist* 51 (1991), 18-27; D. SALACHAS, *Istituzioni di Diritto canonico delle Chiese Cattoliche Orientali*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993, 45-54; F. McMANNUS, “The Code of Canons of the Eastern Catholic Churches”, in *The Jurist* 53 (1993), 22-61; G. LOBATO, “Historia y descripción del Código e Canones para las Iglesias Orientales”, in *Memorias* 25 (2001), 271-289; H. CAVALCANTE, *Introdução ao estudo do Código de Cânones das Igrejas Orientais*, São Paulo, Edições Loyola, 2009; O. BUCCI, “Storia e significato giuridico del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in *Il Codice delle Chiese orientali*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 61-115.

⁴ J.-B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Roma, Edizioni Poliglotta Vaticana, 1868.

⁵ *PII IX Papae Acta*, 3, Roma, Typis Polyglottae Vaticanae, 1862, 402-403; *Atti del Sommo Pontefice Pio IX*, 2 v., Roma 1857; A. MARCONE, ed., *La parola di Pio IX*, 2 v., Genova 1864-1871).

The Cardinal ponens had the task “to diligently direct the work necessary to collect the canons of the Eastern Church and examine, if necessary, all the Eastern books dealing with the translations of the Holy Bible, the catechisms and the disciplinary norms”⁶.

The preparatory Commission “on the missions and the Churches of the Eastern Rite” of Vatican I felt that the Eastern Churches needed a complete and common Code to be adapted to their circumstances. In its subsequent work the same Commission withdrew this opinion in favor of developing only one discipline in the universal Church. Then, during the Council, several hierarchs strongly supported the preservation of the Eastern Disciplines. After the interruption of Vatican I, Pope Leo XIII with his apostolic letter *Orientalium Dignitas* (30 November, 1894) praised the diversity of the Eastern Liturgy and Discipline⁷.

During the pontificate of Leo XIII several synodic gatherings took place in the Eastern Catholic Churches. Among them one should note the Synod of Charfeh of the Syrians⁸, the Synod of Lwow of the Ruthenians⁹ and the two Synods of Alba-Julia of the Rumanians¹⁰. Pope Pius X in 1911 convoked an Armenian Synod in Rome which dealt with the rights of patriarchs and bishops, the pastoral care of the faithful, the discipline of the clergy, monks and nuns, the missions and divine worship¹¹.

⁶ Ivi, 410.

⁷ LEONE XIII, *Orientalium dignitas*, in ASS 27 (1894-95), 257-264; *The Vatican and the Eastern Churches: Papal Encyclicals and Documents Concerning the Eastern Churches*, Fairfax, Eastern Christian Publications, 1996, 179-188; CL. CARLEN, *Papal Pronouncements: A Guide*, 1, Ann Arbor, The Pierian Press, 1990, 56; *Enchiridion delle Encicliche*, 3, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997, 1652-1669.

⁸ *Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno 1888*, Roma, Typis Poliglottae Vaticanae, 1897; CH. DECLERCQ, *Histoire des Conciles des Orientaux Catholiques*, Paris, Librairie Letouzey & Anè, 1952, 599-627.

⁹ *Acta et Decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galiciae habita anno 1891*, Roma, Typis Poliglottae Vaticanae, 1892); DECLERCQ, 682-711.

¹⁰ *Concilium Secundum Provinciale Alba-Julienne et Fogarasiense habitum anno 1882*, Roma, Typis Poliglottae Vaticanae, 1885; DECLERCQ, 655-666; *Concilium Provinciale Tertium Provinciae ecclesiasticae Greco-catholicae Alba-Julienensis et Fogarasiensis celebratum anno 1900*; DECLERCQ, 856-861.

¹¹ *Acta et Decreta Concilii Nationalis Armenorum Romae abiti anno 1911*; DECLERCQ, 881-939.

Pius X started the work on the Code of the Latin Church which Benedict XV promulgated in 1917. Pope Benedict also expressed the needs of the Eastern Churches by establishing the Congregation for the Oriental Church¹².

To this Congregation are reserved all those sorts of things that refer to persons or to the discipline or to the rites of the Oriental Church, even if they are mixed, that is, if either by reason of matter or persons they also affect Latins. Therefore, this Congregation enjoys all faculties for the Oriental rites of the Church that other Congregations obtain for the Latin rites of the Church, without harm, nevertheless, to the rights of the Congregation of the Holy Office¹³.

The same year Benedict XV established the Pontifical Institute for Oriental Studies with the task of teaching, among other disciplines, “the canonical discipline of all Oriental Christian People”¹⁴.

With the passing of time, prevailed the opinion that a common law for all the Eastern Churches should be pursued so that the many Oriental collections be ordered in a single organic body of laws and promulgated by the supreme legislator. In 1929 the work for such a codification began with the blessing of the Roman Pontif.

On April 27, 1929, Pope Pius XI established a “Council of Presidency” for the Eastern Codification over which he presided. Its members were: Cardinals Pietro Gasparri, Luigi Sincero and Bonaventura Cerretti. On November 23 of the same year, a “Cardinalitial Commission for Preparatory Works” was created under the presidency of Cardinal Gasparri and as its members Cardinals Sincero, Cerretti and Ehrle. Two groups of experts were added to this Commission to help in collecting the Oriental Canonical Sources and organically classifying them.

¹² BENEDICT XV, *Motu proprio 'Dei providentis arcano'*- May 1, 1917, in AAS 9 (1917) 529-531; CARLEN, 80.

¹³ E. PETERS, *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, 110.

¹⁴ BENEDICT XV, *Motu proprio 'Orientis catholici'*- October 15, 1917, in AAS 9 (1917) 61-62; CARLEN, 81; R. TAFT (ed.), *Il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1994.

Pius XI desired that all the Oriental hierarchs, especially the patriarchs, should be consulted, so that

by confronting their opinions, they should offer their thoughts on such an important matter and express their intention on how to proceed, keeping in mind the discipline, the traditions, the needs and the privileges of each rite, so that the codification will prove useful to all¹⁵.

The working preparation entailed two phases: first the gathering of all the Oriental canonical sources and then their organic codification. In 1935 the drafts of the chapters of the Code were ready and the Eastern bishops were asked to express their opinion. They also began publishing the sources, a work which is still continuing. The same year Pius XI established the “Pontifical Commission for the Redaction of the Code of Oriental Canon Law”, to redact the Code keeping in mind the observations of the bishops. This Commission was composed by Cardinals Sincero, Pacelli, Serafini and Fumasoni-Biondi. During the thirty-seven years of existence of this Commission, several Cardinals were numbered in its membership and, at the conclusion of Vatican II, also the Patriarchs of the Eastern Churches. To help the Commission members, a group of thirteen experts from the Eastern Churches were appointed to examine and coordinate the observations of the Eastern patriarchs and bishops.

By 1945 the draft of the future Code with its 2666 canons was ready, and in 1948 was submitted to Pope Pius XII who decided to promulgate it per partes:

Motu Proprio *Crebrae Allatae*, 22 February 1949, on Marriage, composed of 131 canons, entered in force 2 May 1949;

Motu Proprio *Sollicitudinem Nostram*, 6 January 1950, on Processes, composed of 576 canons, entered in force 6 January 1951;

Motu Proprio *Postquam Apostolicis*, 9 February 1952, on Religious, Temporal Goods and Terminology, composed of 325 canons, entered in force 21 November 1952;

¹⁵ AAS 21 (1929) 669.

Motu Proprio *Cleri Sanctitati*, 2 June 1957, on Oriental Rites and Persons, composed of 558 canons, entered in force 15 August 1958¹⁶.

The other unpublished parts of the Code, with its 1095 canons, were submitted to Pope John XXIII who decided not to promulgate them because of the forthcoming Second Vatican Council. The Pope also charged the Commission to authentically interpret the parts already promulgated and to continue the editing of the sources.

On 10 June 1972 the “Pontifical Commission for the Revision of the Code of the Oriental Canon Law” was reestablished by Pope Paul VI. All the members who composed this Commission belonged to the Eastern Churches with the exception of the six cardinals who were heads of those Roman Dicasteries dealing with the Christian East.

Paul VI officially inaugurated its works on March 18, 1974 and approved some guidelines for the revision of the Eastern Code:

A single Code for the Eastern Churches – The legal heritage of the Eastern Churches is to a great extent founded on the same ancient canons that are to be met with in almost all Eastern canonical collections and on common traditions: this is apparent from the collections themselves, which often contain laws of identical tenor. The Decree *Orientalium Ecclesiarum* which guarantees both right and the duty of these Churches to govern themselves according to their own particular discipline, at the same time lays down common and general norms for all the Churches, as did the ancient Oriental Synods and could well be taken as an example for a common codified legislation. Eastern Character of the Code – The Churches of both East and West enjoy the right, and are bound by duty, to govern themselves in accordance with their own particular rules (OE 5).

¹⁶ AAS 41 (1949) 89-119; AAS 42 (1950) 5-120; AAS 44 (1952) 65-150; AAS 49 (1957) 433-600; V. POSPISHIL, *The Law on Marriage*, Chicago, Universe Editions, 1962 and *The Law on Persons*, Philadelphia, America Printers, 1960; Fr. GALTIER, *Le Mariage: Discipline Orientale et Discipline Occidentale*, Beyrouth, Université St. Joseph, 1950; IDEM, *Code Oriental de Procédure Ecclésiastique*, Beyrouth, Université St. Joseph, 1951; ATH. HAGE, *Les Empêchements de Mariage en Droit Canonique Oriental*, Beyrouth, Imprimerie Angelil, 1954.

The Eastern Code should draw its inspiration from, as well as express, the common discipline, such as it is contained: a) in the apostolic tradition; b) in the Eastern canonical collections and in the customary norms common to the Eastern Churches and not fallen into desuetude.

Ecumenical Character of the Code – To the Eastern Churches belongs the special responsibility of promoting the unity of all Christians (OE 24).

In virtue of this special office, due consideration must be given, in the revision of the Code, to the ‘aggiornamento’ to which the Orthodox Churches are tending in the hope of an ever greater unity of the canon law of all the Eastern Churches. Therefore, in all things concerning the Orthodox Churches, the code must be inspired by the notions of “Sister Churches,” “the almost full” communion, the respect due to the hierarchs of these Churches as “pastors to whom has been entrusted a portion of the flock of Christ;” inspired also by the conciliar text on their “right to govern themselves according to their own disciplines, since these are better suited to the temperament of their faithful and better adapted to foster the good of souls” (UR 16).

The other principles dealt with the legal and pastoral character of the future Code, the participation of lay-people in the life of the Church, the full safeguard of personal rights, the review of penal law and the principle of subsidiarity¹⁷.

The Commission’s intense work came to its conclusion in 1986, and the revised draft of the Code was approved by the members assembled in Rome on November 14, 1988. The last draft, amended by agreement of all the members of the Commission, was submitted to Pope John Paul II on January 28, 1989 for possible promulgation. The Pope personally reviewed this last draft, with the help of a few experts, and, after having consulted the vice-president and secretary of the Commission, ordered its printing. On October 1, 1990 by his apostolic constitution *Sacri Canones* he promulgated the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* with a vacatio legis of one year¹⁸.

¹⁷ *Nuntia* 1 (1975), 4-8 and 3 (1976), 3-10.

¹⁸ AAS 82 (1990), 1033-1044; *Code of Canons of the Eastern Churches*, Washington, DC, CLSA 2001; *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, in *Enchiridion Vaticanum*, 12, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992; *Code des canons des Eglises*

3. Structure of the Conciliar Decree

During the pre-conciliar period, the Eastern hierarchs unanimously presented their proposals to the Holy See. First of all, they asked for the abolition of the Latin Patriarchates of Alexandria, Antioch and Jerusalem; then, they expressed a desire for a greater recognition of the rights and privileges of the Eastern Patriarchs; and lastly, the restoration of the election of the Patriarchs by the bishops of the respective synods.

Other proposals pertained to the divine office, the administration of the sacramental mysteries, the use of modern languages in liturgy, inter-ritual issues, the problem of relations with Orthodox, the common date for the celebration of the Lord's Resurrection, methods for catechesis and the precepts of the Church.

The Commission for the Eastern Churches, presided by Cardinal Amleto Cicognani, was charged to deal with the change of rites, the communicatio in sacris, the procedure for reconciling non-Catholic Easterners, and other disciplinary matters related to the Christian East proposed by other commissions¹⁹.

The Commission's draft was examined by the Council fathers from November 26 to December 1, 1962, when the Council general secretary, Archbishop Pericle Felici, called for a general approval with the clause of its completion with the draft on ecumenism. The Council fathers approved by a vote of 2,068 to 36. A mixed commission, with representatives of the theological and oriental commissions, and the Secretariat for Christian Unity, carried on this task. The new draft reached the fathers in mid-May 1963. The debate began on October 15, 1964 and the final decree *Orientalium Ecclesiarum* was promulgated on November 21, 1964 together with the dogmatic constitution *Lumen Gentium* and the decree *Unitatis Redintegratio* - with a vote of 2,110 to 39.

Generally speaking, the Council documents identify the particular Church with the diocesan Church, while the Eastern Churches

orientales, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticane, 1997; *Código de canones de las Iglesias orientales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

¹⁹ Giovanni XXIII, *Motu Proprio Superno Dei Nutu*, June 5, 1960, AAS 52 (1960), 433-437; *The Pope Speaks* 6 (1959-1960), 240-243.

are called *cætus Ecclesiarum particularium* or *Ecclesiæ locales* (LG 23). Sometimes by “particular Church” they mean also the patriarchates and the major archiepiscopal Churches which indicate the communion of that portion of the people of God that enjoys its own discipline, liturgy, and theological, spiritual and cultural patrimony in living the same faith. The diversity of all these Churches, in their unity, reveals the Catholicity of the one and undivided Church. It is also interesting to note how the same documents use the expression “particular Church,” in reference to the Eastern Churches, not only when they speak about the portion of the people of God in a territory, but rather to the rite, the theological, spiritual and cultural tradition, and the governance, while use the expression “local Church” when referring to the same reality specifically to the territory²⁰. There is an almost identical similarity between “particular Church” and “Rite” which is not completely correct. What constitutes a Rite in the wider sense of the particular Church is not the territory, the nation, the liturgical ritual, the liturgical language, the particular discipline or spirituality, but it is all the above at the same time, with an indispensable formal element: the autonomous hierarchical constitution of this community in connection with the other similar communities within the *Communio Catholica*²¹. The term *Ritus* offers some advantage in the common use, but surely does not help the clarity of the conciliar texts.

On reading the Decree on the Eastern Churches once again, we realize the contrasting use of the term *Ritus* in the decree: “particular Church” is implied in nos. two, three and ten, “the sum of liturgy, ecclesiastic discipline and spiritual patrimony” in no. three, and “liturgy” distinct from discipline in no. six.

Clarity on the concept of rite had to wait for the Eastern code which would define the Church *sui iuris*, the rite and the particular Church or eparchy. The Church *sui iuris* is “a community of the Christian faithful, which is joined together by a hierarchy according

²⁰ The *CIC* and the *CCEO* do not use the expression “local Church”.

²¹ N. EDELBY, *Les églises orientales catholiques*, Paris, Editions du Cerf, 1970, 136-143; J. D. FARIS, *The Communion of Catholic Churches: Terminology and Ecclesiology*, Brooklyn, St. Maron Publications, 1985.

to the norm of law and which is expressly or tacitly recognized as *sui iuris* by the supreme authority of the Church” (CCEO c. 27). The rite, instead, is “a liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, differentiated by the culture and the circumstances of the history of peoples, which is expressed by each Church *sui iuris* in its own manner of living the faith. Unless it is established otherwise, these rites are those which arose from the Alexandrian, Antiochian, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan traditions” (CCEO c. 28). Lastly, “an eparchy is a portion of the people of God that is entrusted to a bishop to shepherd, with the cooperation of the presbyters (and deacons), in such a way that, adhering to its pastor and gathered by him through the Gospel and the Eucharist in the Holy Spirit, it constitutes a particular Church in which the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ truly exists and is operative” (CCEO c. 177 §1).

Therefore, till our days every Eastern Church “keeps alive its proper liturgy which is the witness of perennial piety and observes its own discipline. Furthermore, as for governance, each Eastern Church has its pastor who, according to Pope Leo XIII, is not a simple vicar of the pope but truly a shepherd successor of the Apostles, in communion with the supreme pontiff. Each Eastern Church safeguards its language, its way of spreading the Good News, its organization and its manner of dealing with the civil authorities”²².

Following its *proemium* (no. 1), the Decree on the Eastern Churches is thus structured in its chapters:

The particular Churches or Rites (nos. 2-4): The variety within the Church not only does no harm to its unity, but rather makes it manifest. The various Churches enjoy equal dignity. All Christian faithful are to be well instructed in the rites and especially in practical inter-ritual matters.

The spiritual patrimony of the Eastern Churches must be preserved (nos. 5-6): Admirable witness of the Eastern Churches. Changes are not to be introduced into them except for their organic progress.

The Eastern patriarchs (nos. 7-11): The patriarchal function has been flourishing in the Church from the earliest times. All Eastern

²² AL. PETRANI, *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica*, Torino, Editrice Marietti, 1930, 6.

patriarchs are equal by reason of their patriarchal dignity. New patriarchates can be set up by the competent authorities.

Regulation of the sacraments (nos. 12-18): To confirm and commend the ancient legislation concerning the sacraments. The administration of sacramental confirmation is to be fully restored. All faithful are held by obligation to be present at divine worship on Sundays and Feast-days. The faculty of priests of any rite for hearing confessions is extended to all the territory of the one who grants it. The ancient legislation concerning the sacrament of orders is to regain its force. The canonical form for the celebration of mixed marriages is to be revisited.

Divine worship (nos. 19-23): The regulation of feast-days. The celebration of the feast of Pascha/Easter. The law about sacred times. Celebration of the divine office. Control of the use of liturgical languages.

Contact with the brethren of separated Churches (nos. 24-29): Special responsibility for promoting the unity of Eastern Christians. Principles on worship in common. Pastoral application of 'communicatio in sacris'.

Conclusion (n. 30):

The holy council is very pleased with the fruitful and active co-operation of Eastern and Western Catholic Churches and at the same time declares: all these provisions of the law are made according to present conditions and until the Catholic Church and the separated Eastern Churches come together into the fullness of union [...].

Since this Decree deals with various disciplinary features, it could be seen as a pre-code with no pretense of being complete. The synodic assemblies of the respective Eastern Churches will bring it to timely completion.

This conciliar Decree lays the foundations of a new positive way by specifically emphasizing the diversity of traditions and their equal dignity. These traditions belong to the entire Church. Special honor is due to the patriarch in the Eastern Churches, who presides as father and head over his Church. Lastly, the Eastern Catholic Churches have a special function of fostering unity among all Eastern Churches. This Decree is indeed complementary to *Unitatis redintegratio*, the decree on Ecumenism, promulgated on the same day.

4. *The Decree OE and the Code CCEO*

The Fathers of the second Vatican Council by dedicating a special decree to the Eastern Catholic Churches expressed the esteem of the universal Church towards their sacred patrimony. These venerable Churches are part of the undivided Church and their ecclesial and spiritual heritage is considered the patrimony of the universal Church of Christ (OE 1 & 5). Thus CCEO canon thirty-nine establishes:

The rites of the Eastern Churches, as the patrimony of the whole Church of Christ in which shines forth the tradition coming down from the Apostles through the Fathers, and which, in its variety, affirms the divine unity of the Catholic faith, are to be observed and promoted conscientiously.

The variety within the Church not only does no harm to its unity, but rather makes it manifest (OE 2). The introduction of these particular Churches in many ways differs from the one given in *Lumen Gentium* 23, since their unique history, tradition, discipline, theology, liturgy and spirituality were diverse.

All Churches, both of the East and the West, differing somewhat in what are called rites, are entrusted in an equal way to the pastoral guidance of the Roman Pontiff. These same Churches enjoy equal dignity, so that none of them ranks higher than the others by reason of rite, and they enjoy the same rights and are bound by the same laws, even as regard preaching the Gospel throughout the whole world (OE 3). Canon twenty-eight, following this text, describes:

A rite is the liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, differentiated by the culture and the circumstances of the history of peoples, which is expressed by each Church *sui iuris* in its own manner of living the faith.

As for the missionary activity of the Church, c. 585 §1 asserts: “It is for each Church *sui iuris* continually to take care that, through suitably prepared preachers sent by a competent authority in accord with the norms of the common law, the Gospel is preached in the whole world”. Canon 594 specifies that “Mission territories are those recognized as such by the Holy See”. And article eighty-five

of the apostolic constitution *Pastor bonus* establishes: “It pertains to the Congregation for the Evangelization of Peoples to direct and to coordinate throughout the world the actual work of spreading the Gospel as well as missionary cooperation, without prejudice to the competence of the Congregation for the Eastern Churches”²³. As for the competence of the Congregation for the Eastern Churches, article sixty of the same constitution determines: “The apostolic action and missionary in regions where Eastern rites have been preponderant from ancient times, apostolic and missionary activity depends solely on the Eastern Congregation, even if it is carried out by missionary of the Latin Church”²⁴. It is highly desirable that the “mission territories” issue in regard to their borders and the mandate of the supreme authority towards the various Churches *sui iuris*, Latin or Eastern, could secure the unity of goals and the coordination of evangelization. Moreover, “to force” Eastern religious people to do “Latin” evangelization work depletes the strength of the missionary activity and harms the right to evangelize according to the proper ritual nature.

The Eastern Code dedicates its Ninth Title to the “Assemblies of Hierarchs of Several Churches *Sui Iuris*”, so that “by sharing the insights of wisdom born of experience and by the exchange of views, the pooling of their resources is achieved for the common good of the Churches, unity of action is fostered, common works are facilitated, the good of religion is more readily promoted and ecclesiastical discipline is preserved more effectively” (c. 322 §1). These Assemblies of Hierarchs should draw up their statutes in which, as far as possible, the participation of the hierarchs of those Churches that are not yet in full communion with the Catholic Church is also fostered” (c. 322 §4)²⁵.

The Eastern Christian faithful have the right and the duty always to preserve their legitimate liturgical rites and their disciplinary norms with the greatest fidelity. And of these things they should acquire

²³ JOHN PAUL II, *Pastor Bonus*, Apostolic Constitution on the Roman Curia, June 28, 1988, in *Code of Canons of the Eastern Churches*, Washington, DC, CLSA, 2001, Appendix 2, 806; P. PINTO (ed.), *Commento alla 'Pastor Bonus' e alle Norme Sussidiarie della Curia Romana*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2003.

²⁴ *Ivi*, 803.

²⁵ These Assemblies of Hierarchs correspond to the Conferences of Bishops in the Latin Code.

a progressively greater knowledge and more perfect practice, and if they have unduly fallen short of them owing to circumstances of times or persons, they are to strive to return to their ancestral traditions (OE 6). This affirmation contains a clear disapproval of every attempt to disconnect the Eastern faithful from their Churches, whether in an explicit and irreversible manner or in a less explicit one²⁶. Fidelity to the traditions and organic progress obviously call for an opening to the requirements of today's world for the well-being of the people of God. The Eastern code constitutes a providential legal instrument for the organic progress of the Eastern Catholic Churches on the liturgical-sacramental level²⁷. This implies that every possible adaptation of the liturgy must be based on a careful study of the sources, a deep knowledge of the proper culture peculiarities, and the keeping of the common tradition of the Church *sui iuris* of origin²⁸. Moreover, this organic progress implies taking into account first of all the roots from which the heritage of these Churches was initially developed, mainly in Jerusalem, Alexandria, Antioch, Constantinople, Armenia, and in the ancient empire of Persia; and secondly, the manners in which such traditions were transmitted, adapting to the various circumstances and places but maintained in a coherent, organic continuity²⁹.

Steps should be taken for the establishment of parishes and their own hierarchy wherever the spiritual good of the Eastern faithful requires it (OE 4). It is strongly recommended to religious orders and congregations of the Latin rite working among the Eastern faithful

²⁶ Congregation for the Eastern Churches, *Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1996, no. 10; G. GALLARO, "Rome's Liturgical Instruction for the Eastern Catholic Churches", in *Logos* 43-45 (2002-2004), 149-179.

²⁷ JOHN PAUL II, Letter *It Is A Great Joy for Me* to the Bishops of the Synod of the Syro-Malabar Church, March 14, 1998, in *L'Osservatore Romano*, 1° April 1998; E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum* 17, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2000, 308-313; Congregation for the Eastern Churches, *Orientamenti fondamentali concernenti la liturgia siro-malabarese*, 16 marzo 1998, in *Enchiridion Vaticanum* 17, 314-319; *Il Regno-Documenti* 9/1998, 270-271.

²⁸ JOHN PAUL II, *Incense Rite of the Coptic Liturgy in the Basilica of Saint Mary Major*, Sunday, 14 August 1988, in S.I.C.O. 1988, nos. 485-556, 24.

²⁹ Congregation for the Eastern Churches, *Instruction*, no. 12.

to set up religious houses or even provinces of Eastern Rite (OE 6) Canon four hundred thirty-two establishes:

A dependent monastery, a house or province of a religious institute of any Church *sui iuris*, also of the Latin Church, that with the consent of the Holy See is ascribed to another Church *sui iuris*, must observe the law of this latter Church, except for the prescripts of the typicon or statutes that regard the internal governance of the same institute or for the privileges granted by the Holy See”³⁰.

Each and every Catholic as well as baptized members of any Church non-Catholic Church or community coming to the fullness of the Catholic communion should keep, follow and as far as possible observe their own rite everywhere in the world (OE 4). Nothing more than what a simple profession of the Catholic faith requires should be asked of people of separated Eastern Churches coming into the unity of the Catholic Church under the influence of the grace of the Holy Spirit (OE 25). Canon thirty-five asserts:

Baptized non-Catholics coming into full communion with the Catholic Church should retain and practice their own rite and should observe it everywhere in the world as much as humanly possible. Thus, they are to be ascribed to the Church *sui iuris* of the same rite with due regard for the right of approaching the Holy See in special cases of persons, communities or regions”.

As for the baptized non-Catholics coming into full communion with the Catholic Church, canon 896 provides:

For those who have been baptized in non-Catholic Churches or ecclesial Communities and who ask of their own accord to enter into full communion with the Catholic Church, whether as individuals or as groups, no burden is to be imposed beyond what is necessary.

³⁰ L. LORUSSO, “Case religiose di rito diverso: problematiche e norme canoniche,” in L. OKULIK (ed.), *Le chiese sui iuris: Criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, Edizioni Marcianum, 2005, 131-161; J. ABBASS, *The Consecrated Life: A Comparative Commentary of the Eastern and Latin Codes*, Ottawa, St Paul University, 2008; CL. PUJOL, *La vita religiosa orientale*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1994.

A cleric of an Eastern non-Catholic Church entering into full communion with the Catholic Church can exercise his sacred order in accord with the norms established by the competent authority; a bishop, however, cannot validly exercise the power of governance except with the assent of the Roman Pontiff, head of the College of bishops (CCEO c. 899).

To the Eastern Churches maintaining communion with the Apostolic Roman See belongs the special responsibility of promoting the unity of all the Christians, especially Eastern Christians, according to the principles of the Decree on Ecumenism (OE 24). The same emphasis is found in canon 903: “The Eastern Catholic Churches have a special function of fostering unity among all Eastern Churches, first of all through prayers, by the example of life, by conscientious fidelity to the ancient traditions of the Eastern Churches, by better knowledge of each other, by working together, and by fraternal respect for the feelings of others and their history” (also Ecumenical Directory no. 39). Furthermore, the Eastern code has Title Eighteen entirely dedicated to Ecumenism or Fostering the Unity of Christians.

The 1990 Apostolic Constitution *Sacri Canones*, among other things, asserts:

It is significant that the Second Vatican Council makes it quite clear that “a scrupulous fidelity to the ancient traditions” together with “prayers, good example, better mutual understanding, collaboration and a fraternal regard for what concerns others and their sensibilities” can contribute most to enable the Eastern Churches in full communion with the Roman Apostolic See to fulfill “their special task of fostering the unity of all Christians, particularly of the Eastern Christians” (OE 24) according to the principles of the Decree On Ecumenism. It should not be forgotten that the Eastern Churches that are not yet in full communion with the Catholic Church are governed by the same and basically single heritage of canonical discipline, namely, the “sacred canons” of the first centuries of the Church. With regard to the whole question of the ecumenical movement, which has been set in motion by the Holy Spirit for the realization of the perfect unity of the entire Church of Christ, the new Code is not at all an obstacle, but rather a great help. Indeed, this Code protects that fundamental right of the human person. Namely, of professing the faith in

whatever their rite, drawn frequently from their very mother's womb, which is the rule of all "ecumenism." Nor should we neglect that the Eastern Catholic Churches, discharging the tranquility of order desired by the Second Vatican Council, "are to flourish and fulfill their role entrusted to them with a new apostolic vigor" (OE 1)³¹.

The Encyclical Letter *Ut unum sint* of John Paul II on Commitment to Ecumenism says:

A recognition of the right of the Eastern Catholic Churches to have their own organizational structures and to carry out their own apostolate, as well as the actual involvement of these Churches in the dialogue of charity and in theological dialogue, will not only promote a true and fraternal mutual esteem between Orthodox and Catholics living in the same territory, but will also foster their joint commitment to work for unity (UUS 60)³².

And the 2003 Post-Synodal Apostolic Exhortation *Pastores Gregis* of John Paul II "On the Bishop, Servant of the Gospel for the Hope of the World" asserts:

There can be no doubt that the Catholic Churches of the East, due to their spiritual, historical, theological, liturgical and disciplinary closeness with the Orthodox Churches and the other Eastern Churches not yet fully in communion with the Catholic Church, are especially entitled to contribute to the promotion of the Christian unity, above all in the East. Like all the Churches, they are called to do this through prayer and exemplary Christian life; moreover, as their own specific contribution, they are called to unite their religious fidelity to the ancient Eastern traditions. (PG 60)³³.

³¹ JOHN PAUL II, Apostolic Constitution *Sacri Canones*, October 18, 1990, in AAS 82 (1990), 1036; *Enchiridion Vaticanum* 12, 511-512; CCEO Latin-English Edition, xxii-xxiii.

³² JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ut unum sint*, May 25, 1995, in AAS 87 (1995), 921-982; *Enchiridion delle Encicliche* 8, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998, 1662-1807; J. DONDEERS, *John Paul II: The Encyclicals in Everyday Language*, New York, Orbis Books, 2005; R. SPINELLO, *The Encyclicals of John Paul II: An Introduction and Commentary*, Lanham, Sheed & Ward, 2012.

³³ JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Pastores Gregis*, October 16, 2003, 158.

The provisions of the law listed in *Orientalium Ecclesiarum* “are made according to present conditions and until the Catholic Church and the separated Eastern Churches come together into the fullness of union” (OE 30). The expression “for the present conditions” (*pro praesentibus conditionibus statuuntur*) underlines the provisional phase of these legal prescriptions; they are in force until the law-maker will have repealed them.

This is not only true for OE but also for the CCEO and the CIC³⁴. “This is to be particularly understood for the rights and privileges of the patriarchs and major archbishops and their synods, since these are the topics dealt with by the Council Decree on the Eastern Churches”³⁵. Emmanuel Lanne of Chevetogne, commenting on OE 30, asserts:

The provisional aspect of the Catholic *corpus iuris*, one of the most important points of Vatican II and the Catholic ecumenical movement, should have explicitly been mentioned in the respective texts of the codes, in particular in the Code of Canons of the Eastern Churches³⁶.

To an attentive reader this seems superfluous because the very first canon of the Eastern Code says: “The canons of this Code concern all and only the Eastern Catholic Churches, unless, with regard to relations with the Latin Church, it is expressly established otherwise”.

At the 1997 international meeting of Nyíregyháza, Hungary, the Eastern Catholic Bishops of Europe, under the sponsorship of the

³⁴ JOHN PAUL II, *Sacri Canones*, “[...] The canons of the Code of Canons of the Eastern Churches must have the same firmness as the laws of the Code of (the Latin) Canon Law, that is, that they remain in force until abrogated or changed by the supreme authority of the Church for just reasons. The most serious of those reasons is the full communion of all the Eastern Churches with the Catholic Church”, in CCEO Latin-English Edition, xxiii.

³⁵ E. LANNE, “Les catholiques orientaux: liberté religieuse et oecuménisme,” in *Irénikon* 63 (1990), 20-46, s. 31; D. SALACHAS, “Il nuovo Codice dei Canonici delle Chiese Orientali: Prospettive ecumeniche e limiti”, in *Euntes Docete* 49 (1996), 229-265, s. 231.

³⁶ E. LANNE, “L’orient cristiano nella prospettiva del Vaticano II”, *Orientalium Dignitas*, Atti del Simposio di Nyíregyháza 1994, Venezia, Edizioni Marcianum, 1995, 131-145, s. 135.

Congregation for the Eastern Churches, dealt with the topic of the different dimensions of Eastern identity of their Churches. Dimitrios Salachas, commenting on OE 30 said:

Some authors interpret this expression - *pro praesentibus conditionibus statuuntur* – according to a provisional character of the existence of the Eastern Catholic Churches and, consequently, imply their future disappearance at the restoration of unity among all Christians. This interpretation, in my humble opinion, is erroneous and ecclesologically unacceptable³⁷.

The compiler of the Chronique des Eglises of *Irénikon*³⁸ reports, among other things, some different points of disagreement³⁹ with the first part of the Declaration of the Bishops and Religious Superiors on Ecumenism which affirms: “The Eastern Catholic Churches are an ecclesial reality in communion with the Apostolic See of Rome, confirmed by history. This communion is not a provisional and tenuous state but rather a fullness of ecclesiality”.

These notes contest the fullness of ecclesiality of the Eastern Catholic Churches because the majority of the Churches of the East is outside of this communion. We are not in total agreement with these notes because the very text of OE 2 speaks of a remarkable communion, *mirabilis communio*, of the Eastern Catholic Churches with the Apostolic See of Rome. Moreover, how can the Eastern Catholic Churches promote the unity of Christians, as OE 24 states, if they are lacking this union with the Holy See?

Canon eight of the Eastern code describes thus *plena communio*: “In full communion with the Catholic Church on this earth are those baptized persons who are joined with Christ in its visible structure by

³⁷ D. SALACHAS, “L’ecumenismo come condizione per l’identità,” in Congregazione per le Chiese Orientali, *L’identità delle Chiese Orientali Cattoliche*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1999, 158; M. PLISHKA, “From Easternization to Inculturation: Re-interpreting the Mission of the Eastern Catholic Churches,” in *Worship* 71 (1997), 317-335.

³⁸ *Irénikon* 70 (1997), 287-292.

³⁹ N. EDELBY, *Les églises orientales catholiques*, 497; J. HOECK, “Decree on Eastern Catholic Churches,” in H. VORGRIMMER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 1, New York, Herder & Herder, 1966, 307-331, s. 331.

the bonds of the profession of faith, the sacraments and ecclesiastical governance”.

5. Conclusion

With the promulgation of the Eastern code on 18 October 1990, the whole *corpus iuris* of the Catholic Church was completed, but to give life to this corpus the promulgated norms alone are not enough. Their correct interpretation and sound application are necessary, and, to get more to the root, a true ecclesial awareness that appreciates the canonical norm is a pastoral key.

The Eastern Code generally asserts that Christian faithful have the right and obligation to observe their own rite everywhere. We now know that by the term *Ritus* one is to understand the liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony, differentiated by the culture and the circumstances of the history of peoples. The Rites mentioned by the code specifically refer to the Alexandrian, Antiochian, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan or Byzantine ancient traditions. Every Church *sui iuris* follows one of these Rites. Then it can be said that a rite refers to the way in which the faith is lived out, while a Church *sui iuris* refers to a Christian community joined with its own legitimate hierarchy. The code also prescribes that the hierarchs who preside over Churches *sui iuris* are to care with the greatest diligence for the faithful safeguard and accurate observance of their own Rite. Moreover, the code asserts that the rites of the Eastern Churches are “patrimony of the whole Church of Christ in which shines forth the tradition coming down from the Apostles through the Fathers”. This is to assert that the rites of the Eastern Churches are important not only for them but also for the entire Church. If the rites of the Eastern Churches waver, it is the entire Church that wavers and the apostolic and patristic traditions will suffer extensively. To maintain this variety in the unity, it is more than ever necessary to promote the Rites of the Eastern Churches.

Within the universal Catholic Church, the Eastern Catholic Churches have been minority “ecclesial communities”. But since the traditions of these ecclesial minorities are patrimony of the whole

Church of Christ, they must be supported and firmly reinforced in every possible way.

The Eastern Churches, therefore, enjoy equal dignity, so that none of them ranks higher than the others by reason of rite, and they enjoy the same rights and are bound by the same laws everywhere in the world.

For this reason it is necessary to implement the teaching of the Second Vatican Council and the norms of the Code of Canons of the Eastern Churches:

On the diversity of rites in the Catholic Church (OE 3) and their equality (SC 4, OE 3);

On the obligation of the Eastern faithful to keep their own rites everywhere (OE 6, 12, UR 15, CCEO cc. 38 & 41);

On the pastoral solicitude of bishops for the faithful of different rite (CD 23, 38);

On the appointment of episcopal vicars for the faithful of different rite (CD 27, CIC cc. 383 § 2 and 476);

On the erection of personal parishes (CIC cc. 383 § 2 and 518, CCEO cc. 192 § 1 and 280) with the consequent nomination of Eastern parish priests;

On inviting Eastern clergy and laity to participate to the local presbyteral and pastoral councils;

On the opportunity to appoint "Latin" clerics, originally from Eastern Churches, to the service of Eastern faithful, and also those qualified Latin clerics (bi-ritual) to serve Eastern communities;

On the establishment of the proper hierarchy where there is a conspicuous presence of Eastern faithful belonging to a determined Church *sui iuris*.

We should not forget the ecumenical task of these Eastern communities in accordance with the principles and guidelines of Vatican II.

Today's Eastern Catholic Churches are still asked to give witness within the communion of the Catholic Church. We should keep in mind that there is not true catholicity without the acknowledged living presence of the Christian East. All forms of ritual hegemony do not have any place among the Christian Churches. The Christian

East that appears incapable to sustain and build up unity with the Latin West is hurt also in its own Catholic pretense, subordinate to the constant risk of partial and ethnic reductions of its own catholicity⁴⁰.

The Eastern Catholic Churches are living witnesses of the fact that the Catholic Church is a symphony resounding the voice and testimony of a variety of Churches. Moreover, there are elements which at the same time offer hopes and create difficulties.

The new ecclesiological realities coming from Vatican II, the mistrust of the Orthodox towards the Eastern Catholics, the revival of the Eastern Catholics in central and eastern Europe, the massive migration from the Middle East and the emerging Muslim fundamentalism, the missionary zeal of the Eastern Churches of Kerala towards all India and the whole world. As for the pastoral care of Eastern faithful in the so-called diaspora, it should be emphasized that all Christians, Latin and Easterner, should seriously consider the implications of a true challenge for the survival of the Christian East and for a general re-thinking of pastoral programs.

With this in mind, there are possible perspectives which should be pursued from both sides, East and West⁴¹:

Recovery of the original authenticity in order to be better witnesses of ecclesial Tradition;

Full integration in the march of progress of the Church, especially where the Eastern Christians have been excluded from historical circumstances or persons;

Clearing of the dispersion of forces and projects for a sturdy and gradual ecclesial growth;

All of the above requires a proper formation by means of mutual knowledge, and theological and pastoral collaboration.

⁴⁰ B. PETRÀ, "Respirare con due polmoni contro ogni riduzionismo", in *Vita Pastorale* n. 8/9 (agosto-settembre 2005), 101.

⁴¹ A. SILVESTRI, "Le Chiese d'Oriente: attualità e prospettive", in *O Odigos* 13 (1994), 5; R. TAFT, "Eastern Catholic Theology: Slow Rebirth after a Long Gestation", in *Eastern Churches Journal* 8, 2 (2001), 51-80; K. WARE, "Orthodoxy and the Eastern Catholics: Problem or Opportunity?". SS. Cyril and Methodius Lecture, Pittsburgh, April 11, 2002.

The Pastors, with their teaching, sanctifying and governing function, must exercise it in fidelity to the canonical norms, which are at the service of the ecclesial communion. Canonical norm is part of the patrimony of the Church and helps the exercise of charity by safeguarding equal justice for all. Enlightened by grace, Church law is then light on the human path towards the truly permanent dwelling. The law of Christ is not a law among others but the only way to fully fulfil every other law by giving life to it, like a work to be personally realized with faith and love:

The Synod Fathers recalled the norms given by the Second Vatican Council, which recognize that the Eastern Churches “have the right and the duty to govern themselves according to their own particular discipline,” given the mission they have of bearing witness to an ancient doctrinal, liturgical and monastic tradition. Moreover, these Churches have a duty to maintain their own disciplines, since these “correspond better to the customs of their faithful and are judged to be better suited to provide for the good of souls.” The universal Church needs a synergy between the particular Churches of East and West so that she may breathe with her two lungs, in the hope of one day doing so in perfect communion between the Catholic Church and the Eastern Churches⁴².

⁴² JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic Exhortation, *Ecclesia in America*, January 22, 1999, no. 17.

COSTRUIRE LA MEMORIA COLLETTIVA. GUIDA AI FONDI PER UN ARCHIVIO VIRTUALE DEGLI ALBANESI D'ITALIA

SARA MANALI

Il contributo presenta una mappatura dei fondi archivistici relativi alle comunità arbëreshe d'Italia, con particolare riferimento alla Sicilia, attraverso una ricognizione degli istituti di conservazione e dei complessi documentari finora individuati. L'indagine, ancora in corso, restituisce un quadro necessariamente aperto e non esaustivo, segnato dalla dispersione degli archivi nel territorio e dall'eterogeneità delle risorse individuate, e intende offrire una prima base di orientamento per successive attività di studio e valorizzazione mettendo in relazione nuclei documentari tra loro distanti. Tale frammentarietà rende evidente la necessità di ripensare il rapporto tra memoria e archivio: la mappatura si collega così a una riflessione sul carattere dinamico della memoria collettiva e sul ruolo dell'archivio nel mettere in discussione narrazioni identitarie consolidate. In tale quadro si colloca anche, in forma preliminare, il riferimento alle recenti iniziative di cooperazione archivistica tra Italia e Albania, quale contesto istituzionale entro cui si sviluppa il progetto di un portale digitale dedicato.

The paper presents a mapping of archival fonds pertaining to the Arbëreshë communities in Italy, with particular reference to Sicily, based on a survey of repositories and documentary holdings identified to date. The research, still in progress, delineates an open and non-exhaustive framework, characterised by the territorial dispersion of archival materials and the heterogeneity of the sources, and seeks to provide an initial point of reference for subsequent research and enhancement activities by establishing connections among otherwise dispersed documentary nuclei. This fragmentation underscores the need to reconsider the relationship between memory and archives: the mapping is thus situated within a broader reflection on the dynamic nature of collective memory and on the role of archives in critically interrogating consolidated identity narratives. Within this perspective, the paper also

offers a preliminary reference to recent initiatives of archival cooperation between Italy and Albania, as the institutional framework within which a dedicated digital portal is currently being developed.

Quello della memoria si configura come un terreno intrinsecamente instabile, la cui apparente solidità, talora protratta nel tempo, può essere messa in discussione da eventi anche minimi, capaci di innescare processi di slittamento, smottamento, disgregazione e successiva ricomposizione secondo assetti del tutto rinnovati. L'idea stessa di un'origine stabile infatti risulta problematica, poiché ciò che viene percepito come assetto primigenio non è che il prodotto di una stratificazione generata da movimenti storici ora casuali, ora deliberati, che nel loro succedersi hanno contribuito a definirne la fisionomia. Da questa prospettiva, dunque, la memoria non può essere assunta come un blocco granitico sottratto al mutamento quanto, piuttosto, come un processo dinamico costantemente esposto a ridefinizioni che ne modificano di volta in volta configurazione e significato, rendendo di fatto impraticabile qualsiasi pretesa di inamovibilità.

Se, da un lato, la memoria rinvia al passato – a ciò che è stato, a ciò da cui si proviene, a ciò che si è ereditato – dall'altro, essa si proietta inevitabilmente nell'identità, che nel presente si configura come il risultato, sempre provvisorio, di quanto la memoria stessa riesce a trasferire e a rielaborare nell'attualità. E in questa danza delle parti non si può prescindere dal riconoscimento di un ulteriore elemento costitutivo, vale a dire l'oblio, che si pone non già come semplice negazione della memoria, ma come suo complemento strutturale. La pervasività di tali questioni nel dibattito contemporaneo rende evidente come memoria, identità e oblio costituiscano un sistema triadico inscindibile, all'interno del quale ciascun termine acquista senso solo in relazione agli altri¹.

¹ Trovo imprescindibili, nel merito, le osservazioni di S. VITALI, *Archivi, memoria, identità*, in C. BINCHI - T. DI ZIO (a c. di), *Storia, archivi, amministrazione*, Atti delle giornate di studio in onore di Isabella Zanni Rosiello, Bologna, Archivio di Stato, 16-17 novembre 2000, (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi 81, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione Generale per gli Archivi), Roma 2004, 337-366.

Tale dinamica si manifesta con particolare evidenza nelle dimensioni collettive², laddove i processi di costruzione della memoria e dell'identità di comunità, gruppi, culture e nazioni risultano frequentemente affidati a processi di natura mitopoietica, funzionali a proiettare tali costruzioni entro orizzonti di legittimazione politica, religiosa e culturale³ nei quali la narrazione tende a prevalere sulla storia. Ed è in questo scarto che si colloca il ruolo dell'archivio, da intendere come mezzo finalizzato anche a disarticolare le narrazioni consolidate, ed è proprio a partire da tale funzione che la memoria documentaria delle comunità arbëreshe d'Italia, al centro di questo contributo, assume una rilevanza peculiare, poiché si configura come un insieme frammentato di testimonianze, stratificatesi nel tempo all'interno di archivi istituzionali, ecclesiastici, talvolta personali e solo recentemente oggetto di una ricognizione sistematica. Da decenni, infatti, una pluralità di studiosi provenienti da ambiti disciplinari differenti ha contribuito a portare alla luce porzioni di questo patrimonio documentario, evidenziandone tanto la ricchezza e l'importanza quanto la dispersione e sottolineando la necessità di strumenti capaci di metterle in relazione i diversi nuclei. L'attenzione si è progressivamente spostata dalla semplice individuazione delle fonti alla volontà di preservare questi patrimoni anche attraverso la costruzione di spazi di accesso che, pur nel rispetto dei principi archivistici, fossero in grado di rendere leggibile, anche a un pubblico più ampio, la complessità delle vicende storiche e identitarie delle comunità arbëreshe.

È in questo contesto teorico, e all'interno di percorsi di ricerca già ampiamente avviati e consolidati, che si inserisce il quadro istituzionale delineato dal *Memorandum di intesa tra la Direzione generale Archivi della Repubblica d'Italia e la Direzione generale degli Archivi della Repubblica di Albania*⁴, siglato il 13 gennaio 2025 e finalizzato al rafforzamento della collaborazione nel settore archivistico tra i due paesi mediante la reciproca messa a disposizione di competenze, strumenti, metodi di approccio alla ricerca e disponibilità delle fonti

² L. M. DAHER, *Che cosa è l'identità collettiva? Denotazioni empiriche e/o ipotesi di ipostatizzazione del concetto*, in *SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA* 4, 8 (2013), 125-139.

³ F. JESI, *Lettura del "Bateau Ivre" di Rimbaud*, Macerata, Quodlibet, 1996.

⁴ <https://archivi.cultura.gov.it/struttura/relazioni-internazionali> (ultima consultazione 18.04.2026).

storiche. Al fine di dare concreta attuazione a tali obiettivi, il Ministero della Cultura italiano ha ritenuto opportuno promuovere, attraverso la costituzione di un apposito gruppo di lavoro di cui fa parte anche la scrivente, la realizzazione di un portale destinato ad accogliere e rendere accessibili, in ambiente digitale, i documenti relativi alle comunità albanesi presenti in Italia, corredate dalle rispettive descrizioni archivistiche. Non già, dunque, una digitalizzazione fine a sé stessa, quanto piuttosto un *invented archive*⁵ costituito dalle molteplici voci delle comunità. In questa configurazione si genererebbe un agglomerato documentario capace di dare visibilità a nuove porzioni di storia, mettendo in relazione, all'interno di uno stesso ambiente, una pluralità di archivi – istituzionali, familiari, personali – che, pur nella loro frammentarietà, possono congiuntamente concorrere alla narrazione dei territori e alla restituzione della tradizione delle comunità. I percorsi che ne deriverebbero, articolati secondo logiche molteplici e intersecanti, potrebbero assumere carattere geografico, istituzionale, cronologico, biografico, bibliografico o tematico, senza tuttavia mai perdere di vista il principio di provenienza che continuerebbe a costituire il fondamento metodologico dell'intero impianto.

Il punto di forza di un simile portale tematico, che non si esaurirebbe nella dimensione dell'archivio digitale in senso stretto, come si diceva, risiederebbe inoltre nella sua intrinseca apertura e implementabilità dal momento che le reti archivistiche – espressione delle relazioni sociali, istituzionali, politiche e umane – si configurano come strutture potenzialmente infinite, non riconducibili a una condizione di completezza definitiva.

L'obiettivo più generale del lavoro sinora svolto da chi scrive, che cammina parallelamente alle attività del gruppo di lavoro di cui sopra, si colloca, peraltro, su un piano ulteriore, proponendosi di elaborare attraverso l'archivio un nuovo apparato narrativo relativo alle comunità italo-albanesi di Sicilia e di tutto il meridione d'Italia – pur nella consapevolezza della trasferibilità metodologica di tale impostazione ad altri

⁵ Sul tema, ormai ampiamente dibattuto anche in Italia, si rimanda alle prime riflessioni di M. O'MALLEY - R. ROSENZWEIG, *Brave New World or Blind Alley? American History on the World Wide Web*, in *Journal of American History* 84, 1 (1997), 132-55 e a quelle di F. VALACCHI, *Se l'archivio è artificiale: Verso uno ius archivi partecipativo*, in *AIDAinformazioni* 41, 1-2 (2023), 153-170.

contesti – in alternativa a quello progressivamente consolidatosi, spesso costruito prescindendo dalle testimonianze documentarie a favore di costruzioni interpretative caratterizzate da amplificazioni, semplificazioni e talora vere e proprie falsificazioni, che hanno contribuito alla definizione di una sorta di *epopea arbëreshe*⁶. A partire dalle attività di riordino e descrizione dei fondi archivistici⁷ si è infatti ipotizzata, accanto alle modalità tradizionali, una forma di restituzione delle informazioni che superasse i limiti dell'inventario archivistico, orientandosi verso una fruizione digitale di carattere progettuale e prototipico.

L'auspicio, pertanto, è quello di superare un approccio meramente tradizionale, su cui fino ad ora la maggior parte dei lavori si è necessariamente arrestata, per orientarsi verso progettualità capaci di rispondere alle esigenze del presente – più ancora che del futuro – evitando derive autoreferenziali e ponendo al centro la «soddisfazione dei destinatari, degli “usatori”, dei cittadini», a partire proprio dagli strumenti di ricerca, che, per sottrarsi «ai vicoli ciechi dell'eruditismo editoriale di piccolo cabotaggio per quelli relativi agli archivi storici e dal gergalismo iniziatico buro-informatico per l'accesso a quelli correnti devono ritrovare nuova vitalità accettando la propria natura dinamica e perfezionabile. Non ha più senso nella società interconnessa e collaborativa pensare all'inventario come opera unica, perfetta e definitiva [...] Dobbiamo accettare e contribuire, in prospettiva, alla condivisione di unità informative contestualizzate, basate in parte sull'evidenza documentaria, in parte sulla ricerca bibliografica e su altre risorse informative in Rete, che nella Rete devono essere rese accessibili, comprensibili e aperte a connessioni semantiche e a collaborazioni, anche in forma emendativa, da parte della comunità dei professionisti della documentazione come degli utenti finali. Solo così, credo, la descrizione archivistica sarà davvero un'azione civile, pubblica, attiva»⁸.

⁶ M. MANDALÀ, *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Fondazione Universitaria “Francesco Solano”, Rende 2009.

⁷ Per il recupero e la descrizione di una componente importante della produzione archivistica arbëreshe siciliana si rimanda a S. MANALI, *Il Seminario greco-albanese e la memoria documentaria delle comunità arbëreshe di Sicilia*, Palermo, Palermo University Press, 2021.

⁸ P. FELICIATI, *Per una qualità ed etica della mediazione archivistica*, in G. DI MARCANTONIO - F. VALACCHI (a cura di), *Descrivere gli archivi al tempo di RIC*, Atti del convegno, Ancona 17-18 ottobre 2017, Macerata, EUM, 2019, 21-29: 29.

Una prima guida ai fondi

La presente scheda si propone di offrire una ricognizione degli istituti di conservazione, dei complessi documentari e delle unità archivistiche entro cui sono state finora individuate testimonianze direttamente riconducibili alle vicende delle comunità arbëreshe di Sicilia, con particolare riferimento agli ambiti ecclesiastici che costituiscono, come noto, uno dei principali vettori di produzione documentaria.

L'insieme delle informazioni qui raccolte non intende in alcun modo configurarsi come repertorio esaustivo quanto, piuttosto, come esito provvisorio di una prima fase di indagine, condotta attraverso una ricognizione ancora in corso e inevitabilmente condizionata dalla dispersione delle fonti, dalla loro eterogeneità e, non di rado, dalla difficoltà di accesso ai contesti di conservazione. In tal senso, l'elenco che segue deve essere letto come una mappatura aperta, suscettibile di ampliamenti, integrazioni e revisioni, nella consapevolezza che ulteriori nuclei documentari potranno emergere sia attraverso l'approfondimento delle indagini archivistiche, sia grazie alla collaborazione con istituzioni e soggetti detentori di patrimoni documentari finora non censiti o solo parzialmente noti.

In questa fase del lavoro si è scelto di privilegiare la segnalazione degli archivi e dei relativi fondi, rinviando a momenti successivi un'analisi più puntuale delle singole unità archivistiche e dei contenuti documentari. Tale scelta risponde a una precisa scelta metodologica che individua nella costruzione di una rete di riferimenti – fondata sul rispetto del principio di provenienza e sull'individuazione dei contesti di produzione e conservazione – il presupposto indispensabile per ogni successiva operazione di studio e valorizzazione.

La presente guida si configura, pertanto, come uno strumento preliminare, funzionale alla progettazione del portale tematico in via di definizione, all'interno del quale i diversi fondi archivistici, pur mantenendo la propria autonomia e identità, potranno essere messi in relazione tra loro, rendendo possibile una lettura integrata e multi-livello delle vicende storiche, istituzionali e identitarie delle comunità arbëreshe dell'Italia tutta.

Una prima versione della presente rilevazione, limitata nelle sue dimensioni e nelle sue finalità, è stata già resa pubblica in forma preli-

minare nell'ambito del contributo presentato in occasione della pubblicazione del *Book of abstract* della Conferenza dell'Associazione Italiana di *Public History* del 2020⁹. Tuttavia, la mappatura proposta in quella circostanza è stata oggetto di un intervento sostanziale di ampliamento e sistematizzazione che ne ha comportato un incremento quantitativo delle occorrenze censite e una più rigorosa riorganizzazione interna, maturate alla luce di ulteriori 'campagne' di ricerca e censimento.

I criteri di redazione della scheda che segue si fondano su una struttura gerarchica che rispetta rigorosamente i livelli archivistici (istituto di conservazione > fondo > serie/sottoserie > unità) esplicitati attraverso rientri, trattini e altri segni editoriali. La sequenza degli elementi descrittivi segue un ordine stabile – tipologia archivistica, segnatrice, denominazione e data – che riproduce la logica di identificazione progressiva dell'unità, dal contesto al documento. La denominazione è normalizzata in tondo quando sintetizza o attribuisce il contenuto (oggetto/documenti), mentre è resa in corsivo quando riproduce fedelmente l'intitolazione originaria, marcando così la distinzione tra l'intervento descrittivo e il dato rilevato. Le date, quando presenti, sono collocate in chiusura o integrate nella stringa descrittiva.

Un'inversione consapevole di questo schema si registra nella sezione dei notai, dove l'ordinamento privilegia il criterio alfabetico, in coerenza con lo strumento di ricerca dell'Archivio di Stato di Palermo, da cui si sono tratte le informazioni: in questo caso la segnatrice e gli estremi cronologici si subordinano al nome, che diventa chiave primaria di accesso.

La rilevazione qui proposta, infine, vuole costituire altresì un invito alla prosecuzione della ricerca, nella convinzione che solo attraverso un progressivo ampliamento della base documentaria e una sua rappresentazione accessibile sarà possibile restituire pienamente la complessità e la profondità storica di tali comunità.

⁹ S. MANALI, *Dalla memoria mitica alla memoria storica: archivisti e storici al servizio di una nuova narrazione delle comunità italo-albanesi della Sicilia*, *Book of abstract*, AIPH 2020, 421-427.

Archivio Apostolico Vaticano

Archivio Nunziatura Apostolica Italia

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
b. 88, fasc. 5	Erezione Eparchia	1936–1938
b. 96, fasc. 1	Erezione Eparchia	1936–1938

Archivio Nunziatura Apostolica Napoli

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Scat. 43	Erezione della Collegiata di rito greco in Sicilia	1827
Scat. 55	Supplica degli arbëreshë per la nomina di un vescovo in Sicilia; limitazioni al rito greco	1834-1836
Scat. 120	Collegiata di rito greco in Sicilia	1822–1824
Scat. 190	Eredità del sacerdote Borgia	1821
Scat. 199	Opposizione di mons. Crispi alla <i>Etsi Pastoralis</i> ; regio exequatur	1842
Scat. 200	Sul sacerdote Pietro Matranga	1843
Scat. 203	Missive del parroco di San Vito in Piana al Nunzio Apostolico	1844
Scat. 204	Greci nel Regno	1852–1858

Archivum Arcis

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 1743	Greci e albanesi dimoranti nel reame di Napoli	–
n. 138	Greci dimoranti nel reame di Napoli; Benedetto XIV	–
n. 138	<i>Etsi Pastoralis</i>	1742

Segreteria dei brevi

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Reg. 4664	Breve di Pio VII per l'erezione della Collegiata di rito greco in Sicilia	20 dic. 1820

Congregazione del Concilio – Relationes Dioecesium

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Scatt. 547 A–C	Montis Regalis in Sicilia	1627–1905
Scatt. 617 A–B	Panormitan.	1603–1898

Congregazione Concistoriale – Relationes Dioecesium

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 533	Montis Regalis	1921
n. 600	Panormitan.	1911

Fondo Benedetto XIV

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Tomo 25	Riti greci ed Eucologio	1740-1756
Tomo 26	Riti greci e orientali	XIV sec. (copia)

Missioni (Propaganda Fide)

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 116	Scritture riguardanti cattolici e scismatici di rito greco	–

Archivio particolare Pio X

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
b. 19	Card. Lualdi sul Seminario greco-albanese di Palermo	1906

Segreteria di Stato – Spoglio Leone XIII

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
b. 87, fasc. 559	Italia, Eparchie	–
b. 93, fasc. 617	Greci di Sicilia	–

Segreteria di Stato – Esteri (parte moderna)

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
b. 455, fasc. 1–2	Corrispondenza	1822
b. 456, fasc. 1–3	Corrispondenza	1823–1824
b. 457, fasc. 1	Corrispondenza	1825–1826
b. 459, fasc. 2	Corrispondenza	1827

Segreteria di Stato – Rubricelle

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Rubricella 24, prot. 50355	Giovanni Borgia, qualità	1819
Rubricella 49, prot. 4040	Collegiata greca in Sicilia	1822
Rubricella 58, n. 28190	Collegiata greca in Sicilia	1823
Rubricella 58, n. 31052	Erezione Collegiata greca	1824
Rubricella 58, n. 31428	Collegiata greca in Sicilia	1824
Rubricella 58, n. 37043	Collegiata greca in Sicilia	1824
Rubricella 58, n. 39841	Ministri russi a Palermo	1824
Rubricella 58, n. 39917	Collegiata greca in Sicilia	1824
Rubricella 58, n. 41705	Collegiata greca in Sicilia	1824
Rubricella 68, n. 5529	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 5944	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 6148	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 6576	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 6883	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 6936	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 8178	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 8403	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 8571	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 9128	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 10431	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 11347	Collegiate	1825
Rubricella 68, n. 12104	Collegiata greca in Sicilia	1825
Rubricella 68, n. 11976	Collegiate	1825
Rubricella 68, n. 22664	Collegiata greca in Sicilia	1826
Rubricella 68, n. 31863	Decreto di erezione della Collegiata	1827

Archivio Storico de Propaganda Fide

Acta

Segnatura	Denominazione	Data
v. 1	<i>Instructio pro visitatione italograecorum</i>	1624
v. 6	<i>Visitatione graecorum utriusque regni</i>	1629
v. 7	Impedimenti per la visita degli italogreci in Sicilia	1631
v. 10	<i>Instructio pro visitatione italograecorum</i> ; Chiesa greca di Palermo; Visita degli italogreci	1635
v. 12	Errori degli albanesi della diocesi di Monreale; visita Ludovico de Torres	1636
v. 29	Ignoranza del clero greco nel Regno di Napoli	1660
v. 46	Impedimento all'Arcivescovo di Durazzo di ordinare gli italogreci in Sicilia	1676
v. 59	Parrocchia greca di Palermo	1689
v. 60	Diniego a un prete di Piana di celebrare messe	1690
v. 88	Supplica per un vescovo greco	1718
v. 90	Matranga in Cimarra	1720
v. 102	Schirò in Cimarra; descrizione delle religioni	1732
v. 104	Matranga chiede il passaggio al rito latino (negato)	1734
v. 106	Schirò in Cimarra	1738
v. 109	Istanza dei chierici greci di Sicilia per ordinazione in Levante	1739
v. 127	Regole del Seminario greco-albanese di Palermo	1757
v. 153	Erezione di un vescovo greco per la Sicilia	1783
v. 187	Collegiata di rito greco in Sicilia	1824
v. 190	Approvazione statuti Collegiata di rito greco	1827
v. 204	Greci di Sicilia e mons. Scotti	1841
v. 211	Collegio greco di Roma; Crispi; Matranga; card. Mai	–

Scritture originali riferite nelle congregazioni generali (SOCG)

Segnatura	Denominazione	Data
v. 864	Erezione di un vescovo titolare per i Greci di Sicilia	1763
v. 917	Relazione del vescovo Chiarchiaro sulle colonie greche di Sicilia	1817
v. 936	Collegiata di rito greco; piano statuti	1825
v. 962	Risoluzione sulla <i>Etsi Pastoralis</i>	1842

Congregazioni Particolari (CP)

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
vol. 90	Necessità di un vescovo per le colonie albanesi	1718–1720
vol. 119	Regole del Seminario greco-albanese di Palermo	1755–1759
vol. 156	Memoria di mons. Scotti sulla <i>Etsi Pastoralis</i>	–

Scritture riferite nei congressi (SC)

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
bb. 1-11	Italo-greci	secc. XVII-XIX
n. 42	Seminario greco-albanese	1759–1762

Udienze

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
voll. 7, 8, 62, 65	Udienze	secc. XVIII-XIX

Miscellanee varie

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
v. XVI	Miscellanea di notizie e materie orientali	–

Miscellanee diverse

v. 21	<i>Acta super aliquibus ritibus Graecorum</i>	–
v. 35	Papers about italo-greci in Venice	–

Archivio Storico Congregazione per la Dottrina della Fede

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Materiae Diversae 28	Voto sull'assoluzione sacramentale nel rito greco	1843
Doctrinalia S.O. 7	Questioni sul rito greco e celebrazione in quaresima	1711-1714
Doctrinalia S.O. 2	Dubbi sugli italo-greci (card. del Giudice)	1705-1710
UV 52, n. 1	Dubbi sulla disciplina degli italo-greci di Piana	1705

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
QQ 2 m, 17	Ordinazione da vescovo greco richiesta dalle colonie	1619-1620
RR 1 f, 3	Critiche all'opera di Rodotà	1758-1765
RR 3 g	Piano della bolla <i>Etsi Pastoralis</i>	1742
QQ 2 i	<i>De Italo-Graecis</i> , pars I	1613-1693
QQ 2 l	<i>De Italo-Graecis</i> , pars II	1710-1743
QQ 2 n	<i>De Italo-Graecis</i> , pars II	1700-1742

Archivio Storico Congregazione per le Chiese Orientali

Italo-Albanesi

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
3102/28	Abusi nel rito (Monreale)	XX sec.
3121/28	Gaetano Petrotta	XX sec.
325/33	Papas Marco Mandalà	XX sec.
547/33	Matteo Sciambra	XX sec.
2453/28	Seminario italo-albanese di Palermo	XX sec.
2454/28	Orfanotrofio italo-albanese	XX sec.
3091/28	Paolo Schirò vescovo titolare	XX sec.
213/32	Settimana orientale	XX sec.
423/33	Mensa vicario al Seminario	XX sec.
2/34	Bicentenario Seminario greco-albanese	XX sec.
455/38	Card. Lavitrano amministratore apostolico	XX sec.
485/38	Mutuo Eparchia	XX sec.
483/39	Uso della lingua albanese nella liturgia	XX sec.
578/39	Nicola Scalora sacerdote	XX sec.
560/41	Costruzione episcopio e Seminario	XX sec.
633/41	Da Piana dei Greci a Piana degli Albanesi	XX sec.

Ponenze

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
prot. 16883	Nomina vescovo ordinante Sicilia	–
prot. 9811	Modifica della <i>Etsi Pastoralis</i>	–

Ministero dell'Interno – Fondo Edifici di Culto

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 1862	Cappuccini dell'Annunziata	1866-1873
n. 2626	San Filippo Neri (Filippini di Piana)	1866-1867
n. 1329	San Nicolò Tolentino	1866
n. 1065	Collegio di Maria	–

Archivio di Stato di Palermo

Tribunale del Real Patrimonio – Riveli di anime e di beni

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 563	Piana	1593
n. 564	Piana	1607
n. 565	Piana	1607
n. 566	Piana	1616
n. 567	Piana	1623
n. 569	Piana	1636
n. 570	Piana	1636, 1651
n. 571	Piana	1651
n. 572	Piana	1651
n. 307	Contessa	1593
n. 308	Contessa	1608, 1623
n. 309	Contessa	1636, 1652
n. 557	Palazzo Adriano	1593
n. 558	Palazzo Adriano	1593, 1624
n. 559	Palazzo Adriano	1637, 1651
n. 560	Palazzo Adriano	1651
n. 449	Mezzojuso	1584
n. 450	Mezzojuso	1584, 1593
n. 451	Mezzojuso	1607
n. 452	Mezzojuso	1607
n. 453	Mezzojuso	1615
n. 454	Mezzojuso	1615
n. 455	Mezzojuso	1623

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 456	Mezzojuso	1636
n. 457	Mezzojuso	1651
n. 458	Mezzojuso	1651
n. 459	Mezzojuso	1651

Deputazione del Regno – Riveli di anime e terre

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 1682	Piana degli Albanesi	1714
nn. 4028–4038	Piana degli Albanesi	1747–1748
n. 1461	Contessa Entellina	1714
nn. 1224, 1672–1674	Palazzo Adriano	1714
nn. 3959, 3961, 3963, 3965, 3967–3969	Palazzo Adriano	1747–1748
nn. 1185–1186	Mezzojuso	1682
nn. 1607, 3568–3573	Mezzojuso	1747

Notai defunti

<i>Notaio</i>	<i>Estremi cronologici</i>	<i>Segnature</i>
Benvenuto Giuseppe	1651–1655	nn. 2712–2713
Brancato Giorgio	1710–1753	nn. 6357–6367
Brancato Antonino	1712–1716	nn. 1058–1065
Chisesi Antonino	1661–1692	nn. 4598–4612
Ciulla Andrea	1647–1652	nn. 2476–2480
Costantino Francesco	1716–1719	nn. 1399–1403
Costantino Andrea	1792–1830	nn. 35309–35330
Costantino Giovanni	1729–1779	nn. 10084–10117
D'Orsa Giovanni	1560–1593	nn. 779–800
D'Orsa Nicolò	1560–1607	nn. 1072–1099
D'Orsa Giovanni Tommaso	1701–1704	nn. 246–251
D'Orsa Ottavio	1633–1637	nn. 1923–1925
Di Lorenzo Nicolò	1751–1818	nn. 27972–28028
Dolce Michele	1599–1632	nn. 1687–1703
Dolce Michele Luca	1569–1579	nn. 543–546

<i>Notaio</i>	<i>Estremi cronologici</i>	<i>Segnature</i>
Dorangricchia Nicolò	1599–1636	nn. 1887–1919
Ferrara Damiano	1803–1812	nn. 24825–24829
Figlia Mercurio	1665–1709	nn. 348–421
Guzzetta Francesco	1631–1649	nn. 2310–2334
Guzzetta Giuseppe	1574–1599	nn. 856–883
Guzzetta Giorgio	1650–1653	nn. 2520–2522
Guzzetta Isidoro	1702–1727	nn. 2096–2111
Iannaccaro Giovanni Antonio	1661–1682	nn. 3687–3689
Iannaccaro Paolo	1593–1632	nn. 1642–1686
Mandalà Antonino	1657–1668	nn. 3366–3386
Masi Antonino	1649–1701	nn. 5284–5351
Matranga Annibale	1662–1666	nn. 3238–3239
Matranga Gioacchino	1782–1819	nn. 29475–29531
Matranga Giacomo	1614–1657	nn. 2777–2792
Matranga Nicolò	1585–1608	nn. 1032–1044
Parrino Guzzetta Demetrio	1819–1833	nn. 36437–36445
Petta Demetrio	1802–1838	nn. 39487–39521
Petta Antonino	1822	–
Petta Domizio	1685–1696	nn. 4646–4649
Petta Giorgio	1729–1737	nn. 3480–3490
Petta Lorenzo	1818–1820	nn. 30867–30872
Petta Giorgio Jr.	1786–1800	nn. 18444–18469
Petta Nicolò	1722–1781	nn. 10848–10918
Petta Nicolò	1763–1803	nn. 20843–20876
Petta Spiridione	1743–1788	nn. 12738–12775
Puglia Nicolò	1788–1819	nn. 29649–29693
Radiotto Giovanni	1620–1657	nn. 2722–2776
Radiotto Giorgio	1708–1711	n. 620
Schirò Giorgio	1751–1815	nn. 26027–26113
Schirò Giovanni	1749–1762	nn. 7252–7257
Schirò Luca	1678–1725	nn. 1086–1847
Schirò Nicolò	1718–1745	nn. 4391–4410
Sciale Pietro	1634–1645	nn. 2085–2097
Stassi Michele	1721–1747	nn. 4891–4930

<i>Notaio</i>	<i>Estremi cronologici</i>	<i>Segnature</i>
Stassi Vincenzo	1631–1651	nn. 2401–2413
Stassi Vito	1585–1589	nn. 688–690
D’Urso Giovanni Paolo	1677–1692	–

Archivio di Stato di Napoli

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione del fondo</i>	<i>Data</i>
–	Ministero Affari Ecclesiastici	–
–	Consulte e Consigli di Stato	1824–1860

Archivio Storico Diocesi di Monreale

Registri della corte

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
nn. 424, 444	Sezione II, Governo temporale Serie d - Registri temporali	1601-1647
n. 1218	Sezione III, Amministrazione giudiziaria Serie f - Registri della Corte ordinaria	1603

Mensa

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
nn. 167, 179, 200	Classe I, Titoli e atti giudiziari Serie V - Feudi e masserie	1554-1915
nn. 227, 317	Classe II, Corrispondenza Serie III - Corrispondenza relativa agli ex feudi e masserie	1822-1867
nn. 412, 417	Serie VI - Pensioni, assegni, elemosine, bilanci, conti	1780-1916
nn. 509, 512, 541	Serie VII - Corrispondenza con le diverse procure della Mensa per esazioni e conti	1826-1916
nn. 1039, 1040, 1041, 1045, 1052, 1060, 1069, 1071, 1076, 1080, 1087, 1092, 1096, 1100, 1105, 1110, 1119, 1122	Classe III, Contabilità Serie IV - Volumi relativi alla contabilità delle diverse procure e di altre amministrazioni affidate all'Arcivescovo	1823-1916

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
n. 2018	Serie XIX - Rubriche	–
nn. 2264, 2281, 2292, 2294, 2302, 2306, 2307, 2310, 2319, 2330, 2335, 2347, 2414	Serie XXIII - Stime di raccolti	1657-1694
n. 2452	Serie XXIV - Volumi di privilegi e concessioni dell'Arcivescovado di Monreale	1758
n. 2474	Serie XXV - Cartine topografiche	1920

Carte processuali sciolte

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
nn. 7, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 24, 33, 34, 37, 38, 42, 48, 51, 57, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72	Serie I - Corte spirituale	1573-1803

Governo ordinario

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
nn. 46, 47, 51, 55, 58, 61, 64, 65, 66, 69, 73, 77	Sezione I, Arcivescovi ed Arcivescovado Serie VII - Visite pastorali	1574-1927
n. 187	Sezione II, Curia Diocesana ° Classe Pastorale Serie II - Ufficio catechistico s. serie 2 Parrocchie della diocesi	1926-1935
n. 190	s. serie 3 Predicatori	1925 - 37
n. 230	Serie III - Ufficio liturgico s. serie 4 - Penitenza - s.s.serie Confessori	1867 - 1912
n. 232	- s.s. serie Casi riservati	1928 - 31
nn. 284, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 251, 254, 256, 257, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 286, 289, 293, 295, 297, 299	Ordinazione chierici secolari	1757-1909
n. 302	Denominazione Ordinazione chierici regolari	1835-1849

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
nn. 453–455	- s.s. serie - Dispense	1830-1935
nn. 544–556	- s.s. serie - Pratiche matrimoniali	1730-1939
n. 571	- s.s. serie - Licenze varie	1929-1930
n. 573	s. serie 11 - Feste e processioni	1928 - 1933
nn. 111, 119	Classe Affari generali Serie IV - Registri di cancelleria	1862 - 69
nn. 589, 591	Serie II - Tribunale per le cause matrimoniali - s. serie 2 Nullità di matrimonio	1765-1857
n. 634	Classe Settore amministrativo Serie I - Ufficio amministrativo - s. serie 3 Certificazioni, legati, riveli	1894 - 1910
n. 853	Sezione IX, Chiese, cappelle, oratori Serie XVI - Piana degli Albanesi	–
nn. 923, 916, 917, 920, 921, 922, 923	Sezione X, Clero [diocesano] - Serie I Fascicoli personali dei sacerdoti	1925-1942
nn. 937, 940, 941, 942, 943	Serie IV Seminario - s. serie Borse di studio	1846-1934
n. 1020	Sezione XII, Laicato Serie II – Confraternite, compagnie, congrega- zioni	1787
n. 1066	Sezione XIV, Statistica Serie II - Statistiche o censimenti ordinati dal governo	1833
n. 1085	Serie III - Statistiche relative a sinoli enti o località - s. serie 21 Piana degli Albanesi	1873-1929
n. 1098	Serie IV - Numerazione delle anime	1721-1757

Archivio Storico Comunale di Palermo

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
–	Atti del Senato	–

Biblioteca Apostolica Vaticana

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Barb. Gr. 428	Messale in greco manoscritto	[1597]
Vat. Lat. 6210	Manoscritto latino	XVI sec.

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
Vat. Lat. 6198	Manoscritto latino	–

Biblioteca Comunale di Palermo

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
R/1–3 Qq B 84	Carteggio di padre Giorgio Guzzetta	1751-1759
R/2–3 Qq D 7a	Vita di padre Giorgio Guzzetta	XVIII sec.
R/3–3 Qq D 7b	Vita di padre Giorgio Guzzetta	XVIII sec.
R/5 3 Qq D 7c	Carte residue	XVIII sec.
R/6 3 Qq D 8	Biografia di Anonimo filippino della C.O di Palermo.	–

Biblioteca Nazionale di Napoli

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione</i>	<i>Data</i>
ms. Branc. I.B.6	Miscellanea di riti greci	XVI sec.

Archivio Storico dell'Eparchia di Piana degli Albanesi

<i>Segnatura</i>	<i>Denominazione del fondo</i>	<i>Data</i>
–	Seminario greco-albanese di Palermo	1734-1951
–	Mensa vescovile greca di Palermo	XIX-XX secc.
–	Vescovi e uffici di Curia	XX sec.
–	<i>Acta curiae spiritualis</i>	1525-1830
–	Parrocchia di San Demetrio	XVI-XXI secc.
–	Parrocchia di San Nicolò dei Greci	–
–	Comune di Piana degli Albanesi	–
–	Cassa rurale Giorgio Kastrioti	–
–	Ufficio del giudice conciliatore	–
–	Fondo Petrotta	XX sec.
–	Archivi parrocchiali dell'Eparchia	–

***TE DHEU I HUAJ* (“IN TERRA STRANIERA”) SULLA TRAIETTORIA ARTISTICO-SCIENTIFICA DELL’ESULE MARTIN CAMAJ (1956-1992)**

MATTEO MANDALÀ

Nel saggio si ricostruiscono le tappe più significative della formazione e dell’attività creativa di Martin Camaj (1925-1992) durante il periodo del suo esilio in Europa. In un primo momento in Italia (a Roma), dove ebbe l’opportunità di immergersi nel vivace dibattito letterario del tempo e, parallelamente, di frequentare le comunità arbëreshe, nelle quali poté ritrovare l’atmosfera dei luoghi natii; successivamente in Germania (a Monaco di Baviera), dove proseguì con successo la sua carriera di docente universitario, si delinea la traiettoria del percorso artistico di questo atipico intellettuale albanese, tra i maggiori esponenti della letteratura contemporanea. In tale percorso, che si intreccia costantemente con i suoi interessi scientifici nel campo dell’Albanologia e della linguistica – ambiti nei quali offrì contributi di rilievo accanto alla produzione poetica e narrativa – si individua uno degli elementi ermeneutici chiave per una corretta interpretazione della sua opera poetica, talvolta definita, in modo riduttivo ed erroneo, come meramente ermetica.

The essay reconstructs the most significant stages in the education and creative activity of Martin Camaj (1925–1992) during his years of exile in Europe. Initially in Italy (in Rome), where he had the opportunity to immerse himself in the vibrant literary debate of the time and, at the same time, to frequent the Arbëresh communities – within which he was able to rediscover the atmosphere of his native places – and later in Germany (in Munich), where he successfully continued his career as a university professor, the trajectory of this atypical Albanian intellectual’s artistic development takes shape. He is regarded as one of the leading figures of contemporary literature. Within this path, which constantly intertwines with his scholarly interests in the fields of Albanology and linguistics-areas in which he made, significant contributions alongside his poetic and narrative production-one can identify a key hermeneutic element for a proper interpretation of his poetry, which has at times been reductively and erroneously defined as merely hermetic.

1. *La fase romana (1956-1960)*

Martin Camaj giunse in Italia nel settembre del 1956 e, nel novembre dello stesso anno, si immatricolò all'Università di Roma, dove nel 1960 avrebbe conseguito la laurea con il massimo dei voti, discutendo una tesi di argomento albanologico che riprendeva il progetto di ricerca già avviato a Sarajevo e dedicato al *Meshari*¹.

Il giovane albanese, allora trentenne, soggiornò a Roma per un periodo relativamente breve; tuttavia, l'intensità di quegli anni fu tale da coinvolgerlo immediatamente nel vortice di un ambiente culturale e letterario in profonda trasformazione, determinando un distacco definitivo dalle esperienze artistiche precedenti.

Nella seconda metà degli anni Cinquanta, infatti, prendeva forma la neoavanguardia, movimento che – contestando la tradizione neo-realista radicata nel dopoguerra – si proponeva di esplorare nuove possibilità espressive nelle arti, in particolare nella letteratura e nella poesia. Al centro del dibattito si collocavano la critica alle ormai logore forme del realismo sociale e la necessità di sperimentare linguaggi innovativi. Non mancarono polemiche vivaci, come il confronto fra il “postermetico” Luciano Anceschi e il “neo-sperimentalista” Pier Paolo Pasolini in merito alla rivalutazione della lezione simbolista pascoliana². L'intento era quello di liberare la rappresentazione della “realtà” dai vincoli ideologici e di restituire alla lingua la piena responsabilità del suo compito espressivo.

In questo clima culturale si riscoprirono autori modernisti quali Thomas Stearns Eliot³ ed Ezra Pound, dei quali furono adottati me-

¹ Si tratta della celebre tesi di laurea condotta sul più antico libro in lingua albanese pervenuto che si concretizzò nella pubblicazione del primo importante contributo linguistico: cfr. M. CAMAJ, *Il “Messale” di Gjon Buzuku. Contributi linguistici allo studio della genesi*, edizioni Shêjzat, Roma 1960.

² A. FRATTINI, *Poesia Nuova in Italia tra Ermetismo e Neoavanguardia*, Edizioni I.P.L. Milano 1967, in particolare la prima parte.

³ Molti anni dopo Camaj ricorderà che, soltanto dopo il trasferimento a Monaco nel 1961, venne «në kontakt edhe me poezinë moderne të gjuhës angleze, T.S. Eliot» («in contatto con la poesia moderna in lingua inglese di T. S. Eliot»): M. CAMAJ, “Lettera a Stefan Çapaliku del 19.3.1991” citata in “Stefan Çapaliku zbulon ish gruan serbe të Martin Camaj: Ishin çifti më i bukur i gjithë universitetit të Beogradit”, in *Shqiptarja.com*, 28 Qershor 2022, edizione online <https://news.>

todi e procedimenti, primo fra tutti il celebre “correlativo oggettivo”, che avrebbe trovato impiego magistrale in Eugenio Montale. Rievocando quel periodo, Angelo Guglielmi descrisse la neoavanguardia come «un movimento che aveva per scopo essenziale di opporsi a una situazione espressiva logora e consunta, tale da ostacolare, con la resistenza del suo peso morto, ogni nuova scelta stilistica e di linguaggio»⁴, comprese le contaminazioni tra generi e prospettive.

Il movimento non investì soltanto la letteratura, ma si irradiò anche nella filosofia, nella linguistica, nella sociologia e nella teoria estetica, ottenendo l’adesione di numerosi intellettuali italiani – tra cui Umberto Eco – che esercitarono un’influenza profonda sul dibattito culturale del tempo. Di fondamentale importanza fu il contributo critico del Gruppo ’63, espressione più avanzata dello sperimentalismo del decennio precedente e culmine di un confronto intellettuale arricchito dai nuovi strumenti delle scienze semiotiche di matrice strutturalista⁵.

Le trasformazioni riguardarono non solo la lirica, ma anche la prosa, e in particolare il romanzo, che conobbe sconvolgimenti tali da mettere in discussione i fondamenti stessi della narrazione tradizionale⁶. L’onda lunga del modernismo preparò il terreno alle innovazioni neoavanguardiste, inaugurando una vera e propria rivoluzione dello stile narrativo. In Italia, tra i principali innovatori – oltre a Pasolini e molti altri – spicca Italo Calvino, che, dopo una lunga

shqiptarja.com/lajm/stefan-capaliku-zbulon-ish-te-dashuren-serbe-tw-martin-camaj-ishin-cifti-me-i-bukur-i-gjithe-universitetit-te-beogradit.

⁴ A. GUGLIELMI, *Avanguardia e sperimentalismo*, Feltrinelli, Milano, 1964, 53. Per un quadro storico sulla neoavanguardia cfr. R. BARILLI, *La neoavanguardia italiana. Dalla nascita del “Verri” alla fine del “Quindici”*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1995 in particolare il capitolo I.

⁵ Stando alle mie conoscenze, Shaban Sinani è stato il solo studioso albanese ad aver ricondotto le origini della svolta impressa da Camaj alla sua nuova visione poetica alla forte influenza subita dal dibattito tra neorealismo e avanguardia sviluppatosi in Italia negli anni ‘50 e ‘60 del Novecento: SH. SINANI, *Camaj i paskajuar. Rreth tipologjisë së llojeve në veprën e Camajt*. Studim monografik, Qendra e Studimeve Albanologjike – Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, Tiranë 2011, 76-95.

⁶ Per la prosa cfr. G. TELLINI, *Il romanzo italiano dell’Ottocento e Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 1998, in particolare il cap. XIV “Tra sperimentalismo e neoavanguardia”, 413-462.

militanza neorealista, se ne distaccò progressivamente, guadagnandosi l'appellativo di scrittore "postmoderno". In Francia, invece, dominò il *nouveau roman*, teorizzato da Alain Robbe-Grillet. In quegli anni la prosa divenne il terreno privilegiato di un cambiamento epocale che introdusse nuove tecniche narrative: l'attenzione descrittiva agli ambienti, l'analisi psicologica dei personaggi, la frammentazione della trama, la sospensione della linearità e l'attribuzione al lettore – talvolta in maniera ardua – del compito di ricostruire il senso del testo sulla base della propria ricezione.

Questa sintetica ricostruzione storica risulta necessaria per inquadrare il momento più significativo dell'evoluzione artistica di Camaj e la svolta decisiva che egli impresso alla sua produzione futura: una svolta che lo distaccò nettamente dal periodo "jugoslavo" e lo orientò verso territori fino ad allora inesplorati dalla letteratura albanese. In parte influenzato dalle lezioni di Giuseppe Ungaretti all'Università di Roma, in parte attratto dai fermenti culturali di quella stagione irripetibile, Camaj individuò una nuova direzione estetica che gli consentì di integrare le esperienze pregresse in una visione più avanzata, fondata su potenzialità linguistiche ancora inesprese. Tale percorso lo allontanò sia dalla retorica stantia del veteroromanticismo sia dagli eccessi del realismo socialista.

La sua dichiarata avversione, ad esempio, per la questione dell'"eroe" – soprattutto quando artificiosamente definito "positivo" – rifletteva una scelta estetica radicale che si tradusse in innovazioni decisive, in particolare nella costruzione di personaggi atipici, quasi evanescenti, veri e propri funzioni diegetiche più che figure dotate di piena autonomia⁷. In questo senso appare pienamente condivisibile il giudizio di Arshi Pipa, secondo il quale Camaj è «tra i poeti albanesi contemporanei colui che più si è spinto nella direzione dell'innova-

⁷ Con laconica efficacia Berisha osserva che «në romanet dhe në novelat e tij [Camaj-t] nuk bëhet ndarja e personazheve në negative e pozitive» («nei suoi [di Camaj] romanzi e nelle sue novelle non vi è la suddivisione in personaggi negativi o positivi»: A. N. BERISHA, *Veptra letrare e Martin Camajt. Studim*, Shtëpia Botuese Beqir Musliu, Gjilan 2020, A. N. BERISHA, 80. La prima edizione di quest'opera fondamentale di A. N. Berisha è apparsa nel 1994 ("Radhonjtë e Zjarrit", nr. 18).

zione»⁸. Le prove più evidenti di tale svolta emergono già nei suoi primi scritti in prosa e, soprattutto, nel romanzo *Djella*, pubblicato a Roma nel 1958.

2. *Djella* (1958)

Sono numerose le innovazioni introdotte da *Djella*. Come osservò per primo – e in modo puntuale – Arshi Pipa, si tratta di un breve prosimetro che alterna prosa e versi⁹, collocandosi nel solco delle contaminazioni di genere¹⁰, una delle caratteristiche più evidenti dello sperimentalismo che, negli anni Cinquanta, si affermava in Italia sotto l'impulso della neoavanguardia¹¹. Senza indulgere in una sinossi – già ampiamente discussa dalla critica – è opportuno evidenziare il carattere fortemente modernista del racconto, il cui nucleo narrativo ruota attorno all'improvviso turbamento amoroso di un maestro di scuola, Bardhi. Egli, già sentimentalmente legato a un'altra giovane, Shpresa, s'invaghisce dell'adolescente Djella, la quale tuttavia viene promessa in sposa a un montanaro, Curri, giunto da poco nel paese

⁸ «among the contemporary Albanian poets, the one who has gone farthest in the direction of innovation» («tra i poeti albanesi contemporanei, quello che più si è spinto nella direzione dell'innovazione»): A. PIPA, "Modern and Contemporary Albanian Poetry" in *Books Abroad*, Board of Regents of the University of Oklahoma, Winter 1970, vol. 44, n. 1, 53.

⁹ «A first outburst is *Diella*, a sort of prosometrical narrative where idyllic scenery broadens to include social themes» («Un primo sfogo è *Diella*, una sorta di narrazione prosometrica in cui lo scenario idilliaco si allarga fino a includere temi sociali»): A. PIPA, "Camaj's Poetry and Poetics", in A. PIPA, *Contemporary Albanian Literature*, East European Monographs, New York 1991, 130.

¹⁰ «His lyricism is in considerable degree expressed by analogy with natural objects, some of them quite common, and he tends to blur the distinctions between poetry and prose (his lyrical novel *Diella* is interspersed with poems of this kind)» («Il suo lirismo è espresso in larga misura tramite l'analogo con oggetti naturali, alcuni dei quali piuttosto comuni, e tende a confondere le distinzioni tra poesia e prosa (il suo romanzo lirico *Diella* è intervallato da poesie di questo tipo)»): A. PIPA, "Modern and Contemporary Albanian Poetry", 54.

¹¹ Sullo sperimentalismo come contaminazione di generi cfr. L. FONTANELLA, *La parola aleatoria. Avanguardia e sperimentalismo nel Novecento italiano*, Le Lettere, Firenze 1992, in particolare la seconda parte.

immaginario di Ndërsanë (forse identificabile con Prekal, il villaggio in cui Camaj fu maestro di scuola prima dell'esilio jugoslavo)¹².

I quattro personaggi formano due coppie costruite secondo un rapporto speculare: Bardhi è l'alter ego di Curri¹³, così come Shpresa lo è di Djella. Le dinamiche superficiali dei loro rapporti alimentano un percorso diegetico semplice ma efficace. Curri incarna l'opposto di Bardhi: montanaro rude l'uno, uomo colto e aspirante creatore di forme artistiche nuove l'altro; Shpresa, fidanzata di Bardhi, rappresenta l'archetipo della giovane cittadina istruita e raffinata, mentre Djella costituisce il suo polo opposto: fanciulla contadina, abituata ai lavori pesanti, priva di istruzione ma dotata di una bellezza prorompente.

Il sentimento di Bardhi verso Djella si rivela destinato al fallimento: la giovane si fida con Curri. I due mondi che si fronteggiano – quello montanaro e quello cittadino – risultano incompatibili tanto quanto lo sono le rispettive consuetudini sociali, culturali e antropologiche. Nessuna commistione è ammessa e ogni tentativo di attraversare quei confini è destinato a essere sanzionato: chi abbandona un mondo per un altro non può più far ritorno al precedente. Camaj rispetta questo equilibrio referenziale, pur lasciando emergere sfumature simboliche. Ciò risulta evidente nell'episodio in cui Bardhi confessa di essere rimasto profondamente colpito da una terza figura femminile, Sosja, diametralmente opposta a Shpresa e Djella sia nell'aspetto sia nel comportamento. Definita da Koliqi «lavire mal-sije»¹⁴, Sosja è colei che, come ammetterà Bardhi, «ndoshta [...] ka

¹² Cfr. M. MANDALÀ, "Sulle opere giovanili di Martin Camaj (1951-1954)", in *Studi sull'Oriente Cristiano* 29, 2 (2025), 246-249.

¹³ Perseguendo un'impostazione semiotica, in un suo saggio Berishaj ha evidenziato come «narratori (Bardhi) dhe lexuesi (Blerimi) përfaqësojnë alter-ego të njëri tjetrit në botën fikzionale, apo të vetë Camajt, 'autorit real'» («il narratore (Bardhi) e il lettore (Blerimi) rappresentano l'alter-ego l'uno dell'altro nel mondo finzionale ovvero dello stesso Camaj, 'autore reale'»): A. BERISHAJ, "Mimesisi dhe Metafiksioni: Proza e Martin Camajt", in *Filologji. Revistë shkencore e Fakultetit të Filologjisë* 24, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina" – Fakulteti i Filologjisë, Prishtinë, 2019, 54.

¹⁴ «prostituta montanara»: E. KOLIQI, "Arti i Martin Camajt" (parathanje e botimit të parë "Shëjzat", Romë, 1958) in M. CAMAJ, *Vepra*, vëll. 1: *Djella*, 25.

përcaktue e u ka dhanë ngjyrë të posaçme të gjitha përjetimeve të mia me gruen»¹⁵.

Questa confessione, densa e icastica, restituisce al lettore un profilo psicologico del protagonista ben più nitido di quello fornito dalle lunghe descrizioni dedicate a Shpresa e Djella. Se queste ultime incarnano i modelli femminili ammessi da un contesto rigidamente normativo, Sosja – simbolo di trasgressione e peccato – consente a Bardhi di rivelare inclinazioni erotiche marginali e anomale. Le pagine finali del capitolo XVIII elaborano questa metamorfosi nella percezione della figura femminile, attraverso un celebre passo in cui il protagonista rievoca l'attrazione irresistibile che lo spinse a unirsi a Sosja, un'unione avvenuta quando

mâ vonë, shumë kohë ma vonë, si mjeshtë të fjalë, më erdhi andja me shkruar për të, të bëmë t'i vinte era njeri; do të shkruaj se nuk mundam me i qinduar tundimit pa e zgjedhur e me fjetur me të. Ky qe gabimi i madh i jetës sime. Bashkimi me Sosjen shkaktoi që edhe unë të kthehesha në botën primitive të saj, lëndë e pagdhendun. Fytyrën e saj e shoh edhe sot në çdo grue që më pëlqen, sidomos në verë. Durueshëm gdhenda në të idealin e grues, tue i veshë fytyra e mosha të ndryshme [...] Çaste tragjike, kur figura e saj m'u shkatrrue ndër duar, u shëndrrue në gjarpër, bollë, përbindsh, m'u lidh për kurrë e më zu frymën. Dyshova nëse qenkej vetje njerzore, më shtyni në dëshprim, të thej besën dhe deri në atë pikë sa ta përdhunoj, kur nuk më deshti më¹⁶.

¹⁵ «forse [...] ha definito e dato un colore speciale a tutte le mie esperienze con le donne»: M. CAMAJ, *Djella*, botimi i tretë, redaktim dhe Pashënie nga A. N. BERISHA, A. N. BERISHA, Ndërmarrja Botuese "Gjon Buzuku", Prishtinë 91.

¹⁶ «più tardi, molto più tardi, da maestro di parole, ho sentito l'impulso di scrivere di lei, di darle un profumo da umano; avrei scritto che non potevo resistere alla tentazione senza svegliarla e dormire con lei. Questo è stato il grande errore della mia vita. L'unione con Sosa mi ha fatto tornare al suo mondo primitivo, non scolpito e non scolpito. Vedo ancora oggi il suo volto in ogni donna che mi piace, soprattutto d'estate. Ho pazientemente scolpito in lei l'ideale di una donna, inserendovi il suo volto e le diverse età [...] Momenti tragici, quando la sua figura si sbriciolava tra le mie mani, si trasformava in un serpente, una mostruosità, mi legava al mio corpo e mi toglieva il respiro. Dubitavo che fosse umana, spingendomi alla disperazione, a rompere il mio voto e al punto di violentarla, quando non la volevo più»: *ibidem*, 93.

Nonostante la sua apparizione fugace, Sosja lascia una traccia profonda nella memoria diegetica, assumendo i tratti di un possibile riflesso autobiografico e configurandosi come una sorta di slancio verso un implicito bovarismo. Non è superfluo anticipare che proprio questo “tipo” femminile ricorrerà nella prosa della maturità, riemergendo persino come etichetta nominale in *Rrathë*.

Il quadro delineato del sistema dei personaggi mostra come le relazioni profonde fra gli attanti siano costruite mediante opposizioni semantiche incastonate con fine sensibilità poetica nell'orizzonte antropologico della cultura montanara del Dukagjin. Tali opposizioni riflettono l'intensa partecipazione emotiva del narratore onnisciente e introducono, attraverso un realismo vivido, la “scissione” interiore vissuta dall'autore. Bardhi incarna le aspirazioni di Camaj, così come Curri rappresenta il suo “altro”: l'immagine del dramma legato al distacco dall'anima montanara, un ostacolo – *nomen omen*, “curri” significa “roccia” – alla piena realizzazione dell'artista-scrittore futuro.

Trascurando qui i necessari rimandi intertestuali al *Milosao* di De Rada, all'*Emira* di Santori¹⁷ o a *Milo e Haidhee* di Schirò – opere che evocano, pur nelle diverse conclusioni, situazioni affini a quelle di *Djella* – risulta evidente che il racconto contiene una trasposizione autobiografica¹⁸ nella quale Camaj elabora il proprio conflitto interiore. Tale conflitto non riguarda una vicenda amorosa reale o inventata, bensì la decisione di abbandonare le montagne e la loro cultura per accedere alla vita cittadina in un contesto per di più estraneo a quello d'origine. È a questo livello che si innesta la questione della natura

¹⁷ Una parziale edizione dell'*Emira* apparve per cura di Girolamo De Rada in *Antologia albanese*, tradotta fedelmente in italiano da G. DE RADA, Stab. Tipo-Stereotipo del Cav. A. Morano, Napoli 1896, 80-82. La prima edizione completa è stata curata da Ziaudin Kodra: F. A. SANTORI, *Emira* (dramë), me parath. Z. KODRA, Tiranë 1959. L'edizione filologicamente paradigmatica è stata pubblicata da Francesco Solano: F. A. SANTORI, *Emira. Dramma*, edizione del testo albanese e traduzione italiana a cura di F. SOLANO, Scuola Tip. Italo-Orientale “S. Nilo”, Grottaferrata 1984.

¹⁸ «*Diella* (1958), a biographical novel interspersed with poems» («*Diella* (1958), un romanzo biografico intervallato da poesie»): A. PIPA, *Albanian literature*, 191.

del “romanzo”, aspetto che, allo stato attuale degli studi, non risulta affrontato in modo sistematico.

Accogliendo l’acuta osservazione di Anton N. Berisha, secondo cui «në rrafshin tematik *Djella* lidhet në shumë pikë me përmbledhjet *Nji fyell ndër male* dhe (pjesërisht) me *Kanga e vërrinit*»¹⁹, cui andrebbe aggiunto anche il testo *Keqota e lopëve*, emerge l’urgenza di interrogarsi sulla tipologia di prosa cui *Djella* appartiene, soprattutto alla luce dell’ambiguità compositiva – anche di genere – che la caratterizza.

Senza soffermarsi su un’analisi strutturale più approfondita²⁰, è indubbio che *Djella* sia un romanzo di formazione, e più precisamente un romanzo di formazione dell’artista, nel momento in cui la crisi identitaria si fa più acuta e dirompente. A dimostrare l’adesione di Camaj alla tradizione modernista del *Künstlerroman* basta il celebre passo del primo capitolo, in cui il protagonista descrive il labirinto in cui si trova imprigionata la sua coscienza di giovane artista:

Ndija e vetes në labirint m’a përforconte bindjen se kisha lindë për të ecë rrugëve të posaçme të jetës. E kështu ia nisa të qes në letër mendime e ndiesi, ashtu si vishin. Mâ vonë qesh i shtrënguem të vërtetoj se shllimet që gufoshin meje, delshin të shkëputuna dhe deri sa bishin në letër shndërroheshin në avull. Në zemër mbeste tytësia që e ndiejnë të gjithë ata që përziejnë të saktën me trillime të fantazisë. Thjeshtë shkrimtar, jo poet s’dosha me qenë: me qenë romancier ishte njëlloj si me u bërë kronist i një epoke që nuk ekzistonte. Kisha lexue dikund se shkrimtari poet, jo kronist, duhej me pasë zemër të gjanë për njerëz, me dashunue grá shumë për të njoftë thellësinë e shpirtënve. Gjithë përralla! Kjo rrugë të shpie në pyll pa spatë²¹.

¹⁹ «dal punto di vista tematico, *Djella* in molti punti si collega alle raccolte *Nji fyell ndër male* e (in parte) a *Kanga e vërrinit*»: A. N. BERISHA, *Vepra letrare e Martin Camajt*, 85.

²⁰ Al riguardo si rinvia al saggio di A. BERISHAJ, “Mimesisi dhe Metafiksioni: Proza e Martin Camajt”, 43-59.

²¹ «La consapevolezza di trovarmi in un labirinto rafforzava la mia convinzione d’essere nato per percorrere sentieri speciali nella vita. E così cominciai a mettere su carta pensieri e sentimenti, proprio come promanavano. Più tardi, ho dovuto constatare che le mie lacrime fuoriuscivano distaccate e, quando scivolavano sulla carta, evaporavano. Nel cuore rimaneva la noia che provano coloro che mescolano il reale con le creazioni della fantasia. Semplicemente scrittore, e non poeta non

Il dilemma che opponeva, nella coscienza del giovane autore, poesia e prosa non era certo nuovo nella letteratura modernista europea; tuttavia, nel processo formativo di Camaj esso assume una pregnanza simbolica particolare. Come egli stesso avrebbe ammesso, *Djella* «i përket fazës në “kapërcyell” ku lidhet tradita letrare me stilin specifik (ose mesazhin specifik timin)»²². Questo breve racconto, atipico e radicalmente innovativo per la letteratura albanese del tempo, segna una svolta irreversibile nella visione poetica di Camaj e costituisce la pietra angolare della sua futura opera: dopo *Djella*, nulla sarà più come prima per l'ex montanaro albanese, ormai definitivamente trasformato in artista.

Di ciò si accorse con lucidità Giuseppe Valentini, osservando che con *Djella* il suo autore si era «largue traditës së ‘shkollës letrare shkodrane’»²³, aggiungendo di aver avuto l'impressione «se kangatari Martin Camaj don tash me këndue një këngë të ré [...]»²⁴.

La via inaugurata da *Djella* era ancora da tracciare con precisione, ma la decisione di percorrerla fu assunta con piena consapevolezza, come Camaj avrebbe dichiarato definendo il testo «një vepër e pa preteza [...] ku më kanë dalë disa mendime e idena që n'asnjë vend

volevo essere: essere un romanziere era come diventare un cronista di un'epoca che non esisteva. Avevo letto da qualche parte che uno scrittore, un poeta, non un cronista, doveva avere un grande cuore per le persone, amarle profondamente per conoscere le profondità della loro anima. Tutte favole! Questa strada conduce in una foresta senza sentieri»: M. CAMAJ, *Djella*, 92.

²² «appartiene alla fase “di transizione” in cui la tradizione letteraria è legata al mio stile specifico (o al mio messaggio specifico)»: M. CAMAJ, “Lettera ad Anton N. Berisha del 10 maj 1991” in A. N. BERISHA, *Martin Camaj: “Letërsia asht jeta ime e vërtetë”*. 49 letra të tij – dhe teksti i bisedës i vitit 1990, Instituti i Trashëgimisë Shpirtërore e Kulturorë të Shqiptarëve, Shkup 2021, 101.

²³ «allontanato dalla tradizione della ‘scuola letteraria scutarina’»: M. CAMAJ, “Parathanje për botimin e dytë të romanit *Djella*”, Ndërmarrja botuese “Gjon Buzuku”, Prishtinë 1992, 6.

²⁴ «che il lirico Martin Camaj ora vuole creare un modo nuovo di poetare, e ci prova comunque, ma va avanti toccando le corde in una ricerca dove si sa ciò che serve, ma dove si dovrà attendere l'esito di queste prove»: G. VALENTINI, “Recensione” in *Shêjzat* 3-4(1959), 138.

tjetër s'do t'i kisha shprehë kurr»²⁵. A partire da questa nuova direzione, lo scrittore si avvierà verso traguardi sempre più arditi, soprattutto quando tenterà di “fondere” – e non più soltanto “contaminare” – generi letterari tradizionalmente considerati alternativi.

In tal modo egli porta a compimento il progetto poetico già rintracciabile in *Djella*: conferire alla prosa la musicalità della poesia, dotare la sequenza narrativa del ritmo del verso e affidare alla prosa tutto ciò che, risultando “impoetico”, non avrebbe trovato spazio nella lirica. È forse anche per queste ragioni – che attribuiscono alla sua prima opera un valore di autentica pietra miliare – che Camaj, concordando con alcuni suoi ammiratori, riconobbe senza esitazione *Djella* come il «*Hoher Punkt*» della sua produzione artistica²⁶.

3. *Gli Arbëreshë e l'esilio della parola*

Durante il soggiorno romano, Camaj collaborò con Ernesto Koliqi presso la cattedra di albanologia e assunse il ruolo di caporedattore della celebre rivista *Shëjzat*, dove pubblicò poesie, recensioni, articoli e persino traduzioni in albanese di liriche di vari poeti, fra i quali Giuseppe Ungaretti²⁷. A questo periodo risale anche la scoperta del

²⁵ «un'opera senza grandi pretese e mi piace perché mi ha dato alcuni pensieri e idee che non avrei mai espresso in nessun altro luogo»: M. CAMAJ, “Lettera ad Arshi Pipa del 8/4/1959”, in I. BUZI (përgatitur nga), *Letërkëmbimi Camaj-Pipa: 1959-1992*, Botimet Princ, Tiranë 2020, 46.

²⁶ «Djellen si “hofer Punkt” [punto più alto] në krijimtarinë time»: M. CAMAJ, “Lettera ad Anton N. Berisha del 10 maj 1991”, 101.

²⁷ Cfr. A. ÇAPALIKU, “Ungaretti dhe Camaj (Paralelë dhe meridianë)” in *Martin Camaj: tradita dhe bashkëkohësia*, Akte, Simpoziumi 24 qershor 1993, Universiteti i Shkodrës, Shkodër 1994, 40-45; A. ÇAPALIKU, “Afri e dallime midis Camajt dhe Ungarettit”, in *ExLibris*. Gazetë e përjavshme letrare e kulturore, 31st May 2022, n. 183, 10. Cfr. le interessanti convergenze tra Ungaretti e Camaj nel paragrafo “Berührungspunkte zwischen Ungaretti und Camaj” in J. XHYRA-ENTORF, *Soziokulturelle Aspekte bei Martin Camajs Prosawortschatz. Eine Untersuchung im Rahmen der interpretativen Semantik*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006, 14-17 e la sua variante ampliata inclusa con lo stesso titolo in *Wir sind die Deinen: Studien zur albanischen Sprache, Literatur und Kulturgeschichte, dem Gedenken an Martin Camaj (1925-1992) gewidmet*, Herausgegeben von B. Demiraj, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, 113- 123. Un interessante parallelismo tematico è stato colto da Ledi Ikonomi tra il “viandante” di Camaj e il “nomade” di Ungaretti: cfr. L. IKONOMI,

mondo arbëresh e del relativo universo culturale, che Camaj non solo conobbe direttamente e in profondità – studiandone i dialetti²⁸, le tradizioni folkloriche²⁹ e la letteratura orale³⁰ – ma che celebrò in numerosi interventi saggistici³¹, esaltandone la storia letteraria. Gli arbëres-

“Një përjasje e konceptit të shtegtarit të Camajt me nomadin e Ungaretit”, in *Studime Filologjike* n. 3-4(2010), 159-168. Al netto di questi contributi, alcuni davvero apprezzabili in un quadro comparatistico, va tenuto conto tuttavia del rischio di cadere nel falso sillogismo, già contestato da Hans-Joachim Lanksh, di ritenere Camaj un poeta ermetico soltanto perché allievo di Ungaretti: H.-J. LANKSCH, “Editorische Notiz und Nachbemerking des Übersetzers”, in M. CAMAJ, *Me pendlat e korbit të bardhë: poezi shqip-gjermanisht (Weibgefiedert wie ein Rabe: Gedichte Albanisch-Deutsch)*, herausgegeben und aus dem Albanischen übersetzt von H.-J. LANKSCH, Wieser, Klagenfurt 1999, 203-204.

²⁸ Cfr. M. CAMAJ, *La parlata albanese di Greci in provincia di Avellino*, Studi albanesi. Studi e testi 4, Olschki, Firenze 1971; M. CAMAJ, “Zur albanischen Mundart von Barile in der Provinz Potenza”, in *Dissertationes Albanicae* (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 13), Trofenik, München 1971, 127-140; M. CAMAJ, *Die Albanische Mundart von Falconara Albanese in der Provinz Cosenza*, Albanische Forschungen 16, R. Trofenik, München 1977; M. CAMAJ, *La parlata arbëreshe di San Costantino albanese in provincia di Potenza*, Centro editoriale e librario Università della Calabria, Rende 1993; M. CAMAJ, “Il bilinguismo nelle oasi linguistiche albanesi dell’Italia meridionale”, in *Bilinguismo e diglossia in Italia*, C.N.R-Centro di Studio per la Dialettologia italiana, Pacini, Pisa 1974, 5-13; M. CAMAJ, “Sprachreste der albanischen Mundart von Villa Badessa in der Provinz Pescara”, in *Südosteuropa unter dem Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der Südost europäischen Völker während der Türkenzeit*. Prof. Georg Stadtmüller zum 65. Geburtstag gewidmet, Trofenik, München 1975, 37-43; M. CAMAJ, “Per una tipologia dell’arbëresh”, in A. GUZZETTA, *Etnia albanese e minoranze linguistiche in Italia*, Atti del IX Congresso Internazionale di Studi Albanesi - Istituto di Lingua e Letteratura Albanese - Università di Palermo, Palermo 1983, 151-158.

²⁹ Cfr. M. CAMAJ, *Racconti popolari di Greci (Katundi) in provincia di Avellino e di Barile (Barili) in provincia di Potenza*, Studi albanesi. Tradizioni popolari degli albanesi d’Italia 3, Roma 1972.

³⁰ Si tratta della campagna di ricerca organizzata da Ernest Koliqi e diretta da Martin Camaj che si concluse con le registrazioni sonore oggi raccolte nell’Archivio etnico-linguistico-musicale della Discoteca di Stato.

³¹ Sono numerosi i contributi critici, testuali e storico-culturali che Camaj dedicò alla letteratura arbëreshe. Tra i più cospicui ricordiamo i seguenti: M. CAMAJ, “Nji paraqitje e tansishme e poetit arbresh Francesco Crispi Glaviano”, in *Shêjzat* n. 3-4(1964), 116-118; M. CAMAJ, “Jeronim De Rada për gjuhësinë shqipe”, in *Shêjzat* n. 7-10(1964), 332-337; M. CAMAJ, “Sull’elemento dei canti popolari nelle rapsodie dello Schirò”, in *Shêjzat* 7-10(1965), 399-337; M. CAMAJ, “Drei Briefe von Demetrio

hë divennero così, da un lato, il luogo dell'anima in cui si risvegliava la reminiscenza della terra abbandonata e, dall'altro, una straordinaria fonte di ispirazione, decisiva nella costruzione della sua nuova visione poetica.

È evidente che l'incontro di Camaj con gli arbëreshë non fu casuale né dettato da curiosità superficiale o da un generico fascino verso un mondo arcaico. Al contrario, esso scaturì dalla volontà tenace di approfondire una sorprendente eredità culturale custodita nelle pieghe della memoria comunitaria dei discendenti degli antichi migranti albanesi. Camaj si propose di penetrarne i segreti, di comprenderne la longevità e, soprattutto, di spiegare la straordinaria capacità resiliente di un gruppo umano capace di adattarsi *te dheu i huaj* e alle nuove condizioni di vita senza perdere la propria identità profonda.

Questo approccio si rivelò estremamente fruttuoso. Più Camaj cercava di ricostruire con scrupolo il “miracolo arbëresh”, più nella sua coscienza si aprivano profonde faglie attraverso le quali riemergevano i ricordi degli abitanti di Telum, dei pascoli di Temal e delle montagne del Dukagjin, ora illuminati da una luce nuova: non più

Camarda an Gustav Meyer. Ein Beitrag zur Geschichte der Albanologie”, in *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*. Anlässlich des I. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia, 26 VII- 1 IX 1966, herausgegeben vom Arbeitskreis Südosteuropa-Forschung bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Rudolf Trofenik, München 1966, 465-469; M. CAMAJ, “Jeronim De Radas *Scanderbeccu i pa-faan* (Der glücklose Skanderbeg)”, in *Studia Albanica Monacensia. In memoriam Georgii Castritotae Scanderbegi 1468-1968*, Trofenik, München, 1969, 68-75; M. CAMAJ, “Ein Italo-Albanisches lied aus dem Skanderbeg”, in *II Internationalen Balkanologenkongress in Athen*, R. Trofenik, München 1970, 43-56; M. CAMAJ, “La letteratura arbëreshe nel quadro generale della letteratura albanese”, in *Le minoranze etniche e linguistiche. Atti del I Congresso Internazionale*, Comune di Piana degli Albanesi, Palermo 1985, 201-209. Una menzione a parte merita la raccolta di fiabe *Albanische Märchen*, herausgegeben und übersetzt von M. CAMAJ und U. SCHIER-OBERDORFFER, E. Diedrichs, Düsseldorf – Köln 1974, nella quale Camaj incluse testi di racconti popolari raccolti a Falconara Albanese, San Paolo Albanese, San Costantino Albanese, Greci, Contessa Entellina, Santa Cristina Gela. Di notevole interesse anche per le implicite ripercussioni sulla visione estetica di Camaj sono le sue considerazioni sul valore artistico delle fiabe, ma anche sulla qualità linguistica che distingue il parlato spontaneo. Riferendosi ai “narratori arbëreshë”, non trascurò di evidenziarne la spicca propensione alla esaltazione delle differenze stilistiche soggettive.

quella, inerte, del rimpianto romantico o del vituperato nazionalismo ideologico, bensì quella più feconda del mito autentico.

Il debito contratto con gli arbëreshë maturò in un periodo di generale risveglio culturale e di crescente consapevolezza identitaria di questa minoranza linguistica, protagonista nel secondo dopoguerra di un vero e proprio movimento volto alla tutela della propria lingua. Camaj intercettò questo processo nel momento più cruciale del suo sviluppo artistico; per questa ragione il contatto con gli arbëreshë deve essere considerato un tema centrale, dal quale dipendono in larga misura sia la genesi sia l'affermazione della sua poetica futura.

Poiché tale poetica si ispira – direttamente o indirettamente – a un sistema esperienziale e valoriale al tempo stesso mitico e linguistico, maturato in un contesto culturale inusuale e “ricreato” nelle condizioni della diaspora, emerge con chiarezza lo straordinario parallelismo fra il percorso artistico di Camaj e quello della letteratura arbëreshe. A suo giudizio, poiché entrambe condividevano l'archetipo dell'esilio – essere figlie dell'isolamento determinato dall'abbandono della terra natia – comune era anche la volontà di preservare la propria identità linguistica dal rischio dell'obsolescenza: la lingua, nella sua dimensione poetica, era percepita come organicamente legata ai destini degli uomini e, dunque, minacciata dalla loro dispersione.

Camaj offrì una formulazione esemplare di questa riflessione in un breve e singolare scritto del 1991, nel quale esplicitò con chiarezza la propria concezione della condizione linguistica e poetica della diaspora.

Poezia si formë lidhet për gjuhë. Poeti mërgimtar që me të vërtetë don me mbetë ashtu si ashtë, merr frymë përmes gjuhës amtare dhe sheh dita ditës si fjalët e saj shyten në nënvetëdije e harrohen. Gjysma e jetës kalon në kërkimin e fjalës së vet të humbun. Ai bie në një vorbull e sillet rrethas dhe del kur kujtohet se bashkë me të, me poetin, ka mërgue edhe fjala (ky skajim “l'esilio della parola”³² u trillue nga disa antropologë italianë që merren me kulturë e gjuhë

³² Camaj si riferiva al fortunato volume di studi interdisciplinari che segnò una svolta radicale nell'albanologia in Italia: cfr. F. ALTIMARI – M. BOLOGNARI – P. CARROZZA, *L'esilio della parola. La minoranza linguistica albanese in Italia. Profili storico-letterari, antropologici e giuridico-istituzionali*, Edizioni ETS, Pisa 1987.

arbëreshe). Zhdërvillimi i fjalës përnjësohet me proceset e krijimit artistik që mund ta përfytyrojmë si një fryt, pjeshkë, thelbi i së cilës ashtë qenia njerëzore si shqiptar, për shembull. Fjala e tij me kuptime specifike përpqet me gjuhë të ndryshme dhe mundet me iu zgjanue edhe kuptimi, natyrisht, pa u zvetnue³³.

Un ruolo di particolare rilievo ebbe la conoscenza della letteratura arbëreshe, nella quale si conservava lo sforzo secolare di avviare un percorso linguistico originale: rispettoso delle varietà locali, ma capace, al tempo stesso, di proporsi come possibile rimedio alla frammentazione dialettale che caratterizzava la realtà albanofona dell'Italia meridionale. Camaj ebbe davanti a sé non solo le esperienze poetiche dei principali esponenti della tradizione arbëreshe – da Giulio Vari-boba a Girolamo De Rada, da Francesco Antonio Santori e Gabriele Dara sino a Giuseppe Schirò – ma anche quelle dei protagonisti contemporanei di una nuova stagione letteraria, fra i quali Francesco Solano (alias Dushko Vetmo), con il quale condivise una lunga e fruttuosa amicizia e collaborazione scientificoletteraria.

Ponendo gli autori arbëreshë sul medesimo piano dei grandi rappresentanti della tradizione ghega – Buzuku, Budi, Bardhi e Bogdani – Camaj non solo studiò a fondo le loro opere per trarne nuovi stimoli per la propria idea di “lingua poetica” o, più in generale, di “lingua letteraria”, ma riconobbe anche il valore della loro ricerca. Essa gli permise di delineare una via più sicura per i suoi ambiziosi progetti di innovazione. Gli erano certamente note le dotte pagine in cui Sola-

³³ «La poesia come forma è legata alla lingua. Il poeta esiliato che desidera davvero rimanere com'è, utilizza la sua lingua materna e vede giorno dopo giorno come le sue parole vengano assorbite nel subconscio e dimenticate. Metà della sua vita trascorre alla ricerca della parola perduta. Cade in un vortice e viene trascinato, ne esce quando ricorda che insieme a lui, al poeta, è stata esiliata anche la parola (questa espressione, “l'esilio della parola”, è stata inventata da alcuni antropologi italiani che si occupano della cultura e della lingua arbëreshe). Lo sviluppo del linguaggio si intreccia con i processi della creazione artistica che possiamo immaginare come un frutto, una pesca, la cui essenza è, ad esempio, l'essere umano in quanto albanese. Le sue parole, con i loro significati specifici, hanno difficoltà a esprimersi in lingue diverse e, naturalmente, il loro significato può anche essere ampliato, senza però essere appiattito»: M. CAMAJ, “Rrëmime mbi poezinë”, in M. CAMAJ, *Vepra poetike*, 7.

no analizzava tali autori, riconoscendo a ciascuno qualità esemplari: De Rada aveva forgiato «una lingua maschia, robusta», nella quale «la parola non si presentava logora ed inespressiva come avviene nelle lingue di grande tradizione letteraria, ma fresca, genuina, pur nella sua primitività e limitatezza»³⁴; Santori, con *Emira*, aveva restituito «la freschezza e vivacità dei dialoghi, la scorrevolezza della lingua quasi sempre popolare e ricca, con rari italianismi entrati nell'uso ed adoperati dall'autore senza scrupoli quando il loro uso nel popolo era costante e molto diffuso»³⁵; Schirò, infine, «*Mili e Hajdhia* tentò una via molto più ampia ammettendo nel suo particolare linguaggio non solo parole da tutta l'area albanese ma persino forme da tutti i dialetti e subdialetti a lui noti, anche quando questi, come il ghego e il toscano, si differenziano parecchio fra loro»³⁶.

In ogni caso, Camaj riconobbe in questi poeti – ai quali vanno affiancati i loro predecessori Nicolò Chetta e Giulio Variboba – il vantaggio derivante da un impulso, spesso intuitivo, alla creazione di una tradizione letteraria non artificiosa ma radicata in una *Natur-sprache* riformata e innalzata alla complessità della lirica moderna. Si trattava di un eloquio forgiato dalla tradizione, nell'ombra lunga del magistero deradiano, che, come osservava Solano, aspirava a «uno strumento letterario efficace» capace di rendere «fin nelle più intime sfumature l'ispirazione del poeta»³⁷.

Superare l'ostacolo della “diversità” linguistica e recuperare ciò che di comune conservavano le diverse realtà dialettali rappresentava per Camaj un obiettivo imprescindibile: l'obiettivo di chi, avendo perduto la patria, non voleva condannare allo stesso destino anche la propria lingua.

³⁴ F. SOLANO, “I motivi principali della poetica del De Rada” (1980), in F. SOLANO, *Studi linguistici e filologici*, a cura di F. DE ROSA, presentazione di F. ALTIMARI, Albanistica 8, Fondazione Universitaria “Francesco Solano”, Comet Press, Rende 2017, 223.

³⁵ F. SOLANO, “Francesco Antonio Santori e il teatro albanese” (1977), in F. SOLANO, *Studi linguistici e filologici*, 163-164.

³⁶ F. SOLANO, “Osservazioni sulle parlate italo-albanesi” (1960), in F. SOLANO, *Studi linguistici e filologici*, 7-8.

³⁷ F. SOLANO, “I motivi principali della poetica del De Rada” (1980), 223.

Le riflessioni mature di Camaj confermano, da un lato, la centralità delle esperienze vissute durante la permanenza romana – quando i suoi viaggi nel Sud Italia furono numerosi e regolari³⁸ – e, dall'altro, mostrano i profondi riflessi che tali esperienze ebbero dopo il trasferimento in Germania³⁹, dove il contatto con le comunità arbëreshe proseguì con pari intensità. Anzi, le influenze di quella stagione tanto intensa quanto decisiva riaffiorarono in modo ancor più pervasivo, rendendone inevitabile l'integrazione nel suo orizzonte poetico.

Il nodo del rapporto fra lingua e poesia si collocava nel cuore stesso della sua ricerca. Camaj avvertiva l'esigenza di elaborare forme espressive adeguate a un progetto artistico che mirava alla perfezione stilistica senza sacrificare il diritto a un'identità linguistica minacciata dall'eccezionale disagio dell'esilio. Furono proprio l'esperienza storica e il magistero poetico dei più illustri autori arbëreshë a offrirgli i presupposti necessari per sostenere il suo cammino innovativo e solitario:

Me këto ide të qarta në krye nis e gdhend vargun nga, me kohë e përvojë, shpërthejnë tinguj të rij dhe struktura tekstesh në trajtë të vet të përsosuna. Kësaj udhe shkuen De Rada dhe Schirò që me poezinë e tyre zbuluen thelbin e një miti të ri që përmban fatin tragjik dhe vullnetin me mbetë gjallë si vetje e fis, marrë si tanësi arbëri i arbreshit Nikollë Ketës⁴⁰. Kuptimi i një lirike të tillë s'ka si të përnjësohet deshtas me nacionalizmin modern apo me ideologjitë moderne dhe as me filozofinë. Ajo në vetvete ashtë e shpjgueshme sepse ajo

³⁸ Cfr. M. CAMAJ, "Ndër katundet arbreshe ne Kalabri (Përshtypie)", in *Shêjzat*, n. 7-8(1959), 281-283.

³⁹ Cfr. M. CAMAJ, "Udhëtim veruer nëpër Arbreshë të Kalabris", in *Shêjzat*, n. 7-8(1961), 254-256.

⁴⁰ L'edizione critica della celebre poesia di Nicolò Chetta in M. MANDALÀ, *Testi letterari in albanese di Nicolo Chetta*, Albanica 22, Salvatore Sciascia, Caltanissetta 2004, 156-157 ora in M. MANDALÀ, *Veprat letrare arbërisht të Nikollë Ketës*, Ombrina GVG, Tiranë 2019, 328-329. La prima edizione fu curata da G. SCHIRÒ-CLESI, "Il termine *Arbër* in una poesia inedita di Nicola Chetta", in *Shêjzat*, n. 9-10-11-12(1966), 393-398.

lirikë mbështetet në përvojën e mitit të lashtë, përçue nga struktura komunikative natyrore si janë besimet popullore e fenat⁴¹.

Dopo aver evocato le due tappe più importanti del suo sviluppo – le lezioni di Ndre Mjeda e quelle di Giuseppe Ungaretti – Camaj non mancò di sottolineare la terza: l'assimilazione profonda del mondo arbëresh, la cui influenza contribuì in modo determinante alla costruzione della sua nuova prospettiva estetica e, persino, ideologica. Essa lo aiutò ad attenuare la fatica dei tentativi – spesso vani – di oltrepassare la condizione di marginalità che, ormai da un decennio, lo imprigionava in una solitaria corrispondenza con una tradizione dalla quale, istintivamente, non voleva distaccarsi.

Trovandosi ancora in una sterile meditazione sul passato, impossibilitato a confrontarsi con la nuova realtà nella quale gli eventi lo avevano proiettato, era difficile per Camaj individuare la via che avrebbe potuto trasformare tale condizione in una fonte inesauribile per la sua poetica futura. Fu proprio negli anni romani che quella via prese forma, attraverso la condivisione dell'esperienza storica di coloro che, secoli prima, erano stati costretti a espatriare e a vivere la stessa "scissione" interiore. Chetta, De Rada e Schirò avevano cantato questa lacerazione, inventando un modo di guardare alla nuova realtà che, pur arcaico e originario, li aveva preservati dal vittimismo e dalla retorica nazionalista.

Si trattava dello sguardo mitico: quella forza genuina, insita nella creatività poetica, che permette all'esule di conciliare la propria interiorità con il mondo attraverso ponti capaci di colmare lo iato tra la solitudine e la pluralità del reale. In questa prospettiva appare

⁴¹ «Con queste idee chiare in testa inizia a scolpire il verso dal quale, con il tempo e l'esperienza, prorompono nuovi suoni e strutture testuali nelle loro forme perfezionate. Questa strada intrapresero De Rada e Schirò, che con la loro poesia svelarono l'essenza di un nuovo mito che contiene in sé il destino tragico e la volontà di restare in vita come persona e come etnia, considerata nella sua interezza gli *Arbëri* dell'arbëresh Nicola Chetta. Il significato di una poesia simile non può essere propriamente assimilato al nazionalismo moderno, alle ideologie moderne e neppure alla filosofia. Essa è di per sé si spiega con il fatto che quella poesia si basa sull'esperienza del mito antico, veicolato da strutture comunicative naturali quali credenze popolari e religioni»: M. CAMAJ, "Rrëmime mbi poezinë", in M. CAMAJ, *Vepra poetike*, 7.

pienamente condivisibile l'acuta osservazione di Francesco Altimari secondo cui

pur essendo stato costretto a vivere per oltre un quarantennio in esilio dalla sua patria, lontano dalle montagne del suo Dukagjin, Camaj ha sempre vissuto in tutto questo periodo in stretto contatto con la sua nazione, grazie alla diaspora. E alla diaspora albanese in Italia egli si è accostato con particolare dilezione, ritrovando nel mondo arbëresh una nuova e vitale referenza – sia etnica che culturale – della sua identità, oltre che una fonte importante di ispirazione per la sua creatività letteraria e l'oggetto privilegiato della sua ricerca linguistica⁴².

Questa “nuova e vitale referenza” non costituiva soltanto l'occasione concreta di recuperare un *ubi consistam* dopo la perdita di quello originario; rappresentava anche la chiave per decifrare i segreti della resilienza culturale arbëreshe. Per restituire in immagine il profondo mutamento interiore vissuto da Camaj, si può ricorrere alla parafrasi del motto con cui amava ricordare di provenire da un territorio «giammai calpestato dallo zoccolo del cavallo»⁴³.

Visitando i centri arbëreshë e i loro *katund*, Camaj poté ascoltare l'eco di uno zoccolo che, nel tempo storico della leggenda, aveva battuto sul sagrato di una chiesa; poté illuminarsi della luce epifanica irradiata dall'impronta lasciata sul gradino del tempio. Ma, soprattutto, comprese – attraverso la decodifica del mito trasmesso dai rapsodi – che non era l'orma a essere speciale, bensì il cavallo: sul suo dorso sedeva Costantino, l'eroe che ritorna in patria per ricongiungersi all'amata. Un Odisseo della mitologia popolare che incarna l'essenza simbolica del patrimonio preservato dagli antichi esuli e tramandato con tenacia⁴⁴.

⁴² F. ALTIMARI, “Profilo bio-bibliografico di Martin Camaj, insigne figura dell'albanistica e della letteratura albanese contemporanea”, in *Albanica - A Quaterly Journal of Albanological Research and Criticism* 2(1991), New York 11-12.

⁴³ «where a horse's hoof never trod» («ku nuk ka shkelë ndonjiherë kamba e kalit»): M. CAMAJ, “Not all of life is a source of Poetry”, 1.

⁴⁴ La leggenda è narrata da Giuseppe Schirò nella prima edizione del poema *Te dheu i huaj* (1900), opera che Camaj conosceva molto bene: cfr. G. SCHIRÒ, *Te dheu i huaj*, (ed. del 1900), in IDEM, *Opere*, vol. III: *Vistari, Te dheu i huaj*, (ed. del

Da questa scoperta della parola del rapsodo – destinata a imprimere un segno profondo sull'opera matura⁴⁵ – nacque il progetto di rivalutare criticamente la propria condizione di esule e di costruire un'altra patria letteraria: un luogo immaginario che, come ha osservato Shaban Sinani, sostituiva per metonimia la patria abbandonata⁴⁶

1900), edizione critica a cura di M. MANDALÀ, Rubettino editore, Soveria Mannelli 1998, 21. Quando azzardai questa parafrasi in una pausa del consueto congresso internazionale organizzato dal prof. Antonino Guzzetta, Martin proruppe in una fragorosa risata, autorizzandomi un giorno di renderla nota: ipse dixit!

⁴⁵ Scriverà più tardi Camaj, giocando sul significato dei segni vergati (graficamente) sulle pergamene e di quelli scolpiti sulle pietre: «The master of good voice, of epic song, was the rhapsode, a man without name, an incomparable and unique voice. If this voice is extinguished, a hundred others appear, but none like his, because in the world of myth no one is immortal: there is only inheritance in a new form. The world of myth resembles a model life, a life that must be lived truthfully, where justice and injustice are spoken of openly. There, a victor emerges in most true causes, although the depths of hell are also found in the heart of the world of myth. I, too, for example, gained very late the consciousness of such a secret, the incompatibility of the voice with signs, or the letters written in an old book, which in reality perpetuate the voice extinguished many centuries ago» («Il maestro della buona voce, del canto epico, era il rapsodo, un uomo senza nome, una voce incomparabile e unica. Se questa voce si spegne, ne compaiono cento altre, ma nessuna come la sua, perché nel mondo del mito nessuno è immortale: c'è solo eredità in una nuova forma. Il mondo del mito assomiglia a una vita modello, una vita che deve essere vissuta con verità, dove si parla apertamente di giustizia e ingiustizia. Lì, un vincitore emerge nella maggior parte delle cause vere, sebbene le profondità dell'inferno si trovino anche nel cuore del mondo del mito. Anch'io, per esempio, ho preso coscienza molto tardi di un tale segreto, dell'incompatibilità della voce con i segni, o delle lettere scritte in un vecchio libro, che in realtà perpetuano la voce spenta molti secoli fa»: M. CAMAJ, "Not all of life is a source of Poetry", 2-3.

⁴⁶ Su questo progetto e sulla ricerca di una nuova dimensione di poetica ha annotato Shaban Sinani: «Ky kërkim, që është me talentin e shkrimtarit dhe dituritë e studiuesit, herë-herë merr karakter antropologjik. Atdheu i munguar kthehet në një atdhe letrar, në formën e fshatit buzë lumit, malësorit të Dukagjinit, të katundit të prejardhjes - Temalit; dhe ky atdhe letrar është një metonimi e Shqipërisë, por jo e Shqipërisë së re» («Questa ricerca, che si basa sul talento dello scrittore e sulle conoscenze del ricercatore, assume talvolta un carattere antropologico. La patria perduta si trasforma in una patria letteraria, nella forma del villaggio fluviale, degli altopiani Dukagjini, del villaggio di origine - Temal; e questa patria letteraria è una metonimia dell'Albania, ma non della nuova Albania»): SH. SINANI, *Camaj i paskajuar*, 254.

e che, secondo Federica De Bastiani, veniva percepito «come una seconda casa, più che come il “luogo dell’altro”»⁴⁷.

Confermano questa svolta le riflessioni dedicate alle fiabe popolari e, in particolare, agli aspetti in cui Camaj ravvisò un forte parallelismo tra la vita dei montanari del Dukagjin e quella dei pastori dell’Italia meridionale:

L’ambientazione delle fiabe popolari albanesi corrisponde al paesaggio reale. L’alpeggio svolge spesso un ruolo nelle storie di montagna (n. 37), e la transumanza, forma di pascolo comune in Albania – l’alternanza di pascoli estivi e invernali – si ritrova anche nell’Italia meridionale, dove, ad esempio, nel n. 18 il padre mette alla prova i figli chiedendo dove portino le pecore in estate e in inverno⁴⁸.

Questo parallelismo esprime il legame profondo che Camaj riconobbe come continuità ideale della vita agropastorale, determinata dalla similitudine delle condizioni ambientali e paesaggistiche. Non a caso, agli inizi degli anni Ottanta egli precisò che

Motivet arbëreshe, me siguri, nuk kanë me u kuptue nga arbëreshët sepse ata kanë parasysh realitetin, ndërsa unë mbështetem në përfytyrimet e mia; a shfaq atë çka ndiej vetëm për këtë botë⁴⁹.

⁴⁷ «Camaj, too, began to perceive it as a second home rather than as the ‘place of the other’»: F. DE BASTIANI, “Martin Camaj and the Arbëresh World”, in *Studia Albanica*, Academy of Sciences of Albania - Section of social and albanological Sciences, 1(2025), 188-189. Sono grato a Federica De Bastiani per avermi consentito di leggere in anteprima il saggio tratto dalla sua brillante tesi di laurea in albanologia: cfr. F. DE BASTIANI, *Martin Camaj e il mondo arbëresh (con la traduzione in italiano della novella “Shkundullima”)*, tesi di Laurea, Relatore Prof. F. ALTIMARI, Università della Calabria – Dipartimento di Studi Umanistici – Corso di Laurea Magistrale in Lingue e Letterature Moderne, aa. 2022-2023.

⁴⁸ «Die Szenerie der albanischen Volkserzählung entspricht der realen Landschaft. So spielt in den Geschichten aus dem Bergland oft die Almwirtschaft eine Rolle (Nr.37), und die in Albanien übliche Weideform der Transhumanz, also des Wechsels von Sommer- und Winterweide, findet sich auch in Süditalien, wo z. B. der Vater in Nr. 18 seine Söhne mit der Frage auf die Probe stellt, wohin sie die Schafe im Sommer bzw. Winter führen»: *Albanische Märchen*, 248.

⁴⁹ «I motivi arbëreshë probabilmente non saranno compresi dal popolo arbëresh, perché loro considerano la realtà, mentre io mi baso sulla mia immaginazione; esprimo solo ciò che sento riguardo a questo mondo»: M. CAMAJ, “Motive e

L'incontro con gli arbëreshë non fu, dunque, imitazione passiva o nostalgica riproduzione del mondo originario. Fu, invece, l'origine di una rielaborazione soggettiva profonda, un processo interiore che permise a Camaj di trasformare quell'universo culturale in uno spazio poetico nuovo. In questo senso risultano illuminanti le considerazioni di Francesco Altimari – allievo di Camaj – secondo cui gli arbëreshë costituivano un mondo alternativo e complementare, non certo una copia sbiadita del suo luogo natale balcanico:

Ishte ambientuar me botën arbëreshe dhe e ndiente shumë afër atë. Ishte bota shqiptare alternative e tij, sepse bota shqiptare e tij e mohoi, për shkak të regjimit. Ai i njihnte vlerat e përbashkëta me botën arbëreshe⁵⁰.

Il mondo arbëresh fu per Camaj l'insperato rimedio per crearne uno parallelo, virtuale e autentico al tempo stesso; una soluzione che non solo attenuò la sofferenza della sua scissione interiore, ma gli offrì l'opportunità di condividere il destino di una cultura ancestrale trapiantata in terra straniera. Egli ne apprezzò in particolare la tenace resistenza ai processi di omologazione culturale. Questo gli procurò un sollievo interiore decisivo, sostenendolo nella difficile impresa di elaborare una nuova visione della vita e di ridisegnare le coordinate della sua attività, tanto letteraria quanto scientifica.

Non sorprende, dunque, che nelle opere della maturità i riferimenti all'"albanesità" italiana ritornino con frequenza marcata e altamente significativa, sia come fonte di ispirazione⁵¹, sia nell'ambizioso progetto di costruire una lingua "letteraria" albanese fondata su una base pluridialeale (tosco, ghego e arbëresh). Quest'ultimo aspetto

brendi e *Njeriu më vete e me tjerë*”, in M. CAMAJ, *Me pendlat e korbit të bardhë*, 192.

⁵⁰ «Si era “ambientato con il mondo arbëresh e si sentiva molto vicino ad esso. Era il suo mondo albanese alternativo, perché il suo mondo albanese lo negava, a causa del regime. Conosceva i valori condivisi con il mondo arbëresh»: F. ALTIMARI, “*Camaj më 1980: Nuk shkruaj kundër dikujt, por për fjalën shqipe*”, intervista di F. NIKOLLA in *Zemra shqiptare*, 2010, consultato online nell'indirizzo <https://www.zemrashqiptare.net/news/17666/hidhet-ne-qarkullim-vepra-letrare-e-martin-camaj-botim-akademik.html>.

⁵¹ Sull'argomento si cfr. le penetranti considerazioni critiche di SH. SINANI, *Camaj i paskajuar*, 191-210.

impegnò Camaj in modo particolare durante la permanenza in Germania: l'ultima tappa del suo peregrinare e, senza dubbio, il momento più alto della sua maturazione artistica.

4. *La fase monacense (1961-1992)*

Il trasferimento a Monaco di Baviera, avvenuto nel dicembre del 1960, segnò l'inizio della carriera universitaria di Camaj, destinata a concludersi tre decenni più tardi con il pensionamento dall'incarico di professore ordinario di Albanologia – più precisamente di linguistica – una professione che egli accettò riconoscendone le molteplici affinità con la letteratura⁵². La sua progressione accademica fu scandita da risultati scientifici significativi che, pur prendendo avvio dallo studio sincronico e diacronico della lingua albanese, si estesero progressivamente a settori collaterali, arricchendo l'offerta didattica e rivelando la pluralità di interessi coltivati dal nuovo docente dell'illustre Università "Ludwig Maximilian".

Dalla filologia testuale alla critica letteraria, dall'antropologia culturale allo studio delle varietà dialettali – comprese quelle arbëreshe e arvanite – Camaj contribuì in modo decisivo a conferire all'Albanologia del secondo dopoguerra una dimensione realmente multidisciplinare, in continuità con la visione delineata da Eqrem Çabej e dalla scuola italoalbanese. Furono anni di intensa attività scientifica, culmi-

⁵² «Në kushte normale do të isha marrë tanë jetën me letërsi, por edhe nga shkakut sesi i mërguem më duhej një profesion, zgjedha gjuhësinë shqiptare që mos të ndahesha nga poezia. Pra, lidhja e studimit të gjuhës me letërsinë krijuese ka qenë shpëtimi im edhe si vetje. Tue pasë këtë si objektivë, vërtet, jam marrë me mbarë pjesët e gramatikës shqipe sepse tue mendue edhe në mënyrë *strukturnale* të gjitha këto pjesët trajtojnë tanësinë e gjuhës sonë. Si sintezë do mbajtë *Albanian Grammar*. Në vjetet e fundit po merrem intensivisht me dialektet arbëreshe» («In circostanze normali avrei dedicato tutta la mia vita alla letteratura, ma a causa del mio esilio avevo bisogno di una professione, così ho scelto la linguistica albanese per non separarmi dalla poesia. Quindi, abbinare lo studio della lingua alla letteratura creativa è stata la mia salvezza anche come individuo. Nutrendo questo proposito, davvero, mi sono occupato di tutte le parti della grammatica albanese perché, pensando in maniera strutturale, tutte queste parti considerano la nostra lingua nella sua interezza. Di ciò è una sintesi *Albanian Grammar*. Negli ultimi anni mi sono occupato intensamente dei dialetti arbëreshë»): M. CAMAJ, "Individualiteti", 128.

nata in pubblicazioni che, oltre al loro indubbio valore specialistico, attestano l'ampiezza degli interessi culturali che avrebbero influito, in modo diretto o indiretto, sulla produzione letteraria successiva. Alcune composizioni apparse su *Shêjzat* tra il 1964 e il 1968 confermano la progressiva attenzione verso la prosa: un orientamento che, pur inscrivendosi nella continuità dell'esperimento inaugurato con *Djella*, non comportò un abbandono definitivo della poesia. Camaj, infatti, non rinunciò mai alla sua vocazione primigenia di poeta: benché la prosa esercitasse su di lui un fascino crescente, il verso e la lirica rimasero cardini inamovibili della sua attività artistica⁵³.

⁵³ In una lettera a Idriz Lamaj Camaj rievocò in questi termini quel cruciale momento di contaminazione di generi: «Ndjekja e rrymës së zhvillimit të mbrendshëm nga lirika kam kalue në prozë, por jo tue i hanë lamtumirë lirikës, si ngjan shpesh: i kam lavrue të dy gjinitë njëkohësisht: *Djella* shënon këtë kthesë që ashtë shkruar në prozë e poezi [...] sintezës mes poezisë e prozës i jam avytë në veprën *Dranja*» («Seguendo la vitalità dello sviluppo interiore, sono passato dalla lirica alla prosa, ma senza dire addio alla lirica, come spesso accade: ho elogiato entrambi i generi simultaneamente: *Djella* segna questa svolta scritta in prosa e in poesia [...] Ho raggiunto la sintesi tra poesia e prosa nell'opera *Dranja*»): M. CAMAJ, *Lettera a Idriz Lamaj del 22.8.1989*, 121. A conferma di quanto asseriva Camaj, è il caso di ricordare che nel ventennio successivo al 1958 videro la luce diverse opere poetiche (il poemetto in versi *Legjenda* (1964), la raccolta *Njeriu më vete e me tjerë* (1978) e diverse liriche sparse pubblicate nella rivista *Shêjzat*), mentre ben più nutrito è il numero di testi in prosa che, anch'essi apparsi nella medesima rivista fondata da Koliqi, tratteranno il percorso, quasi fossero prove condotte in laboratorio, che culminerà nella stesura del romanzo *Rrathë* (1978). Relativamente ai testi in versi, va precisato che cogliendo l'occasione della pubblicazione del volume *Poezi (1953-1967)* (1981), nel quale si raccoglievano, con opportuni miglioramenti stilistici e artistici e adeguamenti linguistici, le opere apparse negli anni "romani" (*Lirika mes dy moteve*, *Legjenda*, le liriche tolte dal romanzo *Djella* e i versi sparsi, quasi tutti inediti), Camaj precisò di aver mantenuto l'assetto ortografico delle prime edizioni, rispettando in particolare l'uso degli accenti grave e acuto per indicare, rispettivamente la vocale breve e quella lunga, e l'uso dello schwa finale nelle parole femminili per segnalarne la lunghezza media. La puntualizzazione aveva valore retroattivo giacché si ribadiva che le «tri gjetësitë e shqipes kishin dhe kanë për autorin edhe funksion metrik, posaçë në mbarimin e vargut ose ndër cezura mbrendë në varg» («le tre lunghezze dell'albanese avevano e hanno per l'autore funzione metrica, soprattutto quando alla fine del verso o tra le cesure all'interno del verso»): M. CAMAJ, *Poezi (1953-1967)*, bandella della sovracoperta. In altri termini Camaj rivendicava, anche se a distanza di tempo, il grande lavoro di bulinatura che gli permise di occuparsi sin nel dettaglio di quegli aspetti linguistici dai quali, a suo

La scelta fu certamente dettata da esigenze creative personali; nondimeno, non si può escludere l'influenza del contesto letterario albanese, allora dominato dalla prassi del realismo socialista, che Camaj analizzò con sobrietà e acume. Le sue riflessioni estetiche sulla produzione letteraria della Repubblica Popolare d'Albania, oggi preziose per la loro lungimiranza⁵⁴, risultano eloquentissime per comprendere le ragioni che orientarono la sua conversione artistica in quegli anni. Si trattava di una polemica misurata nei toni ma ferma nella sostanza: un dissenso che, *mutatis mutandis*, coincideva con quello espresso dalla neoavanguardia italiana nei confronti del neorealismo. Le critiche di Camaj investivano il dogmatismo ideologico, la scarsa aderenza alla realtà albanese, le limitazioni imposte alla libertà espressiva e la sua solidarietà verso gli scrittori costretti

të ngushtohen mbrenda normave zyrtare të *realizmit socialist*. Pra shkrimatri, sado i madh të jetë, me këto pafte të gjana të tamtha të krës, detyrohet të shikojë vetëm në një drejtim dhe nuk e ka të lehtë të gjejë trajta e mënyra të përshtatëshme që të shprehet artistikisht. E me të vërtetë, dukunija që bjen së parit në sy është se të gjithë këta shkrimtarë [...] shprehen matematikisht, tue iu shmangë me kusht çdo lakimi ideje, tue endë fund e krye fjalina e përbudha stilistikisht të një ngjyre e toni, pa nyansa ase reflekse ndjesish. Më duket se këto

modo di vedere, dipendeva il delicato e complesso rapporto tra rigore metrico ed equilibrio ritmico, tra purezza del suono e armonia melodica, il tutto insomma per raggiungere l'auspicata perfezione estetica.

⁵⁴ Nel breve saggio "Rreth prozës së sotshme në Shqipëri (La prosa odierna in Albania)", in *Shënjzat* n. 9-10(1960), 291-299, Camaj recensì due opere in prosa della nuova stagione letteraria post-bellica, precisamente *Udhë e Velanit* (1955) di Kin Dushi e *Kënetë* (1959) di Fatmir Gjata, rilevandovi dal punto di vista tecnico-estetico, soprattutto nello stile e nella lingua, aspetti caduchi che a suo modo di vedere non erano soltanto riconducibili alla tradizione del romanzo dei decenni precedenti, ma anche ai difetti connaturati alla pratica del realismo socialista. Quest'ultima non aveva che acuito quei difetti, rendendoli così evidenti da far dire a Camaj che «përsa i përket kësaj gjinije jemi në prapsim e jo në përparim» («per quanto riguarda questo genere stiamo regredendo e non progredendo»): *ivi*, 293.

mendime rrjedhin nga truni i auktorëve si ushtarë që dalin në diviza të njillojta në hap, një mbas një, prej kazerme⁵⁵.

Accanto al ritratto impeccabile dello scrittore asservito al potere e alla sua dottrina, Camaj formulò ben presto osservazioni altrettanto severe sul lato stilistico-estetico:

Mbledhja pra e elementave vertë artistikë në një mori shkrimesh dhe nga këto copa me shenue palë e palë e mbarë e mbarë vijat e zhvillimit nën prizmin e *dukunisë së re poetike*, që do të përfaqsojë në të ardhmen në një seli estetike vlerën e pashlyeshme, nuk është gjë e lehtë. Nga ana tjetër, nuk ka dyshim se shkrimtari i ri shqiptar mund të gjejë në botën e vet një-landë njerzore, ndër fusha, male e qyte të aq të pasun, sa që mund të gëdhendë vepra të pavdekëshme artistike. Një gjë e tillë mund të mbrihet në kushte më të lira dhe nga shkrimtarë që kishin me u nisë nga rranjët e botës së vet, pa mohue vetvehten dhe përvojën që duhet nxjerrë nga e kaluëmja... Për prozatorët e mbasluftës është karakteristik stili zhurnalistik: shumë ndërta në të vërtetë janë bërë gazetarë; shpesh herë stili dhe gjuha gazetare është i njëjtë dhe në shkrimet me qëllim artistik. Nga ky fakt rrjedh dhe mënyra e të shprehurit patetik dhe vorfnija gjuhësore: për këtë gjë të fundit është dhe faji i normalizimit të ngutëshëm të gjuhës së shkrimit⁵⁶.

⁵⁵ «essere confinati entro le norme ufficiali del *realismo socialista*. Quindi lo scrittore, per quanto talentuoso egli sia, con questi grandi paraocchi nella sua testa, è costretto a guardare solo in una direzione e non trova facile trovare forme e modi appropriati per esprimersi artisticamente. E in effetti, il fenomeno che colpisce immediatamente è che tutti questi [...] si esprimono matematicamente, evitando obbligatoriamente qualsiasi flessione declinazione di idee, intrecciando frasi e locuzioni stilisticamente di un solo colore e tono, senza sfumature o riflessi di emozioni. Mi sembra che questi pensieri fluiscano dalla mente degli autori come soldati che escono dalle caserme, uno dopo l'altro, indossando uniformi identiche»: M. CAMAJ, «Nëpër fletët e Nëndorit, revistë letrare e artistike, shoqërore politike n. 8 Tiranë 1957», in *Shëjzat* n. 3-4(1958), 102.

⁵⁶ «La raccolta, pertanto, di elementi autenticamente artistici da una moltitudine di scritti e da questi frammenti tracciare, uno accanto all'altro, le linee di sviluppo sotto il prisma del *nuovo processo poetico*, che avrebbe dovuto rappresentare in un futuro ambito estetico il valore indelebile, non è una cosa facile. D'altra parte, non c'è dubbio che il giovane scrittore albanese possa trovare materiale umano nel suo mondo, tra campi, montagne e città così ricchi da poter essere scolpiti in ope-

Non risparmiò critiche a uno stile “patetico” e a una lingua “povera”, ritenuti inadatti a rappresentare – in “opere d’arte immortali” – la ricchezza del patrimonio umano e culturale dell’Albania, il cui potenziale rimaneva comunque integro e disponibile agli autori⁵⁷. A eccezione di pochi esempi di autentica modernità – fra cui spicca quello di Ismail Kadare⁵⁸ – Camaj scorgeva un degrado crescente nella qualità della prosa, che tendeva a riprodurre il linguaggio sterile del giornalismo, frutto della forzosa normalizzazione della lingua scritta. Tale processo lasciava intravedere, già alla fine degli anni Sessanta, le future scelte della politica linguistica di Tirana.

Il tema della lingua letteraria occupava il centro del dibattito albanologico e coinvolgeva anche la diaspora, che partecipava alla discussione da posizioni opposte a quelle ufficiali. Camaj si oppose alla politica linguistica della madrepatria; tuttavia, a differenza di coloro che difendevano in modo altrettanto dogmatico la supremazia del ghego sul tosko adottato dal regime, egli propendeva per una soluzione più avanzata – e, si potrebbe dire, più democratica. Dal suo punto

re d’arte immortali. Una cosa del genere si può realizzare in condizioni più libere anche da scrittori che dovrebbero partire dalle radici del proprio mondo, senza rinnegare se stessi e l’esperienza da trarre dal passato... Ma nei prosatori del dopoguerra è caratteristico lo stile giornalistico: molti di loro in realtà erano giornalisti; spesso lo stile e il linguaggio giornalistico sono gli stessi negli scritti che nutrono scopi artistici. Da ciò derivano anche il modo patetico di esprimersi e la povertà linguistica: di quest’ultima è responsabile anche la frettolosa normalizzazione della lingua scritta»: M. CAMAJ, “Mendime rreth zhvillimit të letërsisë së mbasluftës në Shqipëri”, in *Shëjzat* n. 9-12(1966), 513.

⁵⁷ «Në vjetët ‘60 shënojnë një kthesë sidomos në prozën e letrarëve të Tiranës. Qe edhe për mue më randësi, si autor shqiptar, ky ballafaqim apo lexim sistematik i *Nëntorit* dhe *Dritës* si dhe prodhimit tjetër, nga u binda se letërsia shqiptare ishte nisë shtigjesh që nuk ishin ato të zhvillimit të natyrshëm të letërsisë tradicionale» («Gli anni ‘60 segnarono una svolta, soprattutto nella prosa degli scrittori di Tirana. Per me, in quanto autore albanese, era importante confrontarmi o leggere sistematicamente *Nëntori* e *Drita*, così come altre pubblicazioni, perché ero convinto che la letteratura albanese stesse intraprendendo strade che non erano quelle dello sviluppo naturale della letteratura tradizionale»): M. CAMAJ, “Individualiteti”, 125.

⁵⁸ Cfr. M. CAMAJ, “Nji shikim poezis të vjetit 1957 në Shqipëri”, in *Shëjzat*, n. 7-8(1958), 230-231.

di vista, tutte le varietà storicamente attestate della lingua albanese meritavano pari dignità nella costruzione di una futura “lingua letteraria”: non solo ghego e tosko, ma anche arbëresh e arvanita. Ignorarle avrebbe rappresentato un grave *vulnus*, capace di indebolire la forza espressiva dell'albanese, bisognoso di apporti lessicali, grammaticali, sintattici e di quella ricca fraseologia popolare conservata nelle comunità periferiche.

Sul piano scientifico, Camaj espose questi principi prima in *Albanische Wortbildung*⁵⁹ e poi li sistematizzò nell'*Albanian Grammar*, opera che si proponeva di presentare «un quadro completo della lingua [albanese] nelle sue tre varianti più importanti: ghego, tosko e arbëresh»⁶⁰, offrendo «una visione d'insieme della struttura fondamentale della lingua (qui definita anche albanese comune)»⁶¹ e suggerendo un'alternativa alla «formazione della lingua letteraria standardizzata» del 1972⁶². Tanto le ricerche dialettologiche condotte sul campo quanto le analisi filologiche dei testi antichi miravano a «risalire a una forma di albanese antico le cui caratteristiche dialettali non mostrassero ancora la forte differenziazione in 'Ghego' e 'Tosko'»⁶³; in questa prospettiva, le varietà arbëreshe trovavano un posto pienamente legittimo.

⁵⁹ M. CAMAJ, *Albanische Wortbildung. Die Bildungsweise der alteren Nomina*, Albanische Forschungen 6, Harrassowitz, Wiesbaden 1966.

⁶⁰ «The aim of this Albania Grammar is to present a complete picture of the language in its three most important variants: Geg, Tosk and Arbëresh»: M. CAMAJ, *Albanian grammar: with exercises, chrestomathy and glossaries*, Collab. on and transl. by Leonard Fox, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, VII.

⁶¹ «an insight into the basic structure of the language (here also termed Common Albanian) may be obtained»: *ibidem*.

⁶² «Jam për afrimin konvergjent dhe shkrimjen e të dy varianteve, jo në mënyrë revolucionare, por dalngadalë, tue pasë gjithnjë për bazë gjuhën ose systemin gjuhësor të shqipes së përgjithshme» («Sono a favore di un ravvicinamento convergente e dello scioglimento di entrambe le varianti, non in modo sconvolgente, ma graduale, prendendo sempre come base la lingua o il sistema linguistico dell'albanese in generale»): M. CAMAJ, “Lettera ad Arshi Pipa del 18.9.85”, in I. BUZI (përgatitur nga), *Letërkëmbimi Camaj-Pipa*, 373.

⁶³ «einer altaabanischen Sprachform, deren dialektale Charakteristika noch nicht die starke Ausdifferenzierung in „Gegish“ und „Toskisch“ aufwiesen»: W. BREU-H.-J. SASSE, “Das sprachwissenschaftliche Werk Martin Camajs”, in *Albanica*, 24.

Camaj fece un uso sapiente dei risultati di questa ricerca nella propria opera letteraria, nella quale la “commistione” linguistica ha talvolta sollevato problemi interpretativi persino tra i lettori più competenti⁶⁴. Tenendo conto di tale uso creativo, non è eccessivo definire la sua proposta la risposta più intelligente offerta alla lingua letteraria monodialeale sancita nel 1972: una proposta che delineava, soprattutto in campo artistico, una lingua rappresentativa dell'albanese comune, quella *Natursprache* che accoglieva pariteticamente i principali dialetti e la loro impareggiabile ricchezza⁶⁵.

Il lavoro di rifinitura della lingua poetica non fu meno impegnativo: occorreva ridurre al minimo i vincoli sintattici responsabi-

⁶⁴ Camaj era perfettamente consapevole della difficoltà che avvertivano i lettori con limitate competenze enciclopediche nella ricezione della sua opera: «Lexuesit e këtyne teksteve do të jenë njerëz të stërholluem sepse dhe landa e tyne paraqitet në një gjuhë (në shumë gjuhë!) në trajta fort intelektuale, sidomos e poezive të mavonshme. As ti, as unë “non siamo popolari”: Një malsuer (mund të thom dhe emnin) që ka lexue disa sende të mia në një burg francez më tha para do kohe se qenkam fort i vështirë. “Por, ani çka – tha – edhe kësish duhen!”» («I lettori di questi testi dovranno persone sofisticate, perché la materiale si presenta in una lingua (in più lingue!) con forme altamente intellettuali, soprattutto nelle poesie più tarde. Né tu né io siamo “siamo popolari”: un montanaro (potrei anche dirti il nome) che ha letto alcune mie cose in una prigione francese, mi ha detto qualche tempo fa che sono molto difficile. “Ma, in ogni caso,” disse, “sono necessarie anche queste!”»): M. CAMAJ, “Lettera ad Arshi Pipa del Pipa del 6.9.87”, in I. BUZI (përgatitur nga), *Letërkëmbimi Camaj-Pipa*, 430-431.

⁶⁵ «Qëndrimi im në lidhje me standardizimin e gjuhës shprehet ma tepër në praktikë: a) në mësim të shqipes këtu në universitet marr parasysh të dy variantet, në mënyrë që të huejt të kuptojnë folklorin në gegnisht e tosknisht (*Natursprache*) dhe të munden me lexue pa vështirësi shtypin e Tiranës; b) në veprat letrare jam përpjekë të ndjek zhvillimin dhe prirjet konvergjente mes dy varianteve të shkrueme. Nuk kam shkue kurrë aq larg në kompromise sa të cenoj natyrën, posaçë të sintaksit, të gegnishtes» («La mia posizione riguardo alla standardizzazione della lingua si esprime maggiormente nella pratica: a) nell'insegnamento dell'albanese, qui all'università, prendo in considerazione entrambe le varianti, in modo che gli stranieri possano comprendere il folklore in ghego e in tosko (*Natursprache*) e possano leggere senza difficoltà la stampa di Tirana; b) nelle opere letterarie ho cercato di seguire lo sviluppo e le tendenze convergenti tra le due varianti scritte. Non sono mai sceso a compromessi al punto da violare la natura, in particolare la sintassi, del ghego»): M. CAMAJ, “Lettera ad Arshi Pipa del 3.4.82”, in I. BUZI (përgatitur nga), *Letërkëmbimi Camaj-Pipa*, 314.

li di cacofonie⁶⁶, rendere più fluida la frase – soprattutto nel verso – e intervenire sulle sequenze prosodiche per elevarne il ritmo e la musicalità, dal lessico alla struttura frastica. Per attuare una simile riforma linguistica, il Camaj poeta doveva attingere alle risorse fornite dal Camaj linguista e filologo: un vero e proprio *Doppelgänger* che affiora in numerose liriche autobiografiche e diventa tema centrale nelle due raccolte maggiori della maturità, *Njeriu më vete e me tjerë* e *Palimpsest*. Più tardi, in una lettera ad Arshi Pipa, Camaj rievocò questo faticoso percorso nei termini seguenti:

Po ndalem te gjuha. Prej 1967 e këndej kam punue me përkushtim të posaçëm në trajtimin e një gjuhe pothueja lirike, tue u mbështetë në traditën gjuhësore gojore ndër autorë të vjetër e të rij. Kam ndeshë në vështirësi që më kanë kushtue mundim e kohë: me dalë prej shabloneve gjuhësore stereotipike (kryekreje sintaktike, largimi prej prolisitetit, etj. që e kanë “*Natursprachen*”) pa ia ndërrue koloritin gegnishtes, thanë saktas! Pa u kujtue hyna në terminologji shablonesh me “*Natursprache*”; atë çka due me thanë se gjuhët populllore, jo fort të përpunueme letrarisht nga se janë kolokuale, të zhvillueme me të folun dhe jo në letër, si shqipja, nuk janë të përshtatuna – ashtu si janë – për poezi refleksë. Edhe nëse nuk ia kam dalë qëllimit të formoj një gjuhë pak a shumë origjinale për lirikë moderne, kësaj pune hyzmetin ia kam ha. Intencioni nuk ashtë me randësi, as në pikëpamje të gjuhës, as në pikëpamje të besojmës jetësore, si ashtë, p.sh., pozita e vetjes në shoqni, shkelja brutale e personalitetit të njeriut si në botën socialiste, si në atë të kapitalit nëse atyne u mungon vlera artistike⁶⁷.

⁶⁶ «Questa forma grammaticale collegata a una ricca fraseologia albanese che non può essere utilizzata senza di essa, elimina certamente la cacofonia nel verso che ci segue e ci perseguita con le nostre *të-të-të* del congiuntivo»: cfr. M. CAMAJ, “Lettera ad Anton N. Berisha del 27. 6. 85” in A. N. BERISHA, *Martin Camaj*, 86.

⁶⁷ «Mi soffermo sulla lingua. A partire dal 1967 ho curato con particolare dedizione il trattamento di una lingua quasi lirica, basandomi sulla tradizione linguistica orale di autori antichi e moderni. Ho incontrato difficoltà che mi sono costate fatica e tempo: fuoriuscire dagli schemi linguistici stereotipati (soprattutto sintattici, evitare la prolissità, ecc. che hanno le “*Natursprachen*”) senza cambiare il colorito della lingua, hanno detto esattamente! Senza rendermene conto sono entrato nella terminologia dei modelli della “*Natursprache*”; ciò che voglio dire è che le lingue popolari, poco elaborate letterariamente perché colloquiali, sviluppate attraverso il

In una lettera a Pipa del 31 luglio 1987, egli ricostruì a posteriori la terza e ultima fase della propria evoluzione artistica, offrendo linee guida preziose per una lettura “autoriale” delle opere dell’ultimo ventennio, in particolare dei quattro romanzi – *Rrathë* (1978), *Dranja* (1981), *Shkundullima* (1981) e *Karpa* (1987) —, dei drammi *Loja e mbasdrekës* (1981) e *Kandili argjandit* (postumo⁶⁸), e delle raccolte poetiche *Njeriu më vete e me tjerë* (1978)⁶⁹, *Poezi (1953–1967)* (1981)⁷⁰, *Buelli* (1982)⁷¹ e *Nema* (1986), cui si aggiunge la già citata *Palimpsest* (1991).

parlato e non attraverso la scrittura, come l’albanese, non sono adatte – così come sono – per la poesia riflessa. Anche se non ho raggiunto il mio obiettivo di creare un linguaggio più o meno originale per i testi moderni, questo lavoro mi è piaciuto. Non è importante l’intenzione, né in termini di linguaggio, né in termini di convinzioni di vita, come lo è, ad esempio, la posizione dell’individuo nella società, la brutale violazione della personalità umana sia nel mondo socialista, sia in quello del capitale, se private del valore artistico»: M. CAMAJ, “Lettera ad Arshi Pipa del 3.4.82”, in I. BUZI (përgatitur nga), *Letërkëmbimi Camaj-Pipa*, 314.

⁶⁸ Cfr. M. CAMAJ, *Kandili argjandit*. Dramë, përgatitur për shtyp nga F. ALTIMARI dhe A. N. BERISHA, Radhonjtë e Zjarrit 17, Cosenza 1993.

⁶⁹ Osserverà in seguito Camaj: «Guardando indietro, questa fase è stata per me cruciale, l’inizio di una riflessione mai tentata prima. A questo metodo o contenuto si aggiunge un nuovo atteggiamento nei confronti della lingua. Ho sempre trovato piacere nell’elaborazione della lingua, anche se si tratta di una pietra dura che, quando viene lavorata, assume forme impressionanti; a volte mi sono persino lasciato andare a un formalismo eccessivo, cosa che fondamentalmente considererei un difetto». M. CAMAJ, “Individualiteti”, 123.

⁷⁰ Il volume raccoglieva, con opportuni miglioramenti stilistici e artistici e adeguamenti linguistici, le opere apparse negli anni precedenti (*Lirika mes dy moteve* e *Legjenda*), alle quali si aggiungevano le liriche tolte dal romanzo *Djella* e i versi sparsi (“vargje të shpërndame”). Camaj colse l’occasione di precisare che aveva mantenuto l’assetto ortografico delle prime edizioni, rispettando in particolare l’uso degli accenti grave e acuto per indicare, rispettivamente la vocale breve e quella lunga, e l’uso dello schevà finale nelle parole femminili per segnalarne la lunghezza media. La puntualizzazione aveva valore retroattivo giacché si ribadiva che le «tri gjatësitë e shqipes kishin dhe kanë për autorin edhe funksion metrik, posaçë në mbarimin e vargut ose ndër cezura mbrendë në varg»: M. CAMAJ, *Poezi (1953–1967)*, bandella della sovracoperta.

⁷¹ Cfr. M. CAMAJ, *Selected poetry*, translated from the Albanian by Leonard Fox, New York University studies in Near Eastern civilization 14, New York University Press, New York-London 1990.

I due elementi – lingua e intenzione – che Camaj indicava come cardini per un'ermeneutica corretta, dal suo punto di vista non avevano lo stesso peso: la lingua costituiva il principio predominante, mentre l'“intenzione”, concepita come variante dell'ideologismo dominante nella letteratura albanese del tempo, non poteva rappresentare un criterio valido di giudizio artistico. Ed effettivamente, una lettura anche sintetica delle sue principali opere in prosa rivela il carattere non convenzionale – direi sperimentale – che esse assumono, tanto in relazione alla visione autoriale del mondo quanto alla sua evoluzione artistica individuale.

