



l'Erasmio

TRIMESTRALE DELLA CIVILTÀ EUROPEA

[LO SPLENDORE DEI GESUITI]



l'Erasmus

l'Erasmus
TRIMESTRALE DELLA CIVILTÀ EUROPEA

*Consiglio di amministrazione della
Fondazione Biblioteca di via Senato*
Marcello Dell'Utri (presidente),
Giuliano Adreani,
Carlo Carena, Fedele Confalonieri,
Maurizio Costa, Ennio Doris,
Paolo Andrea Mettel, Fabio Pierotti
Cei, Fulvio Pravadelli,
Carlo Tognoli

Segretario generale
Angelo de Tomasi

Collegio dei Revisori dei conti
Achille Frattini (presidente),
Gianfranco Polerani,
Francesco Antonio Giampaolo

Direttore della Fondazione
Claudio Ferri

Conservatore della Biblioteca
Matteo Noja

Comitato di direzione
Carlo Carena (direttore),
Guido Canziani, Tullio Gregory,
Salvatore Silvano Nigro,
Sergio Pautasso, Sergio Perosa,
Maurizio Vitale, Maurizio Vitta

Direttore responsabile
Elena Cardani

Segretaria di redazione
Lucia Bagatta

Progetto grafico
FG Confalonieri

Impaginazione
Elena Buffa

Ufficio stampa
Donatella Oggioni

Referenze fotografiche
Christian Baur, Basilea;
Foundation Paul Sacher, Basilea;
Angelo Saini, Milano

L'editore si dichiara disponibile
a regolare eventuali diritti per
immagini o testi di cui non sia stato
possibile reperire la fonte

Gli indici saranno forniti
al termine dell'annata

Stampa
Mondadori Printing, Martellago (VE)

Fotolito
Galli Thierry, Milano

Distribuzione nazionale
Arnoldo Mondadori Editore

Pubblicità
Fondazione B.v.S.

Un fascicolo € 19,50;
arretrati € 27,75;
abbonamento annuo
(quattro fascicoli) € 52,00;
estero € 62,00

ISBN 88-87945-82-9

Spedizione in A. P. 70% CMP
Verona Reg. Trib. di Milano n. 621
del 22/09/2000

Direzione e redazione
via Senato, 12 - 20121 Milano
Tel. 02 77711471- 77711416
Fax 02 76394757
Email: lerasmo@katamail.com

© 2006 - Biblioteca di via Senato
Edizioni

LO SPLENDORE DEI GESUITI	Giuseppe De Rosa, S.J.	AD MAIOREM DEI GLORIAM	4
	Philippe Sellier	LE FER ROUGE DE PASCAL	11
	Pascale Thouvenin	RENÉ RAPIN 'SAVANT DU MONDE'	20
	Ralph Dekoninck	LES JÉSUITES, ICONOPHILES	28
	Ronnie Po-chia Hsia	MISSIONARIES IN THE CELESTIAL EMPIRE	42
	Lorenzo Bianchi	SINE IRA ET STUDIO	51
	Stefania Elena Carnemolla	LA PASSAROLA DEL GESUITA	58
	Alberto Melloni	UNA SONDA DELLA RICCHEZZA DEL CRISTIANESIMO	70
	Sergio Pautasso	L'OBBEDISCO' DEL GESUITA PROIBITO	75
PROTAGONISTI	Giuseppe Fornari	GLOBALIZZAZIONE E/O CRISTIANESIMO?	79
	Alberto Beretta Anguissola	LA FORZA DIROMPENTE DELL'OPERA DI GIRARD	89
	Sergio Perosa	IL LEVRIERO DI TIEPOLO	96
BIBLIOFILIA	Giancarlo Petrella	DAL FRONTESPIZIO AL REFUSO	108
	Edoardo Barbieri	IL LIBRO COME AVVENTURA IMPRENDITORIALE	112
L'OSSERVATORIO	Marta Morazzoni	ROMANZO E FILM 'A SANGUE FREDDO'	120
	Maurizio Vitta	PSICANALISI DELL'ARCHITETTURA	123
	Paolo Bosisio	PAROLE NUDE AL TEATRO DI VERDURA	126
	Carmelo Di Gennaro	I SUONI E IL MONDO DI EDGARD VARÈSE	129
	Marco Carminati	ANNIBALE 'PITTORE UNIVERSALE'	132
TRADUZIONI PER IL TERZO MILLENNIO	Edoardo Zuccato	JONATHAN SWIFT, 'I SOGN'	135
GENIUS LOCI	Erasmus da Rotterdam	LA SAPIENZA DEGLI INNOCENTI	138
	I collaboratori		141

AD MAIOREM DEI GLORIAM

Fulgori, martiri e cadute della Compagnia

DI GIUSEPPE DE ROSA, S.J.

CHI legge un articolo o un libro che riguarda i Gesuiti, lo fa quasi sempre con una certa prevenzione, perché o è favorevole, avendo qualche amico o conoscente gesuita o qualche domestichezza con essi, o è ad essi contrario, per averne sentito parlare male o per quanto ha imparato negli anni di scuola. Del resto è assai diffusa l'opinione che i Gesuiti sono persone colte e intelligenti, ma anche scaltre, doppie e, soprattutto, ipocrite, tanto che 'gesuita' è sinonimo di 'ipocrita'. Chi legge qui, dovrebbe mettere da parte ogni prevenzione e scorrere le pagine che seguono con spirito aperto e sereno, perché cercheremo di dire con obiettività le cose – belle o meno belle – dei Gesuiti di ieri e di oggi.

Anzitutto, chi sono? Sono 'religiosi', cioè persone consacrate con voti all'amore e al servizio di Dio, della Chiesa e degli uomini. Ma oltre ai tre voti di povertà, di castità e di obbedienza, comuni a tutte le persone consacrate a Dio, uomini e donne, i Gesuiti professi fanno, come vedremo, un quarto voto di speciale obbedienza al Papa, il quale in forza di tale voto può inviarli in ogni parte del mondo e affidare loro qualsiasi 'missione' o compito che egli ritenga necessari o utili per il bene della Chiesa. In quanto religiosi, i Gesuiti, poi, fanno parte di un ordine religioso, che si chiama la 'Compagnia di Gesù'.

È importante però notare che il termine 'Compagnia' non ha un significato militare che farebbe dei Gesuiti i «granatieri della Santa Sede» (J.-B. d'Alembert), o i «giannizzeri» e i «pretoriani

Sant'Ignazio
di Loyola, in Pedro
de Ribadeneyra,
*Vita del P. Ignatio
Loyola fondatore della
religione della
compagnia di Gesù*
[...] nuovamente
tradotta dalla [lingua]
spagnuola nell'italiana
da Giovanni Giolito
de' Ferrari, Venezia,
Gioliti, 1586: c. a22v.
Milano, Biblioteca di
via Senato



del Papa» (A. Castel); significa semplicemente un gruppo di persone che vivono e lavorano insieme come ‘compagni’ (*socii*, donde il nome ufficiale *Societas Jesu*). In realtà, in questa formula il termine significativo è *Jesu* (‘di Gesù’): esso vuol dire che i Gesuiti fanno di Gesù il centro e lo scopo della loro vita e di ogni loro attività; vogliono essere ‘compagni di Gesù’, sforzandosi di seguirlo e di imitarlo nella sua vita e nella sua morte; vogliono lavorare con lui nella vita apostolica ed essere a servizio della sua Chiesa con la maggiore dedizione possibile, a costo di ogni sacrificio e senza alcun interesse.

Questo è il nucleo essenziale della loro spiritualità, che essi attingono dagli *Esercizi spirituali* di sant’Ignazio di Loyola (li praticano per un mese intero al principio e alla fine della lunga formazione spirituale e culturale) e dalle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, anch’esse scritte da sant’Ignazio, per tale motivo il suo fon-

Cornelis Galle
(1576-circa 1650),
*I Quattro Voti dei
Gesuiti: La Poverà
basta a se stessa*,
in Philip Fruytiers
(1610-1666), *Imago
primi sæculi Societatis
Iesu*, Antverpiae,
ex officina Plantiniana,
1640. Milano, Biblioteca
di via Senato



datore. Ed è anche la spiegazione ultima di quanto – poco o molto che sia – c'è di grande e di eroico nella loro storia.

Certamente, in questa storia travagliata e talvolta drammatica non tutto è grande ed eroico. Ci sono in essa deficienze, errori, miserie e infedeltà al Vangelo, come in ogni gruppo umano, segnato dai peccati di orgoglio, di ambizione e di ricerca di interessi mondani. Tuttavia, quello che stupisce chi ripercorre anche frettolosamente la storia della Compagnia di Gesù, è che vi è fiorita in maniera eccezionale la santità cristiana: sono infatti cinquanta i gesuiti che la Chiesa ha proclamato santi, e centoquarantasei quelli proclamati beati; a loro va aggiunta una moltitudine immensa di gesuiti che in ogni parte del mondo, ieri e oggi, hanno sofferto il martirio o sono vissuti santamente secondo il Vangelo.

LA COMPAGNIA DI GESÙ: QUATTRO SECOLI DI STORIA

La Compagnia di Gesù conta oggi quattrocentosessantasette anni. È nata nel 1539, quando un gruppo di 'maestri in Arti', che

Castitas minimè sterilis.

Cornelis Galle
(1576-circa 1650),
*La Castità non è affatto
sterile*



avevano conseguito il baccellierato in filosofia e in teologia alla Sorbona di Parigi, si riunirono a Roma, dove erano venuti per mettersi al servizio del Papa, e decisero di costituire un ordine religioso con i seguenti caratteri particolari: si sarebbe chiamato Compagnia di Gesù; il superiore generale sarebbe eletto a vita; i suoi membri non sarebbero obbligati alla recita corale dell'Ufficio divino né a pubbliche penitenze; i suoi membri professi si sarebbero legati al Papa con un particolare voto di ubbidienza, che avrebbe dovuto essere «il principio e il fondamento» della Compagnia. Ignazio fu incaricato di redigere uno schema del nuovo ordine religioso, da presentare al Papa per l'approvazione canonica. Così avvenne: lo schema, in cinque paragrafi, non solo fu approvato da Paolo III, ma fu inserito nella bolla di approvazione *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 settembre 1540.

La Compagnia di Gesù nasceva senza proporsi un fine particolare, come l'educazione dei fanciulli o la cura del malati: i Gesuiti, dopo una lunga e rigorosa preparazione, avrebbero fatto ciò che,

Obedientia velox.



in un dato momento storico, avrebbe dato a Dio una gloria sempre più grande (è il senso della formula *Ad maiorem Dei gloriam*) e sarebbe stato di maggior 'aiuto' spirituale alle persone, secondo le intenzioni del Papa. Ma avrebbero realizzato questo fine 'apostolico' della Compagnia con uno stile particolare: avrebbero lavorato in assoluta gratuità, senza ricevere compensi; avrebbero preferito lavorare dove maggiore sarebbe stato il bisogno; dove altri non lavorano; dove il lavoro apostolico sarebbe stato più duro, più difficile e più pericoloso; dove vi sarebbe stata speranza di maggiori frutti spirituali; dove ci fossero persone e categorie di persone destinate ad avere molto influsso sugli altri, perché – è questa la grande massima di sant'Ignazio di Loyola, che spiega lo 'stile' dei Gesuiti in tutta la loro storia – «il bene quanto più è universale, tanto più è divino».

Come la Compagnia di Gesù ha realizzato questo suo programma durante i suoi quattro secoli e mezzo di vita? Fin dal suo nascere essa si è trovata di fronte quattro urgenti necessità della Chiesa. La scoperta di nuovi popoli in Asia e in America esigeva l'invio di missionari che annunciassero ad essi il Vangelo; in Europa, a

Quartum Societatis votum, obedientia
Summo Pontifici.



Cornelis Galle
(1576-circa 1650),
Il Quarto Voto:
Obbedienza al Sommo
Pontefice

causa della Riforma protestante, la Chiesa cattolica rischiava di perdere i poli cristiani del Nord; nei Paesi latini, da un lato, c'erano corruzione e rilassamento nel clero e grande ignoranza nel popolo; dall'altro, l'Umanesimo e il Rinascimento avevano creato un clima culturale che, in parte, era d'ispirazione pagana, non favorevole alla fede. Perciò, quattro erano i compiti più urgenti che la Compagnia di Gesù si sentiva chiamata ad affrontare.

Il primo era l'invio di missionari in Asia e in America latina. Aprì la strada alla vocazione missionaria della Compagnia un uomo di statura eccezionale, Francesco Saverio (1506-1552), che dopo aver evangelizzato le coste dell'India, portò il Vangelo nella Malesia, nell'Indonesia e nel Giappone, e morì a Sancian, un'isoletta di fronte a Canton, nel tentativo di annunziare il Vangelo in Cina. Egli fu seguito da innumerevoli gesuiti, che in quattro secoli hanno evangelizzato tutti i Paesi dell'Asia, dell'America e dell'Africa, tra difficoltà innumerevoli e sofferenze indicibili, spesso culminate nel martirio; ma facendo della Compagnia l'ordine missionario più numeroso della Chiesa cattolica.

Il secondo compito fu la difesa del cattolicesimo nei Paesi nord-europei conquistati dalla Riforma protestante. Il gesuita che maggiormente si distinse in tale compito fu Pietro Canisio (1521-1597), mentre il dibattito teologico fu portato avanti a Lovanio e a Roma da Roberto Bellarmino (1542-1621). Nel campo della cultura popolare i Gesuiti diedero un forte impulso all'educazione dei giovani, creando in tutti i Paesi europei, ma anche fuori dall'Europa, un numero assai grande di scuole gratuite (*collegi*) e dando impulso alle 'missioni popolari' per migliorare la vita cristiana delle popolazioni, specialmente contadine.

I GESUITI NELLA STORIA RECENTE E OGGI

Durante tutta la loro storia i Gesuiti hanno suscitato gravi opposizioni: in campo teologico e filosofico con i Domenicani, ma soprattutto con i Giansenisti, che li accusarono di lassismo morale; in campo culturale con gli Illuministi; in campo politico con le corti borboniche che, minacciando uno scisma, costrinsero il papa Clemente XIV a sopprimere, il 21 luglio 1773, la Compagnia di Gesù. Così, i Gesuiti furono privati di tutte le loro case, e tutti i loro beni vennero confiscati; ma pure accettarono senza la minima opposizione la decisione pontificia, restando fedeli ai loro voti religiosi.

Dopo un quarantennio, il 7 agosto 1814, Pio VII ristabilì canonicamente la Compagnia di Gesù, che, sia pure a fatica e tra gravi difficoltà a causa dei nuovi regimi politici liberali e rivoluzionari, fortemente anticlericali, riprese le sue attività.

Oggi essi sono circa 19.500, in Italia circa 700, e portano avanti, pur fra le odierne angustie di tutti gli ordini religiosi, le opere intraprese, o ne creano di nuove, com'è necessario dati i nuovi bisogni religiosi, impegnandosi particolarmente nell'annuncio e nella difesa della fede cristiana, nella cultura cristianamente ispirata, nell'attività missionaria nei grandi Paesi dell'Asia, dove da sempre i Gesuiti hanno lavorato, e nel – difficile ma necessario – dialogo interreligioso.

Ecco, in breve, chi sono i Gesuiti, qual è il loro 'stile' e che cosa – assai poco, purtroppo – si propongono di fare.

LE FER ROUGE DE PASCAL

Triste page des casuistes

PAR PHILIPPE SELLIER

IL n'est rien tel que les Jésuites. J'ai bien vu des jacobins, des docteurs et de toutes sortes de gens ; mais une pareille visite manquait à mon instruction. Les autres ne font que les copier. Les choses valent toujours mieux dans leur source. J'en ai donc vu un des plus habiles.

Avec cette ouverture éclatante de la quatrième des *Lettres provinciales*, dont la rapidité annonce le *Candide* de Voltaire, Pascal inaugurerait en 1656 pour la Compagnie de Jésus – après l'esquisse de Pierre Pasquier dans son *Catéchisme des Jésuites* (1602) – une carrière de marionnette dans la littérature française et projetait une ombre durable sur l'image de la 'Société' qu'il avait prise pour cible.

On se tromperait pourtant en croyant que le jeune théologien de Port-Royal était par principe hostile aux Jésuites, malgré l'animosité ancienne des milieux gallicans à leur égard. Mais il était convaincu que ce grand Ordre vivait à son époque une période de décadence, voire de corruption. Il jette dans les *Pensées* : « L'Inquisition et la Société : les deux fléaux de la vérité. »

Pascal admirait saint Ignace et saint François-Xavier. Il louait les *Constitutions* (1570) de la Compagnie et leur rigueur évangélique. Dans la *Quatorzième provinciale*, c'est la célèbre méditation des *Exercices spirituels* (1548) sur les deux étendards – celui du Christ et celui du diable – qui est jetée à la figure de ses

indignes disciples : « Voyez donc maintenant, mes Pères, duquel de ces deux royaumes vous êtes : [...] à Jésus-Christ [ou] enfants du diable ». Il appréciait un jésuite aussi intérieur que le Père Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657), dont il avait lu *La Vie de M. de Renty* (1651), et qu'il oppose à son exact contemporain, prince des décadents, le jésuite espagnol Escobar. Il aurait donc sans difficulté reconnu l'évidente sainteté des martyrs jésuites des années 1640 au Québec, ou celle de tant d'autres religieux exemplaires.

Ce qu'il s'est attaché à dénoncer, ce sont les dérives de plus en plus graves de nombreux jésuites, infidèles à l'évangélisme et au thomisme de leurs fondateurs. Ainsi dans la *Treizième provinciale* :

Il n'y a rien de plus contraire aux ordres exprès de saint Ignace et de vos premiers Généraux que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions. Je vous en parlerai peut-être quelque jour, mes Pères, et on sera surpris de voir combien vous êtes déchus du premier esprit de votre Institut, et que vos propres Généraux ont prévu que le dérèglement de votre doctrine dans la morale pourrait être funeste non seulement à votre Société, mais encore à l'Église universelle.

Pascal avait commencé à transcrire les rappels à l'ordre de deux de ces Généraux : Aquaviva (1581-1615) et Vitelleschi (1615-1645). Ce dernier se lamentait déjà sur le relâchement de la Compagnie : « *Non e piu quella*, elle n'est plus la même », formule citée dans les *Pensées*.

Sur quels domaines ont porté les attaques pascaliennes, si l'on met à part la controverse scientifique de 1647 avec un premier jésuite, au nom qu'on n'inventerait pas, le Père Noël, qui croyait encore à la physique d'Aristote ? Essentiellement sur trois : la théologie de la grâce divine, la 'politique' de la Compagnie, et la morale.

En théologie de la grâce, l'Église catholique avait proclamé son plus grand génie religieux, saint Augustin, *Doctor gratiae*, le docteur par excellence dans le domaine de la grâce. Or en 1588 un jésuite espagnol, Molina, avait lancé une théologie toute nouvelle,



*Gravé par
L'ave. du Cabinet de M^r Guérrier de Bezacon Maître des Requêtes*

ŒUVRES

DE

BLAISE PASCAL.

*Cujus gloria neque profuit quisquam laudando, nec vituperando
quisquam nocuit, cum utrumque summis prædici fecerint
ingeniis. Tit. Liv. Ex Hieronym. Prol. Lib. II, in Oscan.*

TOME PREMIER.



A LA HAYE,
CHEZ DETUNE, LIBRAIRE.

M. DCC. LXXIX.

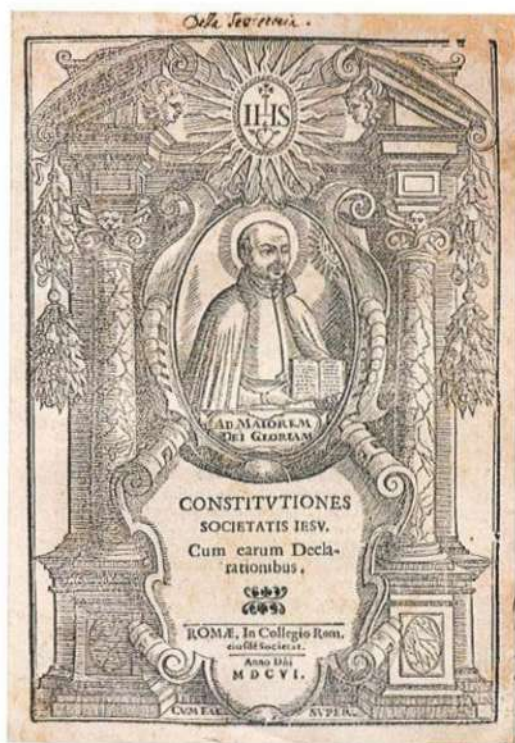
bientôt quasiment officielle parmi ses confrères, dans son *Accord du libre arbitre avec les dons de la grâce* : il y soutenait que Dieu accorde sa grâce à tous les hommes sans exception, que celle-ci consiste en une discrète proposition que la créature peut accepter ou refuser. L'homme pouvait donc faire échec à la toute-puissance divine : Dieu propose, et l'homme dispose. Que deviennent alors le Plan de Dieu, la prédestination célébrée dans l'ouverture de la *Lettre aux Éphésiens* ? Cette doctrine scandalisa les « disciples de saint Augustin », parmi lesquels se rangeait Pascal. Six des dix-huit *Lettres provinciales*, les quatre premières et les deux dernières, traitent de ces controverses. Il s'agissait d'un sujet si ardu que – malgré le talent d'exposition de l'écrivain – ce ne sont pas ces attaques qui ont façonné pour longtemps l'image du jésuite dans l'opinion.

Blaise Pascal, *Œuvres*,
vol. Ier, avec les *Lettres provinciales*,
éd. Bossut, La Haye,
Detune, 1779 : faux-
titre avec portrait de
l'Auteur et frontispice

Il n'en va pas de même avec la dénonciation de la 'politique' de la Compagnie. Synthétisant tout un ensemble de déclarations et de pratiques, Pascal conclut à une politique concertée des jésuites, fondée sur un petit nombre de principes simples : la Société, poussant jusqu'au scandale l'esprit de corps, est solidaire de chacun de ses membres, dont elle ne désavouera donc pas les livres les plus honteux. En second lieu, tout ce qui est utile à la Société est utile à l'Église : son action peut donc passer outre à l'autorité des évêques, qu'ils n'hésitent pas à traiter « d'opiniâtres et de novateurs » dans leur *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (1643) ; ils prétendent par exemple confesser sans permission épiscopale, malgré le Concile de Trente. C'est pourquoi, prêtant sa plume aux curés de Paris, Pascal dénonce « des gens si rebelles et si artificieux ». Contraires aussi aux lois de l'État, ils autorisent le vol, le duel ; ils ont élargi le droit de tuer, au-delà même des lois de païens comme les Romains : de là le titre sublime d'un traité d'Escobar : *Pratique de l'homicide selon notre Société*. Quelques-uns, dont certains ont été exécutés, étaient allés jusqu'à faire l'apologie

du régicide.

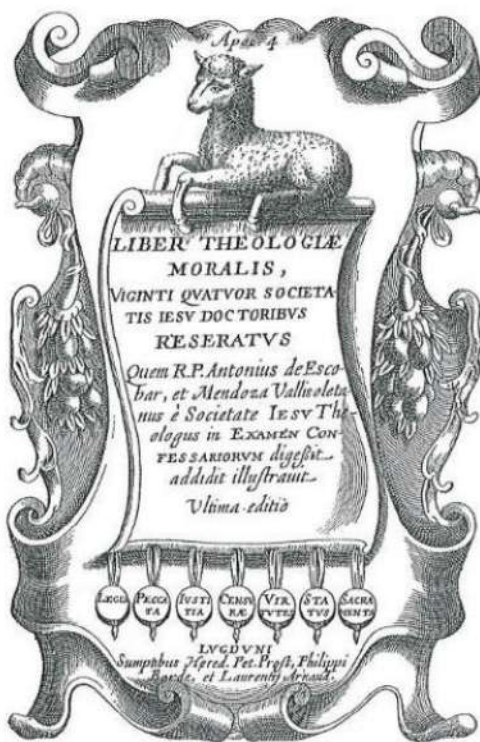
Troisième principe : il faut agir en priorité sur les centres de pouvoir et séduire les Grands, qui sont friands de confesseurs complaisants. Mais en même temps la Compagnie doit étendre sa domination sur toutes les sortes de personnes, et donc adapter les maximes chrétiennes : on en servira de sévères aux plus exigeants, et surtout de douces au grand nombre, sinon on n'aurait presque plus personne. Car il faut bien que le réel de la pâte humaine prime sur la vérité, le fait sur le droit. Ainsi s'expliquent les abandons des jésuites en Asie : « Quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils



suppriment le scandale de la Croix et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jésus-Christ souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine ». Une idée saine : accueillir les faibles avec miséricorde, se trouve ainsi pervertie au point de contredire frontalement le cœur de l'Évangile chrétien.

Même si les faits sur lesquels s'appuie Pascal étaient sous les yeux de tous, sa synthèse suppose une concertation machiavélique qui force sans doute quelque peu la confusion de conduites choquantes, mais moins organisées. Il n'en reste pas moins que le génie du logicien manifestait à quoi tout cela tendait.

Mais c'est dans le domaine de la morale que l'indignation évangélique de Pascal a marqué la Compagnie au fer rouge, et notamment dans celui de la casuistique, c'est-à-dire de la partie de la théologie morale qui étudie l'application des préceptes généraux au 'cas' particuliers, problématiques. Certes des centaines de traités de casuistique avaient vu le jour depuis la fin du XVI^{ème} siècle, et les casuistes scandaleux ne se recrutaient pas seulement chez les jésuites : aussi Pascal s'en prend-il vivement à certains de leurs amis, comme le théatin Diana ou le cistercien Caramuel. Toutefois les auteurs de la Compagnie occupaient le haut du pavé : si Pascal attaque si souvent Escobar, c'est parce que celui-ci avait compilé vingt-quatre auteurs alors connus, tous jésuites, qu'ils comparait – sans rire – aux vingt-quatre vieillards proches du trône de Dieu dans l'Apocalypse (V, 4). D'autre part, la Compagnie, au lieu de se démarquer des excès, prenait systématiquement la défense de ses religieux les moins défendables. Aux yeux de Pascal, elle se solidarise ainsi avec les propositions les plus contraires à l'Évangile, et même à la loi naturelle.



Liber theologiae moralis, Viginti quatuor Societatis Iesu doctoribus reseratus, Quem R. P. de Escobar, et Mendoza etc., Lugduni, Sumptibus Haered. Pet. Prost, Philippi Borde, et Laurentij Arnaud, s.d. [env. 1644] : frontispice



La quasi-totalité de la Compagnie professait alors que le recours au sacrement de pénitence 'par la seule crainte des peines' suffisait au salut (doctrine de l'attrition). « Je crois que cela est particulier à vos Pères – poursuit Pascal –. Car les autres, qui croient que l'attrition suffit avec le sacrement, veulent au moins qu'elle soit mêlée de quelque amour de Dieu ». L'étincelante péroration de la *Dixième provinciale* brode sur un verset de saint Jean : « Qui n'aime point demeure en la mort ». Disciple du Christ, de saint Paul, de saint Augustin, le jeune théologien voit dans l'amour la source de toute l'existence chrétienne, même si celui-ci est faible en ses commencements. Cette existence est élan, recherche d'un plus grand amour.

Aussi Pascal ne pouvait-il qu'être révolté devant les subtilités ingénieuses, ratiocinantes, des casuistes dévoyés, qui excusent l'inexcusable. Du jésuite Bauny on disait : « *Ecce qui tollit peccata mundi*, voici celui qui ôte les péchés du monde ». L'auteur des *Provinciales* cloue au pilori leurs ruses artisanales. Convaincu qu'un casuistique saine, évidemment nécessaire, se situe en présence de Dieu et au sein du dialogue vivant avec un vrai chrétien – dans la direction spirituelle, dans la confession,

dans l'amitié – Pascal fustige les dérives délirantes de maints traités. Voici deux exemples de ce qu'il appelle ironiquement « de belles questions de la morale de Jésus-Christ » : une femme mariée qui se prostitue doit-elle verser ses gains à son mari ? Oui, répond Molina, car la femme se doit toute à son mari ; pas du tout, opine son confrère Lessius, car chacun a droit au fruit de son travail. Deux auteurs « graves » ! Et celle-ci : « Savoir si un religieux, cédant à la fragilité, abuse d'une femme de basse condition, laquelle tenant à honneur de s'être prostituée à un si grand personnage (*tanto viro*), publie ce qui s'est passé et ainsi le déshonore : si ce religieux la peut tuer pour éviter cette honte ? » Assurément oui, croit savoir le jésuite Lamy. Il est vrai que ces bons Pères autorisent assez facilement à tuer : on peut par exemple occire un voleur qui s'enfuit sans menacer quiconque, si c'est le seul moyen de

El Greco,
*Adoration du nom
de Jésus*,
env. 1577-1579 ;
détrempe sur bois,
58 x 34 cm. Londres,
National Gallery

*Disciple du Christ,
de saint Paul,
de saint Augustin,
le jeune théologien
voit dans l'amour
la source de toute
l'existence
chrétienne*



Giovan Battista Caulli,
il Baciccio, *Triomphe
du nom de Jésus*,
1670-1673 ; fresque.
Rome, Église du Jésus

récupérer ce qu'il a pris. C'est déjà contraire au droit, même romain, païen ; mais nos ingénieux jésuites raffinent : jusqu'à quelle somme peut-on ainsi détruire une vie humaine ? « Le grand et incomparable Molina, la gloire de notre Société [...] par sa prudence inimitable, l'a estimée à six ou sept ducats » (le ducat d'or valait deux écus). Mais on peut descendre à un seul écu, concède-t-il dans un sursaut de miséricorde.

Toute une partie du clergé de Paris, de Rouen, se souleva contre de tels excès, et la campagne des *Provinciales* aboutit à la condamnation par Rome, en 1665-1666 et 1679, de cent dix propositions de cette morale relâchée. Dès 1664-1669, Molière campe Tartuffe en casuiste corrompu. Les *Provinciales* ont fait du jésuite une figure inoubliable, qui sera maintes fois reprise en littérature, qu'il s'agisse de Saint-Evremond avec sa délectable *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye*

(1669) ou du jésuite Berthier de Voltaire. Au milieu du XXème siècle encore, un Mauriac sentait sa plume « frétiller » dès que, dans le sillage de Pascal, il s'attaquait à un révérend Père.

Néanmoins la triste page des casuistes laxistes s'est éloignée. Si un antijésuitisme a encore sévi au XIXème siècle contre « les hommes noirs », suspects de sombres menées politiques, la Compagnie a retrouvé aujourd'hui un prestige grâce à l'évangélisme de son action et à une foule de personnalités exceptionnelles, comme – en France – le Père Teilhard de Chardin ou le cardinal de Lubac.

SOMMARIO

Nel 1656 Blaise Pascal scese in campo contro la Compagnia di Gesù pubblicando le sue *Lettere provinciali*. Non per astio preconconcetto: egli era anzi un ammiratore di sant'Ignazio e di san Francesco Saverio. Ciò che attaccò furono le deviazioni più gravi, riguardanti soprattutto la teologia della grazia, la 'politica' della Compagnia e la morale.

Quanto alla prima, nel 1588 un gesuita spagnolo, Molina, aveva lanciato una teologia nuova, ben presto riconosciuta da quasi tutti i suoi confratelli, la quale sosteneva la concessione della grazia, da parte di Dio, a tutti gli uomini, liberi di accettarla o di rifiutarla. E sei delle *Lettere provinciali* vertono su questa ardua questione.

La 'politica' della Compagnia suscita scandalo e riprovazione per l'acceso spirito di corpo, che provoca una solidarietà scandalosa fra i suoi membri, ostinati e ribelli sia alle norme della Chiesa sia alle leggi dello Stato. D'altro canto i Gesuiti cercano di inserirsi e di dominare i centri di potere, la corte e i Grandi.

Quanto alla morale, questo è il campo in cui «l'indignazione evangelica» di Pascal ha più marchiato a fuoco la Compagnia. Egli deride i 'casuisti' con la loro casistica delle situazioni particolari e pratiche, e per il loro lassismo, che giunge a giustificare grottescamente azioni criminose, fino all'omicidio.

I testi pascaliani, da collocare nel loro tempo, fecero del gesuita una figura indimenticabile nella letteratura e nella polemica successiva. Quella fu una triste pagina, lontana oggi, quando la Compagnia di Gesù ha ritrovato prestigio grazie all'evangélismo della sua azione e a personalità eccezionali.

RENÉ RAPIN 'SAVANT DU MONDE'

Un jésuite dans les salons

PAR PASCALE THOUVENIN

Vous épuisez sur moi tout votre calepin,
Et le Père Bouhours et le Père Rapin ;
Et, m'écrasant avec tous les noms qu'on vénère,
Vous lâchez le grand mot : Révolutionnaire.

Victor Hugo, *Les Contemplations*, I, XXVI,
" Quelques mots à un autre ", novembre 1834

LES honneurs corrosifs de la satire hugolienne ne finiront-ils pas par profiter au Père Dominique Bouhours ainsi qu'à son confrère René Rapin ? Pour le jeune romantique iconoclaste qu'est Victor Hugo, le classicisme est une doctrine définitivement obsolète : « Balayez », concluent sans appel ces " Quelques mots à un autre ". Des deux grands ouvrages de la poétique classique parus l'année 1674 : les *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les auteurs anciens et modernes* de Rapin, et l'*Art poétique* de Boileau, que Hugo affuble dans ces vers d'une « perruque indéfrisable », et des *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) de Bouhours, il ne reste plus dans le manifeste de la nouvelle esthétique romantique que les vestiges d'un académisme mortifère – le néo-classicisme – auquel « les pédants en chœur disent : Amen ! ».

Rendons hommage à la verve de Hugo : la rime « calepin/Rapin » allait bien au poéticien classique, véritable humaniste, parfait représentant de la tradition savante et lettrée dont les Jésuites ont donné tant d'exemples, amateur passionné des sources antiques des Lettres, lecteur inlassable des Anciens, et surtout compilateur avisé des commentateurs d'Aristote. Savant,

René Rapin l'est incontestablement : nommé *scriptor librorum* par la Compagnie – l'équivalent du statut actuel de chercheur –, il prend place, après les générations précédentes, celles des célèbres Pères Caussin, Sirmond, Fronton du Duc, parmi des confrères, latinistes et hellénistes accomplis, érudits, sur lesquels on compte pour accroître les champs du savoir et illustrer la Compagnie, avec les Pères Bouhours, Commire, Cossart, Jouvençy ou Labbe, ses contemporains. Il n'échappe pas au jésuite, poète lui-même, que le grand siècle du commentaire de la *Poétique* (Castelvetro) fut aussi un grand siècle de création poétique, mais qu'il fut bien plus fécond en dehors des bornes fixées par Aristote. Le succès mondain, en France comme en Italie, d'œuvres ignorant la *Poétique* (Pulci, Boïardo, l'Arioste), ou dissidentes (Le Tasse, Marino), pose ouvertement la question des limites de la culture théorique et savante dans la création littéraire. Le jésuite s'enthousiasme pour l'admirable et insolente créativité d'un Lope de Vega : « Jamais personne n'a eu un génie plus grand pour la comédie », auteur, de surcroît, de *El Arte nuevo*, traité théorique en vers rebelle à Aristote, où le poète affirme qu'« il ne consultait point d'autre commentaire, quand il composait, que le goût de ses auditeurs, et [il] se réglait plus sur le succès de ses pièces que sur la raison ». Autant de faits littéraires majeurs qui suggèrent l'inadaptation des critères d'excellence des doctes à une culture mondaine attendant avant toutes choses, de la part des lettres, séduction et plaisir, au détriment des exigences raisonnées de la vraisemblance et de la bienséance.

C'est ce questionnement fondamental pour la création et la

Eustache Le Sueur
(1616-1655),
Muse, du Palais
Lambert ; huile sur
toile, 112 x 75 cm.
Paris, Musée du
Louvre





critique littéraires qui est posé dans les *Réflexions* de Rapin. Le jésuite est un « savant du monde », comme le nomme – avec ironie – le moraliste de Port-Royal Pierre Nicole, un médiateur entre culture savante et culture mondaine, un humaniste « mitigé » par les valeurs esthétiques mondaines. Le critique prend acte du rôle sans précédent de la société mondaine dans les belles-lettres au cours du XVII^e siècle, face aux institutions officielles, comme l'Académie française, ou aux doctes, héritiers, en leurs académies savantes, d'un rapport érudit à la culture. C'est au sein d'un tel groupe de « nouveaux doctes », vulgarisateurs du savoir lettré pour les « honnêtes gens », dans l'« académie de belle littérature » du

Premier Président au Parlement Guillaume de Lamoignon (1667-1677), où se rencontrent poètes, savants et philosophes, que René Rapin acheva un ensemble d'ouvrages destinés à favoriser ce passage d'une culture dans une autre, avec, entre autres, des *Réflexions sur l'éloquence, sur la poétique, sur l'histoire, sur la philosophie*. Transfert réussi, si l'on en juge par une remarque que Madeleine de Scudéry prête à l'un des personnages de ses *Conversations nouvelles de morale*, désignant allusivement le jésuite auteur d'une *Comparaison de Platon et d'Aristote*, comme « un ami d'une vertu fort distinguée, qui leur a donné la comparaison qu'il a faite de ces deux grands philosophes, et qui par cette raison sont tout à fait de leur connaissance ».

Le jésuite est un familier de tous les salons où se sont faites les lettres françaises depuis plusieurs décennies. Là se réalise l'osmose entre gens de lettres et mondains. Si Rapin déclare : « Je connais tout ce qu'il y a de mérite moderne dans le royaume. J'ai commerce avec tous ceux qui se mêlent d'écrire », c'est qu'en effet son bottin mondain est aussi un annuaire littéraire aussi brillant qu'éclectique: l'Hôtel de Liancourt, le salon de Madeleine de Scudéry, celui de Mme Du Plessis-Guénégaud... Rapin fréquente aussi celui de Mme de Sablé, à coloration religieuse augustinienne, plus austère, mais très impliqué dans la recherche des agréments littéraires. La marquise attire autour d'elle un nombre considérable de mondains de haut rang, mêlés à la vie littéraire, comme le duc et la duchesse de Montausier, fille de Mme de Rambouillet, la princesse et le prince de Conti, auteur d'un *Traité sur la Comédie* d'esprit augustinien, vigoureusement opposé aux spectacles profanes. Dans son salon se croisent tous les talents littéraires du moment, écrivains de Port-Royal, Antoine Arnauld, Pierre Nicole et Blaise Pascal, ou mondains dont les œuvres sont imprégnées d'augustinisme, comme Mme de Lafayette, l'auteur de *La Princesse de Clèves*, le duc de La Rochefoucauld, l'auteur des *Maximes*. Le prestige littéraire de la marquise est grand auprès des auteurs. Rapin, qui tira de la fréquentation de son salon des informations de première main pour des *Mémoires sur l'Église et la société, la Cour, la ville et le jansénisme* très hostiles à Port-Royal, recherche lui aussi ses avis. Les poètes

Charles Le Brun,
Le lever de l'Aurore,
 environ 1652 ;
 huile sur enduit de
 maçonnerie,
 340 x 440 cm ;
 du plafond du Cabinet
 de l'Hôtel de Rivière ;
 Paris, Musée
 Carnavalet



peuvent-ils tutoyer leur « maîtresse » dans leurs vers ? « Mme de Sablé m'a dit quelquefois qu'elle ne peut le souffrir », se souvient-il. Le vouvoiement est plus conforme à la politesse moderne ; en effet, « cela ne se dit plus, depuis que notre langue s'est polie ».

Mais le critique perçoit les risques d'une présence qu'il tend à présenter, de manière assez défensive, si l'on songe que la célèbre Querelle des Anciens et des Modernes est sur le point d'éclater, comme un monopole. Outre le risque d'effacement des grands genres – et, de fait, ce siècle est aussi celui de l'impossible retour de l'épopée –, le jésuite s'alarme des signes visibles d'un affaiblissement poétique. Il faut retrouver l'usage des figures – en particulier de la métaphore, devant laquelle le classicisme, étourdi par la prolifération baroque, était si réticent. Mais surtout, il faut à la poésie contemporaine un antidote puissant contre l'extinction dont elle est menacée : la source toujours féconde de la grande énergie poétique, la poésie des Anciens. Restaurer la poésie dans sa vocation essentielle, quasi ontologique, de grandeur et d'« élévation » sublime, et pour tout dire, antique, tel est le but que se proposent ces *Réflexions*.

C'est aussi la position de Rapin dans la « querelle de *Phèdre* ». Le critique est très lié avec le duc et la duchesse de Bouillon. La duchesse, une nièce de Mazarin, née Marie-Anne Mancini, a ouvert à Paris un salon 'moderne' dans les années 1670, avant de s'exiler à Londres quand l'affaire des poisons eut ruiné une vie consacrée aux belles-lettres. Ancienne précieuse rimant à l'occasion des vers remplis de verve, la duchesse est le mécène de La Fontaine et de Pradon, reçoit Molière, Corneille âgé, et professe une aversion déclarée à l'encontre des 'Anciens', comme Boileau et Racine. C'est dans ce salon que prit naissance la querelle qui opposa *Phèdre* (1677) de Racine, à *Phèdre et Hippolyte* de Pradon, pièce médiocre, mais correspondant à un certain goût galant pour le « douxereux ». Spécificité française, dont Rapin énonce les raisons sociologiques et esthétiques: « La galanterie est davantage selon nos mœurs », et le poète ne peut songer à plaire à son public s'il ne lui fait pas éprouver des sentiments auxquels il est sensible. D'où le recours massif aux « sentiments doux et tendres », aux « tendresses outrées, pour plaire davantage aux femmes ». Mais le principal reproche fait à la tragédie galante, outre des « sujets petits et frivoles », c'est qu'elle déroge à ce qu'il faut bien appeler une essence pathétique de la tragédie.

LE PÈRE RAPIN

Le jésuite René Rapin, né à Tours en 1621, entré dans la Compagnie de Jésus en 1639, mort à Paris en 1687, fut un acteur important de la vie littéraire de l'âge d'or du classicisme français (1660-1680). D'abord professeur de rhétorique et de belles-lettres au Collège de Clermont, il fut très impliqué dans la vie mondaine et lettrée de son temps: Corneille, La Rochefoucauld, Molière, Racine, Mme de Sévigné, entre autres, le fréquentaient. L'Académie savante du Président du Parlement Guillaume de Lamoignon (1667-1677), où se retrouvaient aussi Racine, Boileau et le Père Bouhours, a été le creuset d'une réflexion critique polyvalente (philosophie, rhétorique, littérature, histoire), dont le chef d'oeuvre est représenté par les *Réflexions sur la Poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes* (1674) du Père Rapin. Célèbre aussi son recueil de vers en latin *Hortorum libri IV* (1665) ; et dans le domaine religieux, le *Réflexions sur la Philosophie ancienne et moderne et sur l'usage qu'on doit en faire pour le salut* (1676), *La Foi des derniers siècles* (1679), *La Vie des prédestinés dans la Bienheureuse éternité* (1684), et une *Histoire du Jansénisme depuis ses origines jusqu'en 1644*, publiée posthume (1861).



Charles Le Brun,
Le chancelier Séguier,
env. 1650 ;
huile sur toile,
295 x 351 cm. Paris,
Musée du Louvre

Nous savons que Racine – qui fréquentait à l'occasion l'Académie Lamoignon – fit parvenir sa pièce à Rapin pour qu'il lui indique les « fautes » qu'il y aurait faites contre la poétique, mais nous ne connaissons pas sa réponse. En revanche, les *Réflexions*, sans nommer le grand tragédien, opposent l'esthétique galante, sentimentale et « douceuse », génératrice d'un « plaisir [...] superficiel », à une esthétique humaniste, sublime et antigalante, qui correspond bien à *Phèdre*, et à la vision de la tragédie des Anciens selon Racine:

C'est aussi par ces défauts plus ou moins grands que la tragédie fait aujourd'hui si peu d'effet sur les esprits, qu'on n'y ressent point ces rêveries agréables qui font le plaisir de l'âme, qu'on n'y trouve plus ces suspensions, ces ravissements, ces

surprises, ces admirations que causait la tragédie ancienne, parce que la moderne n'a presque plus rien de ces objets étonnants et terribles qui donnaient de la frayeur aux spectateurs en leur donnant du plaisir, et qui faisaient ces grandes impressions sur l'âme, par le ministère des plus fortes passions. On sort à présent du théâtre aussi peu ému qu'on y est entré. On remporte son cœur chez soi comme on l'avait apporté.

SOMMARIO

René Rapin rappresenta la figura del vero umanista e classicista in pieno Seicento francese (nato a Tours nel 1621, gesuita nel '39, muore a Parigi nell'87), e illustra con altri grandi del tempo (Bouhours, Commire, Cossart, Jouvençy, Labbe...) la Compagnia nel vasto campo culturale, come un mediatore fra la cultura dotta e quella mondana, un volgarizzatore della cultura letteraria per la classe elevata, nelle accademie e nei salons.

L'Hôtel de Liancourt, i circoli mondani di Madeleine de Scudéry, di Mme Du Plessis-Guénégaud lo hanno come frequentatore assiduo e sapiente. In quello a colorazione religiosa agostiniana di Mme de Sablé, incrocio dei talenti letterari del momento, scrittori di Port-Royal o mondani, egli trae anche informazioni e argomento per alcune sue opere, quali i *Mémoires sur l'Église et la société, la Court, la ville et le jansénisme*, presi dal vivo e di prima mano da quell'ambiente.

Il Gesuita si allarma al rischio di un appannamento dei grandi generi letterari, dei segni visibili di un affievolimento poetico. Al che egli suggerisce come antidoto quella che è la fonte perenne della grande energia poetica, ossia la poesia degli antichi. La restaurazione della poesia nella sua vocazione essenziale, di grandezza e di elevazione sublime, è lo scopo che si propongono le celebri *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les auteurs anciens et modernes* del padre Rapin.

La medesima posizione si riscontra nella sua partecipazione alla discussione sviluppata nel *salon* della duchessa de Bouillon intorno alla *Phèdre* di Racine, contrapposta alla *Phèdre et Hippolyte* di Pradon, opera mediocre ma rispondente a un certo, e diffuso, gusto per lo sdolcinato. Rapin oppone, nelle *Réflexions*, a questa estetica sentimentale e 'dolciastra', generatrice di un piacere superficiale, l'estetica umanistica, sublime e antigalante, che corrisponde bene alla *Phèdre* e alla visione della tragedia antica di Racine stesso.

LES JÉSUITES, ICONOPHILES

L'image dans la médiation jésuite

PAR RALPH DEKONINCK

DES conflits religieux, qui débouchèrent sur les violentes explosions iconoclastes de la seconde moitié du XVI^e siècle, dérive, pour une bonne partie du siècle suivant, une dramatisation sans précédent du statut de l'image, au point que d'aucuns ont pu parler d'une crise de la représentation. Entre la négation absolue de celle-ci et son exaltation sans borne s'instaure une tension sans laquelle on pourrait difficilement comprendre les bouleversements artistiques, mais aussi scientifiques, politiques, voire littéraires, qui s'opèrent à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles.

Derrière les controverses théologiques autour du statut et des usages légitimes de l'image s'est joué un conflit de nature politico-religieux. Alors que le protestantisme, dans sa version plutôt calviniste, chercha à détruire l'image religieuse ou à en interdire le culte afin d'atteindre le pouvoir temporel dont elle était l'incarnation, l'Église catholique, pour sa part, savait depuis longtemps qu'on ne peut gouverner sans l'image ; elle chercha dès lors à s'approprier, à conserver ou à reconquérir le pouvoir temporel en se réservant le monopole iconique. L'image, instrument stratégique du consensus, devint ainsi l'une des principales armes de la reconquête, dans un premier temps, et du maintien de la croyance obéissante, dans un second temps.

Les Jésuites, nouveaux chevaliers de cette Église conquérante et triomphante, jouèrent, dans ce contexte, un rôle de premier

Cornelis Galle (?),
Saint Ignace écrit les
Exercices spirituels
inspiré par Dieu ;
 gravure, 14,7 x 9,7 cm,
 dans *Vita Beati*
P. Ignatii Loiolae
Societatis Iesu
fundatoris, Romae,
 s. éd., 1609. Milan,
 Biblioteca di via Senato



plan. Tout d'abord sur le terrain de la théologie, ils se sont faits les meilleurs défenseurs de l'orthodoxie de l'image et de son culte en réponse aux critiques adressées par les protestants à l'idolâtrie catholique². Cette défense pris la forme de traités sur l'image et le signe, traités qui font preuve d'un effort de réflexion témoignant d'une grande sensibilité pour le visible en général. À la recherche d'une voie moyenne entre le refus idéaliste de l'image et son acceptation pragmatique, les Jésuites ont élaboré une véritable 'théologie du visible', qui plonge ses racines dans la spiritualité ignacienne, elle-même nourrie à la source de la plus antique spiritualité chrétienne. La valorisation de l'imagination et des sens opérée par l'iconophilie jésuite répond parfaitement à la *pia fides*

si chère à la théologie tridentine, qui considère qu'une foi enracinée profondément dans le cœur est plus résistante et suscite mieux la volonté qu'une foi s'appuyant uniquement sur la raison.

Loin de se confiner au seul domaine théologique et spéculatif, une telle conception de l'image et du visible aura d'importantes répercussions dans le champ de la spiritualité¹. Dans le prolongement des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, avec leur emploi méthodique de l'imagination, nombreux sont les traités de spiritualité jésuites qui envisagent l'image non plus seulement comme support d'une vérité théologique mais aussi comme soutien de la pratique méditative du chrétien, au-delà donc de son instruction ou de l'explication de l'Écriture.

Pour aider à se remémorer le mystère à méditer, les manuels d'oraison jésuites, depuis les *Exercices spirituels*, proposent comme prélude à la méditation une « composition de lieu » qui consiste à construire l'espace où se déroulent les mystères évangéliques. Si dans un premier temps, il ne fut question que d'images mentales, très vite l'image concrète s'imposa comme un moyen efficace pour discipliner une imagination décrite comme vagabonde et trompeuse. Ces images sont destinées, comme l'écrit le jésuite français Louis Richeome (1544-1625), à rappeler « profitablement, vivement et délicieusement, les vertus, les fruits et les délices de nos mystères »², c'est-à-dire à raviver et à fortifier le souvenir des principaux moments de l'histoire du Salut. Cette utilité de l'image est fondée à la fois sur un donné psychologique – ce qui passe par la vue s'imprime plus durablement dans la mémoire – et sur un donné anthropologique – le désir propre à la nature humaine de vouloir conserver le souvenir des êtres disparus. Représenter les mystères évangéliques, c'est perpétuer leur mémoire sensible mieux que ne peut le faire le discours : « Représentant à vos yeux la mémoire de ces histoires sacrées, [les images] diront à votre âme, sans sonner mot, les merveilles du Créateur »³.

L'initiateur en la matière est Jérôme Nadal (1507-1580), l'un des tout premiers fils spirituels d'Ignace de Loyola. C'est à la demande de ce dernier qu'il entreprit la rédaction d'annotations et méditations sur les évangiles du dimanche. Projet conçu à Rome

Cornelis Galle (?),
Saint Ignace écrit les
Constitutions de son
Ordre inspiré par la
Sainte Trinité ; gravure,
 14,7 x 9,7 cm, dans
Vita Beati P. Ignatii
Loiolae Societatis Iesu
fundatoris, Romae,
 s. éd., 1609. Milan,
 Biblioteca di via Senato



dans les années 1550, l'ouvrage ne verra le jour à Anvers qu'en 1593 sous la forme d'un recueil de 153 gravures légendées⁴, dont les commentaires méditatifs seront adjoints l'année suivante⁵. Véritable monument fondateur de l'illustration jésuite, les *images* de Nadal furent très largement diffusées à travers l'Europe et jusque dans les terres de missions, exerçant de la sorte une influence considérable sur l'iconographie évangélique à l'époque de la Contre-Réforme. Destinées avant tout à aider la méditation des novices et à soutenir la catéchèse dans les missions, les gravures sont conçues de manière à attirer le regard pour ensuite le guider à travers les différentes scènes dont le sens

spirituel est dévoilé par le commentaire méditatif. Cela est rendu possible grâce à un système de lettres réparties sur les différents plans de l'image et renvoyant à une légende qui identifie les lieux, les personnages et les actions. Le sens ne se donne dès lors plus dans l'instantanéité de la vue mais se déploie dans le temps de la lecture méditative. Le constant va-et-vient entre l'image et le texte participe à l'intériorisation progressive des mystères. Il oblige le spectateur, redevenu lecteur, à ressasser indéfiniment l'image dont il s'imprègne ainsi progressivement. C'est donc bien par l'artifice d'un tel dispositif que peut naître une image proprement méditative, c'est-à-dire une image qui réponde à la nature méthodique de la méditation ignacienne.

La structure des méditations de Nadal peut en effet être aisément comparée à celle des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Le premier point de ses exercices consiste à se remettre en mémoire ce sur quoi l'on va méditer et à composer le lieu de cette méditation pour se mettre en présence des mystères. La gravure peut apparaître ici comme un moyen efficace pour suppléer aux efforts de la mémoire et de l'imagination que nécessite la représentation de ce lieu et de la scène méditée. « Attachée » à la gravure, l'intelligence doit ensuite « parcourir le sujet plus en détail », et cela en envisageant successivement l'identité des personnes, leurs paroles et leurs actes.

Qu'en est-il cependant lorsque les méditations ne portent plus sur les scènes évangéliques mais sur des vérités plus abstraites ? Ignace de Loyola fait en effet la distinction entre les compositions de lieux visibles, comme le sont ceux de la vie du Christ illustrés dans les *Evangelicæ historiæ imagines*, et les compositions de lieux invisibles qui consistent à donner une image des « choses incorporelles ». Pour ces dernières, « il faudra s'aider – comme l'écrit le jésuite français Jean Bourgeois (1574-1653) – de quelque similitude des plus voisines et conformes à la nature de la matière ; car nous ne pouvons concevoir les choses spirituelles, qu'à la façon des corporelles »⁶.

Le Père Jérôme Nadal,
S.J., dans un portrait
contemporain



De même, pour son confrère Louis Richeome, il n'est plus ici question de peindre les choses en « leur naïve ressemblance » ni à « l'imitation de ce qui sera advenu et raconté par l'histoire », mais par « similitudes », c'est-à-dire par ces « figures mystiques sagement controuvées, pour signifier quelques qualités de la chose, bien que telles figures ne se trouvent en elle réellement, mais seulement par analogie et semblance »⁷. On quitte donc ici le domaine de l'*allegoria in factis*, c'est-à-dire celui du symbolisme des événements historiques rapportés par l'Écriture sainte, pour s'engager dans le champ de l'*allegoria in verbis*, c'est-à-dire dans celui des images nées de l'imagination humaine en vue de rendre compte de l'invisible.

Les méthodes d'oraison mettent souvent en garde contre les excès de l'imagination, d'autant plus libre qu'elle travaille sur des réalités invisibles. Elle risque à tout moment de se « bâtir des châteaux en Espagne » (Jean Bourgeois), de prendre « de vains fantômes pour les choses mêmes » (Louis Du Pont). Plus encore que dans le cas des contemplations visibles, l'image concrète doit donc aussi bien réfréner les élans de l'imagination que soutenir ses faiblesses. Dans cette perspective, l'image symbolique apparaît comme la mieux adaptée pour rendre compte de l'invisible.

Ce principe d'incarnation des abstractions fut adopté par le Père Antoine Sucquet (1574-1626) dans son *Chemin de la vie éternelle*. Les images ne se reportent plus ici à la vie du Christ, mais cherchent à traduire à l'aide de symboles et d'allégories, les étapes du parcours ascétique et mystique que vit un jeune homme, auquel le lecteur est appelé à s'identifier. Le méditant a ainsi en



Charles de Mallery,
le Dominique après
Pentecôte : Jésus-
Christ apprend à être
miséricordieux
(Mathieu, ch. VII; Luc,
ch. VI), dans J. Nadal,
*Adnotationes et
meditationes in
Evangelia*, Anvers,
Martinus Nutius, 1595,
Bruxelles, Bibliothèque
Royale de Belgique.

quelque sorte traversé le miroir, conformément à la recommandation ignacienne de se rendre présent à la scène méditée. Plutôt que de composer les lieux foulés par le Christ sur le chemin menant de l'Incarnation à la Résurrection, il doit se représenter le chemin de sa propre vie spirituelle. Afin de guider l'entendement qui peinerait sinon à se représenter par les seuls mots le sujet des méditations, l'auteur et l'illustrateur ont mis en place un savant dispositif d'articulation du texte à l'image, dispositif qui consiste en un système de lettres marquant chaque élément de la gravure et renvoyant à un passage précis du commentaire méditatif, système manifestement inspiré des *Evangelicæ historiæ imagines* de Nadal.

Dans les deux cas de méditations illustrées, celles de Nadal et celles de Sucquet, il s'agit finalement d'appriivoiser l'imagination, comme aurait dit Montaigne, proche des Jésuites, ainsi que de dompter les puissances de l'image. Afin de freiner les élans visionnaires tout en proposant une alternative à un ascétisme iconoclaste et donc aveugle, il faut garantir une exactitude de

la représentation mentale en vue de purger l'imagination des images étrangères. L'image n'est pas apparition ou vision ; elle est un moyen en vue d'une fin : se conformer à la volonté divine. Le méditant doit devenir, à son tour, le lieu où se déposent les images afin de se transformer lui-même en image, non pas muette ou morte, mais en image vivante qui tend vers la ressemblance divine.

Telle est l'idée clé d'une anthropologie de l'image que les Pères de la Compagnie de Jésus ont su mettre au service de leur enseignement et de leur spiritualité.



SOMMARIO

Nel conflitto – politico-religioso – che oppose il protestantesimo alla cattolicità tra Cinque e Seicento sull'uso delle immagini nella pietà dei fedeli, i Gesuiti giocarono un ruolo di primo piano, difendendo l'ortodossia dell'immagine, in trattati che testimoniano grande sensibilità per 'il visibile' in generale, e con una vera 'teologia del visibile' che affonda le sue radici nella spiritualità ignaziana.

Per aiutare la meditazione e la memoria dei misteri, i manuali gesuitici ne propongono l'ambientazione e la rappresentazione fisica, atte a inciderli nella mente, e rispondenti al desiderio innato nella natura umana di conservare il ricordo del passato.

Iniziatore di questa pratica, il padre Jérôme Nadal (1507-1580), di cui esce ad Anversa nel 1593 e nel 1595 una raccolta di 153 incisioni assai ben organizzate e con didascalie, che ebbe vasta diffusione in tutta l'Europa. Più avanti ancora, si elaborarono anche rappresentazioni fisiche e sensibili di verità astratte, dando «un'immagine a cose incorporee» mediante similitudini, analogie, e raffigurazioni nate dall'immaginazione per «rendere conto dell'invisibile»; capaci, oltretutto, di tenere anche a freno dai suoi eccessi la stessa fantasia umana. Esponente di primo piano in questa operazione il padre Antoine Sucquet (1574-1626) col suo *Chemin de la vie éternelle*, in cui le figure cercano di delineare e coadiuvare il percorso ascetico e mistico, non più del Redentore in terra, ma del lettore stesso. È, tutto questo, una vera «antropologia dell'immagine», che i Gesuiti pongono al servizio del loro insegnamento e della loro spiritualità.



Meditationi sopra li Evangelii etc., trad. it. par A. Vivaldi, S.J. des *Evangelicæ historiae imagines* du Père Nadal, Luigi Zannetti, 1599: frontispice. Milan, Biblioteca di via Senato

¹ Sur les questions relatives à l'inscription de l'image dans la méditation jésuite, nous nous permettons de renvoyer à notre étude: Ralph Dekoninck, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005.

² Louis Richeome, *Tableaux sacrez des figures mystiques du très auguste*

sacrifice et sacrement de l'Eucharistie, Paris, Laurent Sonnius, 1601, p. 7.

³ Ivi, *dédicace*, n.p.

⁴ Jérôme Nadal, *Evangelicæ historiae imagines ex ordine Evangeliorum*, Anvers, s. éd., 1593.

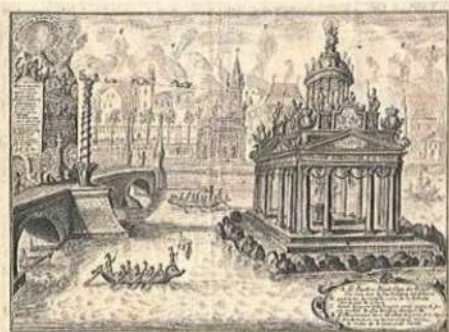
⁵ Jérôme Nadal, *Adnotationes et meditationes in Evangelia quæ in sacrosancto missæ sacrificio toto an-*

no leguntur..., Anvers, Martinus Nutius, 1594.

⁶ Jean Bourgeois, *Mystères de la vie, passion et mort de Jesus Christ Notre Seigneur*, Anvers, Henry Aertsens, 1622, p. 21.

⁷ Louis Richeome, *Trois discours pour la religion catholique: des miracles, des saints et des images*, Bordeaux, S. Millange, 1597, p. 412.

Claude-François Menestrier è uno dei più rappresentativi gesuiti francesi del Seicento. Nato a Lione nel 1631, entra nella Compagnia a sedici anni e insegna poi il ciclo della retorica in vari collegi; come tale, diviene responsabile dei balletti e delle tragedie che gli allievi rappresentano durante le feste di fine anno:



il teatro è infatti uno strumento didattico molto importante nella pedagogia gesuitica. Anche in occasione della visita di Luigi XIV a Lione, vengono affidati a lui i festeggiamenti che si tengono nel collegio.

Grande conoscitore di lingue antiche e moderne, si dedica allo studio degli emblemi, delle divise, delle immagini e delle scenografie. Prosegue nelle sue composizioni e messe in scena anche quando è trasferito a Parigi, come predicatore nelle chiese e nelle cattedrali.

A Parigi muore nel 1705: e in occasione di questa ricorrenza centenaria, nello scorso inverno una mostra alla Bibliothèque de la Part-Dieu di Lione ha illustrato la figura, l'opera e gli scritti di Menestrier, mentre all'Università Pierre Mendès France di Grenoble si è tenuto in ottobre un convegno su "I Gesuiti e il mondo delle immagini".



Claude-François Menestrier,
Décorations faites dans la ville de Grenoble [...] pour la réception de Monseigneur le duc de Bourgogne et de Monseigneur le duc de Berry,
Grenoble,
Chez Antoine Fremont, 1701

Claude-François Menestrier,
Les Rejouissances de la paix faites dans la ville de Lyon le 20 mars 1660,
Lyon,
Par Guillaume Barbier Imprimeur ordinaire du Roy, 1660

Claude-François Menestrier,
Traité des tournois, ioustes, carroufels, et autres spectacles publics,
Lyon,
Chez Jacques Guquet, 1669: f. A (1r)

MISSIONARIES IN THE CELESTIAL EMPIRE

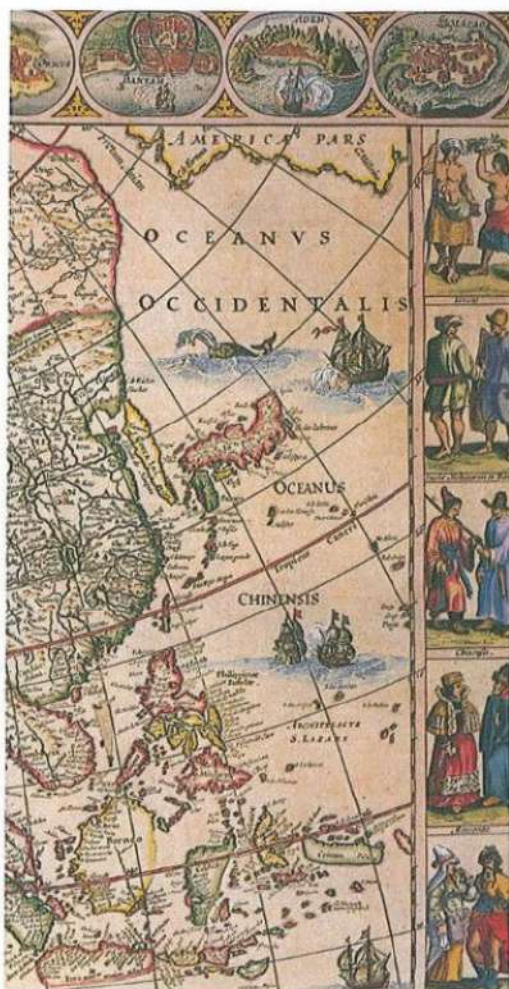
The Society's success, its reasons, and its enemies

BY RONNIE PO-CHIA HSIA

ON 10 September, 1583, the Italian Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) arrived in Zhaoqing, a city on the River Xi less than a day's sailing from Guangzhou, the capital city of Guangdong, the province where the first Europeans after Marco Polo, the Portuguese, had established a presence in the mid-sixteenth century. Born in Macerata in the Marches of Ancona, Ricci was a subject of the Papal States. A member of the newly founded Society of Jesus (established in 1540), Ricci exemplified the new spirit of Catholic confidence and militancy, acquired after the Council of Trent (1547-1561), in which the world of Latin Christendom was no longer unified, and the boundaries of Christian Europe were ever expanding to the further shores of the Americas, Africa, and Asia. Like one of the saints to be canonized by the Church in 1622, Francis Xavier, one of the first Jesuits and apostle to the East, Ricci wanted to extend the Roman Catholic Church to a people that had lived hundreds of years outside the Christian faith. Ricci was one of the more than 800 Jesuit missionaries who sailed to China between 1552 and 1800, some 500 of whom succeeded in entering the realm (many died en route and others were sent to India and Southeast Asia); he was certainly the most famous, and remembered as the founder of the China Mission.

A pupil of the mathematician Christopher Clavius at the Roman College of the Society, Ricci was well trained in mathematics and the sciences, skills that would eventually come to

serve him well in China. After all, Clavius played a key role in the 1582 calendar reform under Pope Gregory XIV that would give us our modern calendar. But Ricci had first entered China in another guise. At Zhaoqing, he was not dressed in the familiar black robe and bereta of the Jesuit father, but came with shaved head and face, robed in the manner of a Buddhist monk. In other words, the first Jesuits in China adopted a persona familiar to the Chinese of the 16th century: a barbarian monk from the West, *i.e.* India. The reason for this disguise was easy to understand. The Ming dynasty (1368-1644), in reaction to the Mongols who had conquered China and established their rule for less than a century, carefully guarded its frontiers and regulated relations between the Celestial Empire and all foreign peoples. The Portuguese, who had first arrived raiding the Chinese coast in the 1520s, eventually settled down and were granted the small enclave of Macau, situated at the estuary of the Pearl River, a short sea journey from Guangzhou. Portuguese traders could visit Guangzhou on short visits but were never granted residence. The first impressions of China written by Catholic clerics were indeed those of Portuguese priests in the entourage of these trade delegations. The initiative to implant a permanent Catholic mission in the interior was in fact the idea of the Apulian Jesuit Michele Ruggieri (1543-1607), who had acquired enough knowledge of Chinese to impress the mandarins in Guangzhong. In early 1583 Ruggieri was given permission to take up residence in Zhaoqing, and the young Matteo Ricci was summoned to help with this new adventure¹.



Willem Janszoon Blaeu
(Guilielmus Jansonius
Blavius), *Atlas maior*,
vol. X, Amsterdam,
J. Blaeu, 1662:
East Asia



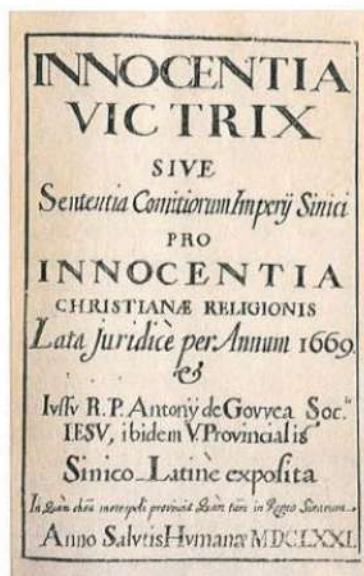
Emmanuel Petritia,
Father Matteo Ricci,
S.J., 1610

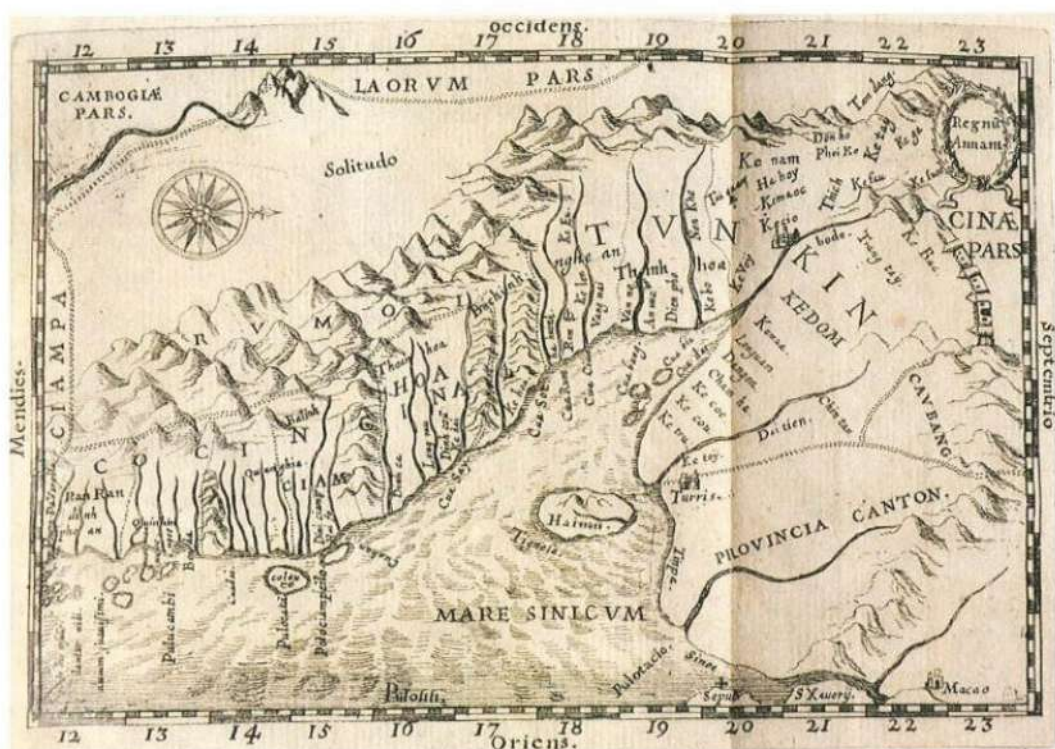
The breakthrough came in the years 1592-1595. Convinced by a scholar who had converted to Christianity, one of the very few in these early years, Ricci petitioned his superiors to exchange Buddhist clerical robes for the dress of the Confucian scholar. With Rome's approval, Ricci first appeared in public in May 1595 in the four-corner hat and silk robes of the Confucian scholar, with a full head of hair and a beard. After more than a decade of study, Ricci's mastery of spoken mandarin, the common language of the officials and educated classes, and his knowledge of the Chinese classics played off handsomely. With his new linguistic competence, he made Christianity attractive to the Chinese elites by showing the brilliant scientific and cultural accomplishments of the West, achievements that were eventually linked to the Christian faith, as Ricci would argue.

Through his first elite converts, Ricci entered ever wider circles of literati and mandarin acquaintances, as he left Zhaoqing for cities more strategically located in the geography of power in the Ming empire. In Nanchang, the capital of the province of Jiangxi, Ricci acquired a reputation among the literati circles and the Ming princes resident there. By teaching the sons of the Chinese elites European mnemonic methods, to facilitate their success in the imperial civil service examination, Ricci gained the opportunity to demonstrate to the Confucian elites western mathematics and astronomy. He published works, in good classical Chinese, entitled *On Friendship* and the *True Meaning of the Lord of Heaven*; and he adapted a European world map to a Chinese audience that made his name known in the entire empire. By 1600, Ricci received permission to reside in the imperial capital of Beijing. A small but growing Jesuit mission was established in China by the time of Ricci's death in 1610. A burial bestowed by the Ming emperor, a large network of Chinese admirers, and a successful propaganda campaign back in Europe made the China mission fashionable.

Antonio de Gouvea,
Innocentia victrix sive
Sententia Comitiorum
Imperij Sinici pro
innocentia Christianae
religionis, Quam Cheu
[Canton], 1671: title-
page. Milan, Biblioteca
di via Senato

A handful of important mandarins among the first converts – Xu Guangqi, Li Zhizhao, and others – provided patronage for the Jesuit mission. In 1629, Xu and Li petitioned the emperor to summon Jesuit experts to help reform the calendar. Based on the lunar cycle, accurate calculations of the solstices and predictions of eclipses were crucial for the proper performance of imperial rituals. Three Jesuits received imperial appointments at the Bureau of Astronomy in Beijing: the Germans Adam Schall (1592-1666) and Johann Terenz Schreck (1576-1630), and the Italian Giacomo Rho (1592-1638) were appointed as mandarins. Until the papal suppression of the old Society of Jesus in 1773, a Jesuit astronomer would preside over the Bureau of Astronomy, maintaining a continuity that would bridge the Manchu conquest of China, and the transition





Alexandre de Rhodes,
*Relazione de' felici
 successi della Santa
 Fede predicata da'
 padri della
 Compagnia di Gesu'
 nel regno del
 Turchino, Roma,
 Giuseppe Luna, 1650 :
 South China. Milan,
 Biblioteca di via Senato*

from the Ming to the Qing dynasty (1644-1911).

The number of converts grew from 13,000 in 1628 to 70,000 in 1644. By the end of the 17th century, more than 200,000 Christians adhered to the new faith. Even though the first Spanish Dominican and Franciscan missionaries started to arrive in China in the 1630s, and other religious orders entered China subsequently, the Society of Jesus continued to constitute the single most important missionary order in the Celestial Empire. Unlike the other religious orders with strong national ties (e.g. the mendicant orders were overwhelmingly Spanish, the Missions Étrangères de Paris French, the Lazarists Italian), Jesuit missionaries in China came from many European countries. The most numerous groups were Portuguese, French, Italian, Belgian and German, but Spaniards, Poles, Austrians, and one Czech completed the ranks. Moreover, the Society accepted Chinese members early on, first as coadjutors, later as priest. The first Chinese who visited Europe in the 17th century came with Jesuit missionaries returning to Europe. The first Chinese Jesuit priest,

Zheng Wenxin (†1673), baptized Manuel de Siqueira in Macau, travelled to Rome in 1651 as a teenager. After long years of study in Rome, Bologna, and Coimbra, he returned to China in 1666, a consecrated priest, but died before he took his final vows in the Society. Three older Chinese scholars were consecrated in 1688; during the 18th century, other Chinese joined the Society of Jesus. Among the religious orders, the Society was the only one that accepted Chinese members (with the exception of one Chinese Dominican who was trained in the Philippines), testifying again to its international commitments and cultural openness.

A Jesuit painter,
A china factory and a
Chinese farmer, XVIII
century ; china panel

The appeal of the Jesuits for the Chinese lay in their missionary strategy. Developed in the pioneering days of Matteo Ricci, the Jesuits required their members to study the Confucian classics upon entering the mission field. They aimed to demonstrate to Chinese scholars, by logic and rhetoric, that the truth of Christian doctrines was compatible with the teachings of the ancient Chinese sages. Literati converts too contributed to this convergence of Christianity and Confucianism. The Jesuits praised Confucian precepts for their morality and honesty; and the literati converts agreed that the 'Heaven' mentioned in the ancient classics corresponds to the Christian God. Both Jesuit missionary and Chinese convert agreed on a well-ordered, disciplined, and moral society, living according to ethical precepts and regulated by pious religious rituals. To that extent, the Jesuits reinterpreted the ancient Chinese classics as texts that foreshadow the Christian truth, much as the Hebrew Scriptures prefigured the messianic mission of Jesus. Likewise, the Jesuits presented Confucianism to Europe as a natural philosophy close to the Christian truth. In 1636 the Portuguese Jesuit António de Gouvea wrote in this spirit the following lines:





Of all the peoples known to Europe in these two thousand years, the Chinese have the least number of sects. [...] They do not believe in the many gods and monsters, which the ancient Greeks, Romans, and especially the Egyptians worshipped. We have no reason not to believe that the many people who followed the natural law in ancient China were saved by the grace of God.

During the second half of the 17th century, the Jesuits in China translated the books of Confucianism into Latin and stimulated an intellectual curiosity in Europe about Chinese wisdom that would last beyond the Enlightenment.

The apogee of Catholic success

was reached under the reign of the Manchu emperor Kangxi (reign 1662-1723) in the Qing dynasty. A brilliant and curious young man, Kangxi took three Jesuits as his tutors in western learning: the Portuguese Tomé Pereira (1645-1708) explained western music, while the French Jean-François Gerbillon (1654-1707) and Joachim Bouvet (1656-1730) gave tutorials in mathematics, geography, and history. Flattered by the friendship of the emperor, the Jesuits believed that Kangxi was close to conversion. At this moment of success, contrary storms blasted the ship of the Jesuit mission. Its origins stretched back to the 1630s, when the Jesuits reluctantly shared their vast mission field with the mendicant orders. Partly out of rivalry between the orders back in Europe, and partly out of genuine differences of opinion, the Jesuits and the Dominicans clashed on a number of questions that came to be known as the 'Chinese Rites controversy'. At the heart of this dispute lay different interpretations of three Chinese cultural practices: the use of the Chinese word 'Tian' (heaven) to denote the

Giulio Aleni, S.J.,
Naivety; plate, in a
History of the life of
Jesus-Christ with
legends in Chinese,
 1637

Christian God; the annual sacrifices made to Confucius in Confucian temples, at which all scholars and students were expected to attend; and finally, Chinese rituals that honored deceased ancestors, including the respect paid to tablets bearing the image and names of deceased ancestors kept in family altars, etc. The Jesuit position followed Ricci's initial directives: these Chinese rituals belonged to things indifferent (*adiaphora*) that pertained to the civil realm or to filial piety, as hence did not impinge on religion. The Dominicans argued these practices represented idolatry: Chinese converts must desist from these superstitions and Chinese death rituals needed to be purified to conform to Christianity.

As the Society of Jesus expanded its influence, within and outside Europe, its enemies increased to form a powerful lobby. In the controversy that lasted from the 1650s to 1705, the Jesuits in China lost their battle. Rome decided to forbid «superstitious Chinese rites», thus provoking a diplomatic confrontation between the Papacy and the Kangxi emperor. Between 1717 and 1842, the Qing empire forbade the practice of Christianity, a law enforced only with periodic repression between long periods of neglect. The Jesuits would remain in Beijing as servants of the Qing emperors, caring as best as they could for local Christians. Protected by the walls of the Forbidden City, the Jesuits in Beijing would be spared the arrest and imprisonment of many of their confreres during the dark days of the suppression after 1773.

SOMMARIO

Il 10 settembre 1583 poneva piede in Cina il gesuita Matteo Ricci, esperto di matematica e scienze, coi sembianti di un monaco buddista, che più tardi, quando ormai conosceva anche la lingua dei mandarini, avrebbe cambiato col consenso dei superiori nell'abbigliamento di un dotto confuciano. Grazie ai suoi primi convertiti, Ricci entrò in un'ampia cerchia di letterati, principi e mandarini, soprattutto quando si trasferì a Nanchang, capitale della provincia di Jiangxi. Lì insegnò ai figli delle élites cinesi le matematiche europee e pubblicò alcune opere in un ottimo cinese classico. Alla sua morte, nel 1610, le missioni in Cina fiorirono col patronato di primi importanti convertiti. Esperti gesuiti collaborarono alla riforma del calendario, alcuni furono nominati astronomi ufficiali e tennero cariche importanti con una continuità che giunge sino al XIX secolo.

Il numero delle conversioni crebbe notevolmente, anche dopo l'arrivo di missionari di altre congregazioni; parecchi convertiti entrarono nella Compagnia di Gesù, l'unico ordine religioso ad ammettere membri cinesi. Questo successo si deve alla strategia dei Gesuiti: essi continuarono nello studio dei classici confuciani e cercarono di dimostrare ai dotti locali le convergenze fra cristianesimo e confucianesimo; e si accordarono sui principi di una società ben ordinata e regolata da norme etiche.

L'apogeo del successo cattolico fu raggiunto tra la fine del Sei e l'inizio del Settecento, durante il regno dell'imperatore manciù Kangxi, che si fece istruire da tre padri gesuiti europei nella musica e nelle scienze. Ma intervennero allora i contrasti e le dispute sempre più aspri con gli ordini mendicanti: in particolare la cosiddetta 'controversia sui riti cinesi' avversati dai Domenicani come idolatri. E infine sopraggiunse la soppressione della Compagnia nel 1773, che portò anche all'arresto e alla prigionia di molti suoi membri.

¹ The struggles of the early years in Zhaoqing are well documented in the journal kept by Ricci, the famous *Storia dell'Introduzione del cristianesimo in Cina*, posthumously published by his later companion, the Belgian Jesuit Nicholas Trigault (1577-1628). A handful of European Jesuit fathers and Ma-

caese brothers made small progress in conversions; the traditional distrust of foreigners and the generally low social status of all religions in the Chinese empire contributed to the frustration of the Catholic missionaries. For the ruling elites – the mandarins and literati – the Confucian classics represented the

only learning, and the imperial civil service examinations the only institution of upward social mobility worth pursuing. The teachings of the Jesuits seemed to most Chinese merely the newest sect of Buddhism from the West (i.e. India) and worthy of curiosity but not belief.

SINE IRA ET STUDIO

'Sulla distruzione dei Gesuiti in Francia'
(1765) di D'Alembert

DI LORENZO BIANCHI

I.

Ho letto, mio caro filosofo, la storia della *Distruzione*, così velocemente come voi l'avete scritta, e con un piacere che mi era sconosciuto da quando per la prima volta lessi le *Lettere provinciali*. Vi chiederò, come a Pascal, come avete fatto a mettere tanto interesse e tanta grazia in un argomento così arido. Non conosco nulla di più saggio e più solido; siete il prete della ragione che sotterra il fanatismo. Questo mostro agonizza nelle case di tutte le persone oneste d'Europa. [...] Che Dio vi benedica!

Con queste parole Voltaire si rivolge a D'Alembert il 26 dicembre 1764 dopo avere ricevuto il manoscritto di *Sulla distruzione dei Gesuiti in Francia*, che l'autore dell'*Encyclopédie* invierà in quegli stessi giorni all'amico editore Cramer perché venga stampato a Ginevra. E in effetti, in una lettera a Gabriel Cramer risalente con tutta probabilità a quello stesso giorno, Voltaire si esprime con parole molto simili:

Ho ricevuto la storia della distruzione dei Gesuiti; è il libro più saggio, e nello stesso tempo più ardito, più curioso, più piacevole, che sia stato scritto dopo le *Lettere provinciali*. Lo leggo, ne sono incantato. Preparate i vostri caratteri per la stampa, mio caro Gabriel, e venite a trovarmi.

Pubblicato anonimo nel marzo del 1765, ma subito attribuito al D'Alembert, *Sulla distruzione dei Gesuiti in Francia* si colloca all'interno delle polemiche che hanno a lungo opposto i *philosophes* – e più in particolare due enciclopedisti come D'Alembert e Diderot – ai Gesuiti. Del resto il “Journal de Trévoux”, organo dei Gesuiti, aveva a più riprese attaccato il *Propectus* dell'*Encyclopédie* e aveva svolto un ruolo centrale nella condanna contro l'*Encyclopédie* emessa nel 1752 dal Parlamento di Parigi. Gli enciclopedisti comunque non dovevano subire supinamente queste aggressioni, come mostrano sia l'articolo “Collège” del D'Alembert, apparso nel terzo tomo dell'*Encyclopédie* (1753), sia l'articolo “Jésuite” scritto da Diderot e pub-

blicato nell'ottavo tomo dell'opera (1765), dove si afferma che i Gesuiti «sono sottomessi al dispotismo più eccessivo» e ne sono «i fautori più abietti nello Stato».

Questa lotta tra *philosophes* e Gesuiti doveva in effetti segnare per lunghi anni la storia culturale francese, vedendo impegnati i maggiori pensatori illuministi – Montesquieu e Voltaire, D'Alembert e Diderot, per non citare che i massimi – contro l'ordine fondato da Ignazio di Loyola. Ora, a partire dagli anni Quaranta del Settecento la Compagnia di Gesù inizia a mostrare in Francia forti segni di declino, legati anche ad alcuni scandali, non ultimo quello che ha

coinvolto il padre Antoine La Valette, condannato nel 1761 per le sue illecite attività commerciali esercitate in Martinica. Tale rinnovata polemica antigesuitica, che doveva ripartire con forza negli anni Cinquanta intrecciandosi spesso – e anche sovrapponendosi – con le critiche avanzate dai Giansenisti e con le dispute politiche tra monarchia e parlamenti, sfociò nella condanna – con un decreto del parlamento di Parigi – nell'agosto del 1762 e infine, nel 1764, nella soppressione dell'ordine in Francia. Del resto, già nel 1759 la Compagnia era stata scacciata dal Portogallo dopo che alcuni gesuiti, tra cui il Malagrida, furono accusati di essere gli autori del complotto all'origine dell'attentato al re Giuseppe I nel settembre del 1758.



Lo scritto di D'Alembert *Sulla distruzione dei Gesuiti in Francia* nasce all'interno di questi dibattiti aspri, che hanno visto i *philosophes* impegnati in una battaglia di denuncia e di condanna dell'ambizione, dell'arroganza e dello spirito dispotico e intollerante dei Gesuiti.

Ma quest'opera vuole anche ricostruire le ragioni della soppressione dei Gesuiti in Francia, ridimensionando il ruolo svolto dai Giansenisti e riportando piuttosto la 'distruzione' di questa compagnia a un comune sentire e a una volontà ideale ampiamente diffusa in tutta la Francia e pienamente rappresentata dai *philosophes* e dagli enciclopedisti: una vittoria della filosofia e dello spirito filosofico contro la superstizione, allora, piuttosto che l'affermazione di un partito religioso contro un altro. Entro questo programma ideale D'Alembert affronta il problema dei Gesuiti con spirito programmaticamente pacato e privo di preconcetti polemici, ponendo questo suo scritto sotto l'egida dell'imparzialità e richiamandosi a Tacito, di cui si cita in esergo un passo delle *Storie* che invita a ricercare la verità evitando di soggiacere all'amore o all'odio.

Come si legge nell'Avvertenza, *Sulla distruzione* vuole differenziarsi dai numerosi opuscoli o libelli recentemente apparsi sulla questione dei Gesuiti, che «respirano l'animosità e il fanatismo di coloro che hanno cercato di difendere o di attaccare questa società», e il suo autore, che vuole mostrarsi indifferente a questo tipo di polemiche e intende piuttosto ricercare le circostanze e le cause degli avvenimenti che hanno portato alla soppressione dell'ordine in Francia; così se egli «ha detto talvolta la verità con forza, va fiero almeno di averla detta senza fiele, e spera così che la sua opera potrà non dispiacere a coloro che come lui si sono liberati da ogni spirito di partito o di interesse»¹.

D'Alembert procede descrivendo la nascita dell'ordine fondato da Ignazio di Loyola poco più di duecento anni prima e il suo diffon-



dersi in Europa, e ricordando quale fosse il motto di questa società fin dalla sua origine, ovvero quello di governare il mondo non con la forza, ma con la religione. Ma tale ambizioso progetto, seppure è riuscito a imporsi senza problemi in talune parti del mondo come il Paraguay, dove i Gesuiti sono stati «utili e rispettati» a motivo della docilità di quelle popolazioni primitive, ha trovato maggiori difficoltà in Europa, dove sono divenuti «pericolosi e turbolenti», trovandovi popoli diversamente predisposti nei loro confronti.

In questa sua ricostruzione D'Alembert non nega la buona organizzazione dei collegi gesuitici e la superiorità dei loro studi rispetto a quelli di altri ordini religiosi, ma denuncia nel contempo la loro sottomissione alla filosofia scolastica e ricorda l'eccellenza della filosofia professata dagli Oratoriani, esemplificata dal cartesiano Malebranche. Inoltre egli condanna l'orgoglio di questa Compagnia, che estende le proprie ambizioni egemoniche al di fuori dell'Europa fino nelle Indie e in Cina (con puntuali riferimenti ai dibattiti teologici sui riti cinesi), e che è riuscita a imporsi come una vera e propria potenza religiosa durante il regno di Luigi XIV. Nel corso del lungo regno di questo re infatti i Gesuiti sono intervenuti in maniera persecutoria contro i Giansenisti e i protestanti, contribuendo direttamente all'emanazione della bolla *Unigenitus* e alla revoca dell'Editto di Nantes.

Contro l'intolleranza gesuitica D'Alembert non esita comunque a prendere le difese di Pascal e delle *Provinciali*, «capolavoro di brillantezza e di eloquenza» dove «non vi è una sola parola che sia invecchiata; questo libro scritto più di cent'anni fa, sembra essere stato scritto ieri»²; ma tale elogio non vuole significare condiscendenza alcuna nei confronti dei Giansenisti, di cui anzi si condanna «la follia dei convulsionari». Per l'autore di *Sulla distruzione* infatti queste due sette dei Gesuiti e dei Giansenisti sono «entrambe malvagie e perniciose» ed egli è «certo che l'annientamento della Società» potrà «procurare grandi vantaggi alla ragione, a patto che l'intolleranza giansenista non succeda all'intolleranza gesuitica»³.

Seppure non manchino in questo scritto taluni passi volutamente ironici, come il richiamo al grido di guerra degli indiani Orecchioni ripreso dal *Candido* di Voltaire (cap. 16): «Mangiamo del gesuita, mangiamo del gesuita!», in generale D'Alembert man-

INTORNO
LA DISTRUZIONE
DE
GESUITI
IN FRANCIA.

DI UN AUTORE
DISINTERESSATO
TRADUZIONE DAL FRANCESE.

*Incorruptam fidem professi,
Nec amore quisquam, & sine odio dicendus est.*

Facendo professione di candida verità;
Si parli senz'amore, e senza odio di ciascheduno.
TACITO STORIA CAP. I.

AMSTERDAM. 1766.

A spese di Antonio Locatelli.

RIFLESSIONI
STORICO-CRITICHE
SUL DISCACCIAMENTO
DEI GESUITI

DAI REGNI DELLE SPAGNE.

Num. I.



MDCCLXVII.

CON APPROVAZIONE.

tiene lo stile sobrio e controllato di chi vuole ricostruire la storia dei Gesuiti in Francia all'interno di una più ampia lotta tra ragione e fanatismo. Così nelle conclusioni di D'Alembert, per una singolare eterogenesi dei fini, le passioni e gli odi politici che hanno accompagnato la nascita e il diffondersi della Compagnia di Gesù ne hanno anche condizionato la decadenza e la messa al bando in Francia, con un susseguirsi di eventi che hanno ridato voce allo spirito filosofico e alla giustizia.

III.

L'attualità e la rilevanza dei temi affrontati e insieme lo stile distaccato ma incisivo sono alcune delle ragioni che possono spiegare l'interesse suscitato da questo scritto di D'Alembert fin dal suo primo apparire. Non a caso esso ebbe una rapida fortuna e fu presto tradotto nella nostra lingua, a Venezia, seppure con la falsa indicazione

[Jean d'Alembert],
*Intorno la distruzione
de' Gesuiti in Francia.
Di un autore
disinteressato.
Traduzione dal
Francese, Amsterdam,
A spese di Antonio
Locatelli, 1766:
frontespizio. Milano,
Biblioteca di via Senato*

*Riflessioni storico-
critiche sul
discacciamento dei
Gesuiti Dai Regni delle
Spagne, Venezia, s.e.,
1766: frontespizio.
Milano, Biblioteca di
via Senato*



CLEMENS PP. XIV.

CLEMENTE PP. XIV.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

A PERPETUA MEMORIA.



OMINUS, ac Redemptor noster Je-
sus CHRISTUS Princeps pacis a
Propheta praenuntiatus, quod hunc
in mundum veniens per angelos pri-
mum pastoribus significavit, ac de-
num per se ipsum antequam in
caelos ascenderet, semel & iterum

Suis reliquit discipulis; ubi omnia Deo Patri re-
conciliavisset, pacificans per sanguinem crucis suae,
sive quae in terris, sive quae in caelis sunt, Apo-
stolis etiam reconciliationis tradidit ministerium,
posuitque in eis verbum reconciliationis, ut lega-
tione fungentes pro Christo, qui non est dissen-
sus Deus, sed pacis, & dilectionis, universo Orbi
pacem annuntiarent, & ad id potissimum sua stu-
dia conferrent ac labores, ut omnes in Christo ge-
niti solliciti essent servare unitatem spiritus in vin-
culo pacis, unum corpus, & unus spiritus, sicut
vocati sunt in una spe vocationis, ad quam ne-
quaquam pertingitur, ut inquit S. Gregorius Ma-
gnus, si non ad eam unita, cum proximis mente
curratur.

Hoc ipsum potiori quadam ratione nobis divi-
nitus traditum reconciliationis verbum, & mini-
sterium, ubi primum, meritis prorsus imparibus
evelli fuimus ad hanc Petri Sedem, in memoriam



ESU' CRISTO SIGNORE, e REDEN-
TORE nostro, annunziato Principe
della Pace dal Profeta, e come-
rale venendo su questa Terra pre-
conizzato per mezzo degli An-
geli ai Pastori fin da principio,

e finalmente da se stesso prima
di salire al Cielo, più e più volte, come Mae-
stro della medesima, avendola raccomandata a
suoi Discipoli; comechè Egli ebbe riconciliato
ogni cosa a Dio Padre suo, pacificando per mez-
zo del Sangue della sua Croce tutto quello, che
la Terra comprende, ed il Cielo, agli Apostoli
istessi raccomandò il Ministero della Reconcilia-
zione, e diede loro la potenza della parola per
pubblicarla, acciocchè divenuti Ambasciatori di
Cristo, il quale non è Iddio della discordia, ma
della pace, e della dilezione, annunziassero la
pace stessa a tutta quanta la Terra, e tutte lo-
ro premure, e fatiche impiegassero principal-
mente in questo, che tutti i generati in Cristo
s' impegnassero a conservare l'unità dello spiri-
to nel vincolo della pace, considerando si come
un sol Corpo, ed uno spirito solo, come quelli,
che son chiamati ad una stessa speranza di vo-
cazione, alla quale in niuna guisa si giunge, sic-
come disse il gran S. Gregorio, se non si corre
incontro a quella unitamente co' nostri prossimi.

Questa istessa parola di Reconciliazione, e que-
sto Ministero, a Noi in particolar maniera da
Dio raccomandato, tosto che fummo inalzati,
senza alcun nostro merito a questa Sede di Pie-
tro.

tipografica di Amsterdam: *Intorno la distruzione de' Gesuiti in Fran-
cia. Di un autore disinteressato. Traduzione dal Francese*, Amsterdam
[ma Venezia], Antonio Locatelli, 1766.

Inoltre quest'opera – scritta, come si legge nell'Avvertenza, non
solo per i Francesi, ma anche per gli stranieri – doveva attrarre la cu-
riosità e l'attenzione di non pochi intellettuali italiani: basti pensare
alla positiva accoglienza ad essa riservata da Paolo Frisi e dagli am-
bienti culturali milanesi. La testimonianza di Cesare Beccaria è in tal

senso emblematica. Questi scrive da Milano in francese il 24 agosto 1765 una lettera al D'Alembert nella quale tocca, tra le altre cose, il problema della traduzione del suo *Dei delitti e delle pene* (1764), nata «sotto gli auspici» del D'Alembert stesso e che apparirà di lì a poco nella versione francese di André Morellet (Losanna [ma Parigi], 1766). Ora, un'ampia parte di questa lettera è dedicata allo scritto del D'Alembert contro i Gesuiti, del quale si lodano «la superiorità degna di un filosofo» e «lo spirito filosofico», capace di staccarsi da entrambi i partiti avversi, quello gesuitico e quello giansenista. E le parole di Beccaria non lasciano dubbi sul positivo apprezzamento di questo testo da parte dell'illuminista milanese:



Cesare Beccaria;
incisione ottocentesca

Ho letto con ammirazione la vostra opera sui gesuiti, argomento più che dibattuto che ha preso nelle vostre mani, signore, un'aria di novità: vi si ritrova quello spirito filosofico che affascina, che illumina, e che porta a avanzare alcune conclusioni. Voi capite, signore, che quando si affronta un tale argomento con la superiorità degna di un filosofo; quando si osa parlare di queste miserabili controversie, vergogna e flagello di esseri umani deboli, con il linguaggio che è degno di voi, signore; quando si mantiene la neutralità tra due partiti che gridano a gara entrambi *Qui non est mecum contra me est*; voi capite, dico, meglio di chiunque altro che una tale opera deve avere dei nemici: ma deve anche avere degli ammiratori in tutti i tempi.

¹ J.-B. d'Alembert, *Sur la destruction des Jésuites en France*, in *Œuvres philosophiques, histori-*

ques et littéraires, t. V, Paris, Chez Jean-François Bastien, XIII (1805), p. 9.

² Ivi, p. 124.

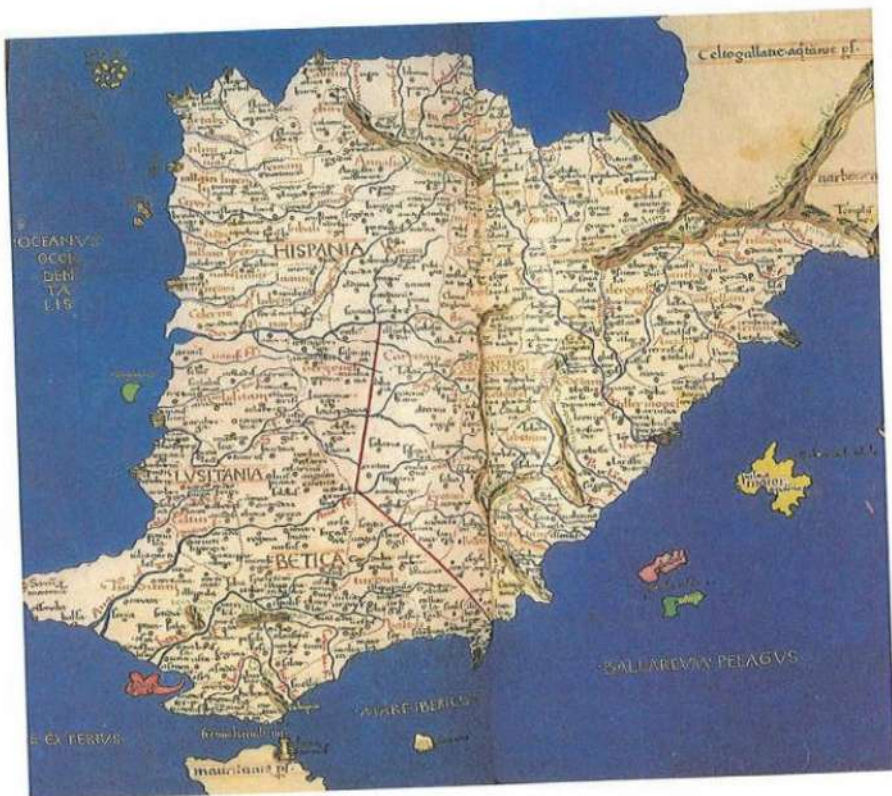
³ Ivi, p. 130.

LA PASSAROLA DEL GESUITA

*Come padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão
finì inquisito*

DI STEFANIA ELENA CARNEMOLLA

L padre tolse la spranga, spinse la porta, non era poi vuota la grande cassa, si vedevano teli di vela, travetti, rotoli di fil di ferro, lamine di ferro, fasci di vimini, tutto sistemato per categorie, in bell'ordine, e in mezzo, nello spazio sgombro c'era qualcosa che sembrava un'enorme conchiglia, tutta irta di fili di ferro, come un cesto che, a metà fattura, mostri l'ordito. [...] Il padre spiegò, in tono dapprima sereno, poi animandosi: «Questo che vedi qui, sono le vele che servono per tagliare il vento e che si muovono secondo che è necessario, e qui c'è il timone con cui si dirigerà la barca, non a caso, ma per mano e scienza del pilota, e questo è il corpo della nave dell'aria, a forma di conchiglia marina a prua e a poppa, dove si mettono i tubi del mantice per il caso che venga a mancare il vento, come tante volte succede sul mare, e queste sono le ali, senza di loro come si potrebbe equilibrare la barca volante, e di queste sfere non ti parlerò, ché sono un segreto mio, basterà che ti dica che, senza quello che avranno dentro, la barca non volerà, ma su questo punto non sono ancora sicuro, e a questo soffitto di ferri appenderemo delle palle di ambra, perché l'ambra risponde molto bene al calore dei raggi del sole per l'effetto che voglio, e questa è la bussola, senza la quale non si va da nessuna parte, e queste sono le carrucole, servono per spiegare o raccogliere le vele, come nelle navi del mare». Tacque alcuni istanti e aggiunse: «E quando tutto sarà montato e concordante in sé, io volerò»¹.



Il Portogallo e la Spagna, in un codice di Tolomeo, sec. XV. Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, 30. 3: ff. 79v-80r

Così José Saramago rievocava, nel suo *Memorial do Convento*, il gesuita p. Bartolomeu Lourenço de Gusmão, già Rodrigues², e una macchina volante di sua invenzione, dai contemporanei ribattezzata come *passarola* in virtù della sua somiglianza con un uccello d'enormi dimensioni, con tanto di testa, coda e ali battenti. È, il Gusmão, un successore si direbbe immediato del più famoso e versatile degli scienziati gesuiti: quell'Athanasius Kircher che, nato in Germania nel 1602, muore nell'80 dopo aver studiato e scritto di matematica, ottica, musica, archeologia, per un totale di opere che occupa trentadue colonne nel quarto volume della bibliografia gesuitica di Sommervogel. Gusmão nasce a Santos, in Brasile, sullo scorcio del 1685³, da Francisco Lourenço Rodrigues, *cirurgião-mor* del *Presídio* della detta vila, e da Dona Maria Alvares; e già durante la permanenza presso il collegio gesuitico di Belém da Cacheira (Bahia), Bartolomeu Lourenço aveva dato prova delle sue spiccate attitudini per la fisica, riuscendo a costruire un meccanismo capace di convogliare l'acqua fino a cento metri d'altezza, il tutto a vantaggio del seminario presso cui



Brasile, nell'Atlas
Miller, ca. 1519. Parigi,
Bibliothèque Nationale
de France, Cartes et
Plans, Rés. Gé. AA
640 : c. [4r]

alloggiava. Raggiunto il Portogallo agli esordi del XVIII secolo per potervi completare gli studi, nel 1709 il giovane religioso dall'odor di scienza avrebbe messo a punto un marchingegno con cui, a suo entusiastico dire, sarebbe stato possibile viaggiare assai più celermente; soccorrere città assediate; trasportare merci ed armi; esplorare le regioni propinque ai poli; risolvere i problemi legati alla determinazione della longitudine e, di riflesso, quello di *naufrágios* e *perdições*; avvantaggiare, in buona sostanza, il Portogallo, accrescendone la potenza tanto sul mare quanto sulla terra. Questo è quanto è dato di leggere in una *supplica* dell'aprile di quell'anno rivolta al re di Portogallo D. João V ed inserita a margine di una descrizione della macchina volante, il tutto facente parte di pochi fogli vergati in latino, e con scrittura contemporanea, poi ritrovati (1917, Fondo Bolognetti) fra le carte dell'Archivio Segreto Vaticano dal dr. Joseph Herzen:

Il padre Bartolomeu Lourenço dichiara di aver inventato una macchina per mezzo della quale è possibile muoversi via aria

più rapidamente che via terra o per mare, di modo che, nello spazio di 24 ore e ad una distanza di 200 miglia, possano essere impartiti ordini, trasmesse e immediatamente eseguite decisioni destinate alle forze belligeranti; che questa invenzione interessa Vostra Maestà tanto più che le sue colonie sono assai lontane le une dalle altre, e che molto spesso, per il ritardo dei suoi disegni reali, i guadagni dei prodotti e delle conquiste non hanno potuto essere conservati. Grazie a questa macchina sarà possibile trasmettere molto rapidamente ai mercanti le loro lettere e le loro mercanzie; alle città assediate si potranno portare soccorsi, soldati, provvigioni, armi e altre cose necessarie, ed anche coloro che vorranno lasciare questi luoghi, lo potranno fare senza impedimento da parte del nemico. E potendo i Portoghesi scoprire i paesi più propinqui ai poli, si aggiungerà alla gloria dei loro antecessori quella di aver trovato questa macchina così utile, capace di muoversi via aria, segreto che tante nazioni hanno tentato di scoprire senza riuscirvi; e poiché, difettando le carte geografiche, tante sciagure e naufragi intervengono a questo mondo, per mezzo di questa macchina sorprendente potranno essere più facilmente conosciute le regioni del globo terracqueo; e molti altri fatti memorabili potranno essere portati a conoscenza di Vostra Maestà; e poiché a causa dell'utilità di questa macchina si potrebbero determinare molti disordini che potrebbero essere evitati riservandone l'uso ad una sola persona che dipenderebbe dagli ordini di Vostra Maestà, e sottoponendo a castigo tutti coloro che faranno tentativi contrari, si degni Vostra Maestà d'accordare al richiedente un privilegio, affinché nessun altro osi servirsi indebitamente di questa macchina, o di farne ancor meno una qualche imitazione senza l'espresso consenso del detto richiedente o dei suoi eredi, pena etc.⁴

Convinto, a quanto pare, dalle argomentazioni del Gesuita, D. João V avrebbe allora dato il suo nulla osta alla realizzazione della macchina, il 19 aprile del 1709, concedendo al religioso e inventore una *alvará*, nonché seicentomila *réis*, con i quali avrebbe atteso al suo progetto nella *quinta* del duca di Aveiro, a S. Sebastião da Pedreira.



A. Tassi (?), *Nave in costruzione*, inizio sec. XVII; olio su tela. Genova-Pegli, Civico Museo Navale Villa Doria

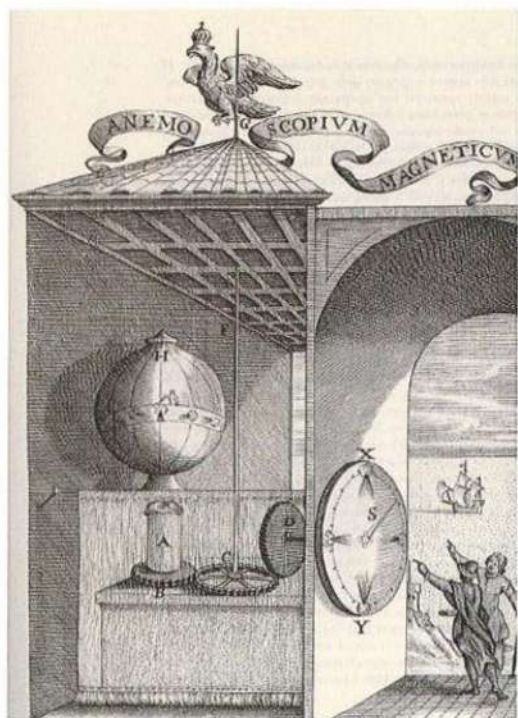
Ma cosa costruì esattamente in quel luogo, p. Bartolomeu Lourenço de Gusmão? Dei rudimentali aerostati, insieme a quel *suo* marchingegno? Le testimonianze del tempo fanno accenno a taluni esperimenti tenutisi in quel di Lisbona, già nel pieno dell'estate. Si racconta, infatti, come il 3 agosto di quello stesso anno l'animoso gesuita tentasse, nella *Sala de Audiências* del palazzo reale, l'ascensione di un piccolo aerostato di carta⁵ incendiatosi – una fiamma posta al di sotto cagione dell'increscioso incidente – poco prima di alzarsi in volo. Due giorni dopo, invece, fra lo stupore degli astanti, il *balão de ar quente* si alzò fin quasi a raggiungere il soffitto della sala: venti *palmos* di ascensione e, a frustarne il volo a forza di bastoni, solerti servi, accorsi in men che non si dica, preoccupati per la sorte dei preziosi arredi⁶.

Il successivo 8 agosto, nel patio della *Casa da Índia*, al cospetto di D. João V, della regina D. Maria Anad e Asburgo, di D. Francisco, Infante di Portogallo, del nunzio apostolico cardinal Conti, futuro Innocenzo XIII, di molti, fra nobili, dame di corte ed altri personaggi ancora, l'aerostato fu fatto ascendere lentamente, salvo cadere nel

Terreiro do Paço, esauritasi la fiamma, mentre certa tradizione ci presenta lo stesso Gusmão salire su su, fino al *Castelo de São Jorge*, da qui elevarsi nell'aria sostenuto da un globo e con questo andare ad atterrare nel perimetro dello spiazzo antistante il Tago⁷. *Vox populi*? Oppure realtà dei fatti, tanta e tale da indurre qualcuno ad eleggere Gusmão come uno fra i primi ad essersi alzato in aria con una macchina più leggera di essa – *engenho mais-leve-que-o-ar*, lo chiamano i Portoghesi –, applicando il principio di Archimede alla navigazione aerea?

Di cosa si servì Gusmão? Di semplice aria calda o d'idrogeno ricavato da una mistura di acido solforico, acqua, limatura di ferro, con cui il Nostro avrebbe riempito due sfere direttamente collegate a una serie di dodici, quattordici palloni disposti simmetricamente rispetto ad una struttura dalle fattezze d'una piccola barca? Di questo si diceva convinto P. Manuel António Gomes Himalaia agli inizi del secolo scorso, basando le proprie convinzioni sia sul fatto che la forma dei piccoli palloni non avrebbe consentito in alcun modo di accendervi all'interno dei fuochi per la produzione d'aria calda, sia sulla diretta conoscenza di una stampa del 1744, accompagnata da una nota attestante il fatto che la macchina si fosse elevata per il mezzo di un gas, con tutta probabilità l'idrogeno, ben noto agli alchimisti. Ricorda, invece, la *Biografia universale antica e moderna*, come, trovandosi affacciato al balcone che dava sul giardino del proprio monastero, quello brasiliano, il Nostro scorgesse

un corpo leggero, sferico e concavo (forse un guscio d'uovo, o una scorza secca di limone o d'arancio fino), che s'innalzava e galleggiava nell'aria. Voglioso d'imitare in grande tale fenomeno, vide in breve che vi sarebbe riuscito soltanto con una macchina la quale, col minor peso possibile, presentasse la più grande superficie all'atmosfera. Dopo molti esperimenti, costrusse un pallone di tela; ed essendogli riuscita in bene la sua prima esperienza, volle testimoni della seconda i religiosi del suo convento. Questi, gente illuminata, applaudirono all'esperienza del loro confratello, e la trovarono naturalissima. Per mala sorte, Gusmao desiderando di produrre una scoperta sì sorprendente sopra un teatro più grande,



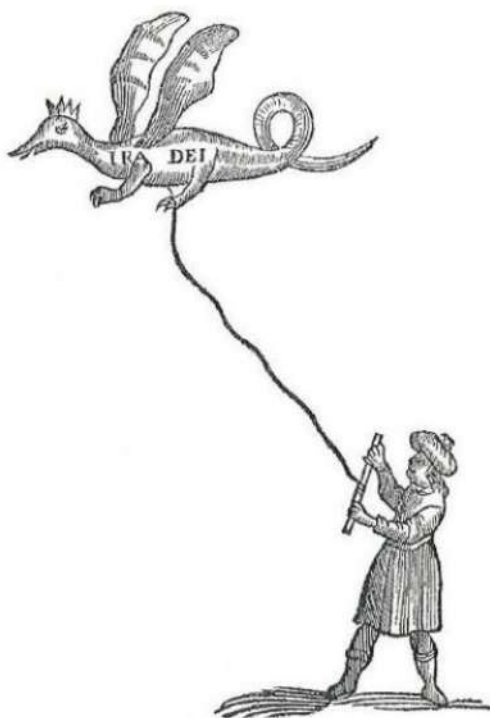
Athanasius Kircher, S.J.,
*Anemoscopia
 magnetica*,
 in A. Kircher, *Magnes,
 sive De arte
 magnetica opus
 tripartitum*, Romae,
 Sumptibus H. Scheus,
 1641

lentezza per altro, che da tale caduta non avvenne alcun male a Gusmao⁸.

Sia come sia, poco prima degli esperimenti dell'agosto del 1709, l'austriaco *Wienerische Diarium* pubblicò un foglio volante racchiudente una descrizione del *principal invento* di Gusmão quale realizzata da Gualzetti e riprodotta in un'opera del conte di Klinckowstroem, in seguito diffusasi in diversi Paesi europei, nonché in parte simile a quella che si rinviene nel manoscritto del Fondo Bolognetti, nel quale si annuncia, per il 29 luglio di quello stesso anno, una *nuova* esibizione della detta macchina⁹, il che lascia intuire come, all'epoca, essa fosse pura e concreta realtà. Nel disegno del manoscritto vaticano, essa appare provvista di tubi, collegati tanto a poppa quanto a prua, aventi la funzione di convogliare la corrente d'aria verso una vela a tasca rovesciata, sotto la quale è dato di scorgere due grosse sfere racchiudenti il segreto della forza attrattiva, e, ancor prima di queste, un reticolato di fil di ferro dotato di numerose palle d'ambra, in grado di mantenere la barca sospesa in aria grazie alla buona rispondenza della stessa ambra al calore dei raggi so-

partì alla volta di Lisbona, dove la sua fama lo aveva preceduto. Arrivato in quella capitale, fabbricò, col permesso di Giovanni V, un pallone aerostatico d'una dimensione prodigiosa, cui fece alzare nella piazza contigua al palazzo reale, in presenza delle loro Maestà, e d'una folla immensa di spettatori. Gusmao medesimo era salito col pallone; e, mediante un fuoco acceso nella macchina, che era però trattenuta da funi, s'innalzò nell'aria fino all'altezza della cornice del tetto del palazzo: sventuratamente, la negligenza di chi teneva le corde, fece che la macchina prendesse una direzione obliqua; essa toccò la cornice, vi si ruppe, e cadde, con tale

lari. Un timone a forma di coda d'uccello; delle ali capaci di garantire certa stabilità al marchingegno; una bussola; delle corde con cui spiegare od ammainare le vele: questo a completamento della dotazione di bordo. Quanto all'inventore, da notare come egli vi appaia ritratto mentre, l'astrolabio, una carta nautica, un filo a piombo in mano, è intento a rilevare l'altezza del sole e a determinare un dato punto geometrico della sfera.



Data la natura delle fonti, non ci è dato di sapere a cosa abbiano *realmente* assistito i suoi contemporanei¹⁰, fatto sta che prima e dopo gli esperimenti al cospetto del re di Portogallo, Gusmão sarebbe stato additato al pubblico ludibrio, messo in ridicolo, fatto oggetto di attacchi pungenti e salaci (la *De-scrição Burlesca dum Imaginário Aeróstato e Outras Sátiras ao Pe. Bartolomeu Lourenço de Gusmão*, una testimonianza in tal senso)¹¹, con la sua macchina malamente apostrofata ora come *barcarola* ora come *fera passarola* ora come *urrida paviola* e, il suo inventore, come *o voador*, l'uomo che vola. Altrui ignoranza e superstizione, altrui timore del maligno, davvero sarebbe stato questo ad indurre il gesuita ad abbandonare i propri esperimenti e a naufragare nell'amaro mare dei tormenti? congedandosi dalla vita nell'ospedale della Misericordia di Toledo da esule e perseguitato? con ancora negli occhi gli arcigni volti dei suoi detrattori, incontenibili nel gridare al sortilegio, al maligno, al demoniaco? Si legga in una sua biografia ottocentesca:

Drago volante, in A. Kircher, Physiologia Kircheriana experimentalis, Amstelodami, ex officina Janssonis-Waesbergiana, 1680

L'inquisizione, la quale non amava le nuove scoperte, ne parlava altamente. Il fisico promise novelle esperienze, e fece sperare anzi che si sarebbe elevato senza l'aiuto delle funi. L'inquisizione allora lo trattò da impostore. Il p. Gusmão, sdegnato, giunse fino a dire che s'impegnava di far volare il suo *ILLUSTRISSIMO* con tutta l'inquisizione. Il grande inquisitore, trovando tale motteg-

Francisco Goya,
Il pallone, 1813-1816;
olio su tela. Agen,
Musée des Beaux-Arts



gio alquanto fuor di proposito, incominciò a mettere in moto i suoi famigliari. Il popolo si ammutinò, gridandolo fattuchiere, mago! non si chiedeva meno che un *auto-da-fé* per Gusmao. Questi, tradotto alla fine dinanzi al santo uffizio, fu cacciato in una segreta e condannato ad un rigoroso digiuno. I gesuiti vennero però a capo di liberare il loro confratello e di farlo passare nella Spagna, dove morì di cordoglio poco tempo dopo, nel 1724. Tali particolarità registrate nel Giornale di Murcia ed in diverse Memorie di quel tempo, vennero ricordate nelle *Notizie letterarie di Cremona*, anno 1784, n. 17¹².

Contorti tempi, quelli di Gusmão.

¹ Cfr. *Memoriale del Convento*, traduzione di Rita Desti e Carmen M. Radulet, Milano, Feltrinelli, 2003¹⁶, pp. 58 ss.

² Il cognome *Gusmão* fu assunto in onore di un amico di famiglia, padre Alexandre de Gusmão, provinciale dei gesuiti del Brasile.

³ Se si ignora l'esatta data di nascita, si conosce invece con certezza quella del battesimo (19 dicembre 1685), il che ha indotto a collocare la nascita proprio in quel giorno o in uno prossimo al suddetto, essendo usuale per quei tempi di profonda fede religiosa battezzare i neonati poco dopo la loro venuta al mondo.

⁴ Cfr. ASV, Fondo Bolognetti, vol. 16, pp. 71 ss.: *Pater Bartholomeus Laurentius proponit machinam se invenisse, qua multo velocius per aërem, quam terra, marive possit iter institui, ita ut a spatio 24 horarum ducenta quandoque milliaria confici; mandata copiis bellicis dari; consilia prope eo tempore, quo conclusa transmitti valeant; quod regie Maiestati vestrae eo magis conducit, quo eiusdem regna longius invicem distant; et ex dilatione regij consilij sæpius proventum, limitumque augmenta in illis conservari nequeunt; mercatoribus litteras suas, et merces velocis isthac machina transmittendi facultas; locis obsessis auxilia, milites, annonam, arma aliaque necessaria ferendi, aut etiam ex illis quæ placita fuerint, sine hostium obstaculo auferendi, commoditas erit. Cum etiam Lusitani sub polis mundi proxima iacentes regiones detexerint, in maiorum succrescet gloriam, quod hanc tam utilem machinam per aërem volandi adiuvenerint; quod arcanum tot nationes detegere conate assequi nedum poterant; et quemadmodum defectu mapparum Geographiarum tot infortunia, tot naufragia, per orbem accidunt; sic mediante laudabili hac machina, situs Globi Terraquei facilius cognosci, ut et alia quamplurima memorabilia maiestati vestrae palam fieri poterunt. Quoniam vero per utilitatem huius machine innumere confusiones evenire possent, ut istæ evitentur, uni dumtaxat Directori eiusdem Committenda foret, qui ab ordinatione Maiestatis vestrae dependeat, omnes autem contra nitentes pœna cohibeantur.*

Maiestas vestra dignetur supplicanti privilegium concedere, ne ullus alius audeat positive hac machina uti; minus imitatione consequi, sine speciali præfati supplicantis, aut hæredum suorum consensu, sub pœnis etc.

⁵ Il cardinal Conti in una lettera al Segretario di Stato vaticano avrebbe fatto esplicito riferimento a dei corpi sferici di peso esiguo (cfr. A. Taunay d'Escagnolle, *Bartholomeu de Gusmão e a sua prioridade aerostática*, São Paulo, Imprensa Oficial, 1938, p. 106).

⁶ Leggasi presso lo storico Salvador Antônio Ferreira: «Veio o dito padre com um meio globo de madeira delgada, e dentro trazia um globo de papel grosso, metendo-lhe no fundo uma tigela com fogo material, o qual subiu mais de 20 palmos e, como o fogo ia bem acceso, começou a arder o papel subindo, e o meio globo de madeira ficou no chão sem subir, porque ficou frustrado o intento. E como o globo ia chegando ao teto da casa, acudiram com paus dois criados da casa real, para evitar o pegar e haver algum desastre, assistindo a tudo Sua Majestade com toda a Casa real e Várias pessoas». Una versione dei fatti, questa, nella sostanza confermata da una testimonianza anonima trasmessa da un codice coimbricense: «Com efeito, pôs por obra, não logo o principal invento, mas uma amostra, a qual era uma barçaça pequena de efeito a uma gamela coberta de lona, e com vários espíritos, quintas essências, e outros ingredientes, meteu-lhe umas luzes por baixo, e na sala das embaixadas, estando presente Sua Majestade e muitas mais pessoas, fez voar a dita barçaça que a pouca altura deu pelas paredes, e na queda em que despenhou queimou uma cortina e tudo que encontrou foi fazendo o mesmo efeito, e sua Majestade foi tão benigno que não se escandalizou e conservou sua graça» (cfr. A. Taunay d'Escagnolle, *Bartholomeu de Gusmão*, cit., p. 106).

⁷ È infatti intitolata a Bartolomeu Lourenço de Gusmão, luso-brasiliano precursore dell'aeronautica, una delle ripide stradine selciate che conducono al castello.

⁸ Cfr. *Biografia universale antica e*

moderna ossia storia per alfabeto della vita pubblica e privata di tutte le persone che si distinsero per opere, nazioni, talenti, virtù e delitti. Opera affatto nuova compilata in Francia da una società di dotti ed ora per la prima volta recata in italiano con aggiunte e correzioni, Venezia, presso Gio. Battista Missaglia, MDCCCXXVI, vol. XXVII, pp. 183 ss.

⁹ *et eiusdem probatio (qualis iam altitudine 10, orgiarum in aere facta) denovo proxima die 24 Julij 1709 exhiberi debet* (ASV, Fondo Bolognetti, cit., pp. 69 ss.).

¹⁰ «Il *Giornale dei dotti* (ott. 1784) che tale esperienza colloca nell'anno 1720 [sic], e dice che la macchina aveva la forma d'un uccello con la coda e le ali, aggiunge che alcuni scienziati francesi ed inglesi, essendo andati a Lisbona per chiarire il fatto, assunsero delle informazioni nel convento dei carmelitani, dove il p. Gusmão aveva un fratello, che conservava ancora alcuni dei suoi manoscritti sul modo di costruire le macchine volanti. Parecchi affermano d'essere stati presenti all'esperienza del gesuita, e che gli fu dato il soprannome di *voador* (uomo che vola). Quantunque, assai prima del XVIII secolo, vari autori avessero proposto diversi mezzi per alzarsi in aria, sembra però certo che si debbano al p. Gusmão i primi saggi del pallone aerostatico, rinnovati con sì felice successo, 60 anni dopo la sua morte» (cfr. *Biografia universale*, cit., p. 184).

¹¹ Foglio circolante a Lisbona agli inizi del XVIII secolo, racchiudente un testo anonimo in prosa, nonché un *conjunto di tiras*, satire, di Tomás Pinto Brandão, amico del poeta Gregório Matos e Guerra.

¹² Cfr. *Biografia universale*, cit., p. 184. Licenziato dall'Università di Coimbra in Diritto Canonico nel 1720, incaricato di diverse missioni diplomatiche, fra cui una (1721) presso la Santa Sede, Gusmão, così si narra, sarebbe stato allora deferito al Tribunale della Santa Inquisizione poco dopo il fallimento di questa; da qui, e forse anche a séguito delle accuse rivoltegli *per causa de seu invento*, la decisione di riparare in Spagna insieme al confratello João Alvares de Santa Maria.

DESCRIZIONE DELLA MACCHINA VOLANTE
DI PADRE B. L. DE GUSMÃO
Manoscritto, Archivio Segreto Vaticano

Disegno di una macchina ingegnosa per mezzo della quale è possibile percorrere, attraversando l'aria, 200 miglia nello spazio di 24 ore, per trasmettere con rapidità, alle armate molto lontane, ordini, soldati, viveri e altre cose necessarie, e, alle città assediate lettere, mercanzie o denaro, come si può vedere dalla copia qui annessa di una supplica indirizzata a S. M. il Re di Portogallo da

un religioso brasiliano; una nuova prova di questa macchina (che già è stata fatta fino ad una altezza di 10 braccia) avrà luogo il prossimo 24 luglio 1709.

SPIEGAZIONE DI QUESTA IMMAGINE
IN ORDINE ALFABETICO

A: Designa le vele, per mezzo delle quali viene tagliata l'aria, e mobili secondo le necessità.

B: Mostra la forma del timone che dirige la barca, affinché si muova non a caso, ma secondo la volontà del pilota o del costruttore.

C: Designa il corpo della barca, la cui prua e la cui poppa terminano in forma di conchiglia, e all'interno della quale sono disposti i tubi del mantice, quale ha da supplire alla mancanza di vento.

D: Sono le due ali destinate solo a mantenere la barca in equilibrio, senza il quale essa non potrebbe essere diretta dal vento.

E: Due sfere contenenti il segreto dell'attrazione, fatte di metallo e in modo da proteggere, perché non vadano distrutte, le calamite racchiuse nelle sfere alla base che attirano il corpo della barca, il quale è fatto di lamelle di ferro, ancora ricoprendolo certi vimini intrecciati, e la cui grandezza è proporzionata al numero di uomini che la barca deve portare, siano essi dieci, o undici, compreso l'inventore.

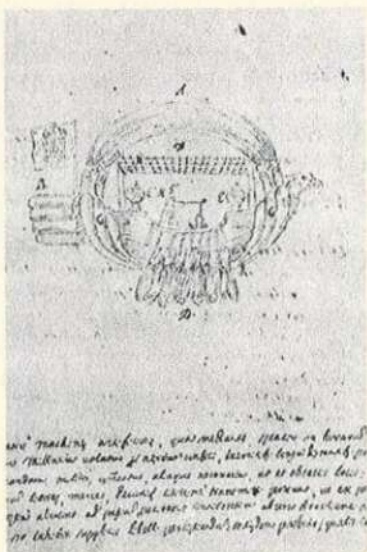
F: Presenta il tetto formato di fili di ferro, i quali fili, in virtù

del numero delle grandi bolle d'ambra che vi sono fissati, aiuteranno, e in maniera assai efficace, a mantenere la barca sospesa per aria, e questo grazie al calore dei raggi del sole, mediante i quali le dette bolle d'ambra attireranno i tenditori.

G: Mostra l'inventore che, con l'astrolabio, la carta marina e il filo di piombo misura l'altezza del sole, cercando il punto geometrico della sfera nel quale egli si trova.

H: Indica la bussola, ossia l'ago nautico, in mancanza del quale mal si metterebbero le cose per colui che si sarà messo in viaggio, laddove nessuna rotta potrebbe essere conosciuta o trovata senza di essa.

I: Designa le ruote, con le corde, per mezzo delle quali si spiegano e riavvolgono le vele a seconda della bisogna.



Delineatio machinæ artificiosæ, qua mediante, spatio 24 horarum 200 milliarum volatus per ærem confici, exercitibus longe distantibus præter mandata, milites, commeatus, aliaque necessaria, ut et obsessis locis, cæt[er]orum litteræ, merces, pecuniæ citissime transmitti possunt; ut exposita copia alicuius ad Regiam Lusitanicæ maiestatem ab uno Brasiliensi religioso exhibiti supplicis libelli percipiendum; et eiusdem probatio (qualis iam altitudine 10. orgiarum in ære facta) denuo proxima die 24 Julij 1709 exhiberi debet.

EXPOSITIO HUIUS FIGURÆ ORDINE
ALPHABETICO

A: Designat vela, quibus ær scindatur, eo quo necesse fuerit vertibilia.

B: Monstrat speciem timonis, navim dirigendi, ne casualiter, sed pro arbitrio Directoris, seu Artificis moveatur.

C: Exhibet corpus navis, cuius prora, et puppis forma concharum terminatur, in quarum cavitatibus fistulæ, eisque accomodati folliis deffectum venti supplentis.

D: Sunt due Alæ, ad hoc solum, ut navis in

æquilibrio teneatur, sine quo nullatenus vento dirigi posset.

E: Binæ sphaeræ arcanum attractionis continentes, illæ ex metallo conflatae, aptæ tegendo, ne destruantur magnetes qui sphaerarum Basi sunt inclusi, attrahentes corpus navis, quod ex laminibus ferreis confectum, ex certis viminibus contextis obducit, ac secundum proportionem hominum, quorum decem, vel undecim, cum inventore navis portare debet, accomodatum est.

F: Proponit tectum ex filis ferreis reticulatum, quæ fila multitudine magnorum globorum succinorum repleta insigni activitate navim in alto suspensam tenendi adminiculo erunt, et hoc per calorem radiorum solis, quibus dicti succini viminatos centones attracturi sunt.

G: Ostendit suum artificem, qui Astrolabio, mappa marina, et Amusio altitudinem solis metitur, et hinc Geometricum sphaeræ punctum, (in quo degit) scrutatur.

H: Indicat magnetem, seu acum nauticum; nam defectu huius male quis iter suum prosequeretur, cum nec via sine illa cognoscenda, nec invenienda.

I: Tandem rotas, cum funibus exprimit, quibus vela, iuxta exigentiam aut expanduntur, aut constringuntur.

UNA SONDA DELLA RICCHEZZA DEL CRISTIANESIMO

Dal 1850 la storia e i suoi problemi

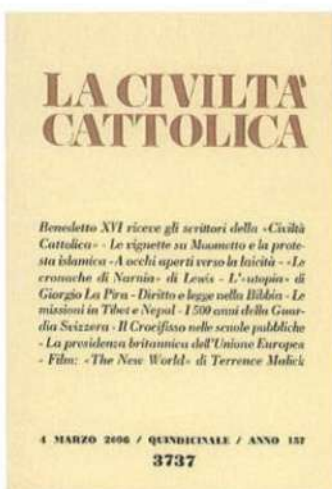
DI ALBERTO MELLONI

"La Civiltà Cattolica",
anno 157, fasc. 3737,
4 marzo 2006:
copertina

SOPRAVALUTARE l'importanza de "La Civiltà Cattolica" – della sua storia, del suo impatto, della sua capacità di parlare delle fibre più profonde del cattolicesimo italiano e della sensibilità della Santa Sede – è quasi impossibile.

Nata fra i padri della Compagnia di Gesù a Napoli il 6 aprile 1850, si spostò a Roma per sfuggire alla politica repressiva dei Borboni e da allora, a cadenza quindicinale, il primo e il terzo sabato del mese la rivista – la più antica rivista d'Italia operante – offre un prodotto altamente rifinito dal punto di vista intellettuale. Padre Carlo Maria Curci, il fondatore, rispondeva con questo strumento alla preoccupazione di Pio IX e sua di difendere non solo la Chiesa come spazio spirituale, ma per l'appunto la 'civiltà cattolica' da quello che, dopo il Quarantotto, sembrava poterla travolgere: il liberalismo, la massoneria. Rivista nata militante, per combattere il 'nemico' con le detestate armi della libera stampa e del confronto, essa preoccupava un poco i vertici della Compagnia, che temevano la sovraesposizione politica dei propri padri; ma incontrerà successo per questo suo carattere che, proprio perché battagliero, sarà assai più libero e interessante di tanto opuscolame devozionale coevo e successivo.

Attestata in pochi anni a tredicimila copie, "La Civiltà Cattolica" trae parte della propria da tre



diverse caratteristiche, rimaste fondamentalmente inalterate.

In primo luogo la sua struttura produttiva: essa nasce da un gruppo di gesuiti stabile, nel quale la convivenza crea una certa osmosi di vedute e nel quale le tensioni costituiscono spesso un preannuncio di ripensamenti interni alla comunità cristiana in senso più lato.

In secondo luogo la sua stabilissima struttura redazionale: l'articolazione fra un editoriale, una serie di articoli, i commenti e le recensioni, vede sempre inserita una triplice cronaca (ecclesiastica, di politica italiana e di politica estera) che rende ai lettori perfettamente leggibile ogni spostamento degli assi interpretativi.

In terzo luogo il rapporto con la Santa Sede: un rapporto anche fisico (allentatosi solo nei due mesi del 1870 in cui la rivista tacque, dopo Porta Pia), e soprattutto di fedeltà; questo si esprime sia nella nomina del direttore (scelto dal generale della Compagnia con un beneplacito del Papa), sia nel fatto che articoli relativi a questioni dottrinali venivano spesso rivisti dal Sant'Ufficio ed ora dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, sia nell'uso per cui le bozze della rivista vengono corrette in Segreteria di Stato, lasciando ampio spazio ad interventi di censura, rinvio o dilazione, che si consumano senza che ne trapeli all'esterno alcuna polemica.

Questa caratteristica di stabilità nell'autorevolezza è dunque la ragione per cui non c'è argomento o domanda sulla storia del cattolicesimo e del cattolicesimo italiano in ispecie degli ultimi centocinquante anni, sul quale il confronto con "La Civiltà Cattolica" non sia illuminante: quasi come un prisma, la rivista dei gesuiti di via di Porta Pinciana è in grado di restituire la composizione e la posizione della Chiesa in un senso di 'ufficialità' che va compreso nella sua portata. La rivista, infatti, non costituisce una forma di 'magistero', nemmeno nell'accezione più lata del termine: ma



Pio IX; fotografia d'epoca



Pio X mentre sale in
carrozza nel cortile del
Vaticano; fotografia
d'epoca

proprio per questo ne illumina le costanti, le inerzie interne, le punte critiche, i mutamenti.

È sintomatico, su questo, l'atteggiamento avuto nei confronti di quella che viene considerata la 'peste', il liberalismo, contro cui la rivista inveisce per denunciarne i disegni politici, ma anche la penetrazione dentro l'ambito cattolico: agire come clava intransigente contro il cattolicesimo liberale, infatti, fa parte del disegno combattivo e tecnicamente 'reazionario' del bisettimanale della Compagnia. Quando, con il pontificato di Pio X, si sposta l'attenzione polemica dalla massoneria e dai liberali verso i 'modernisti', che dentro il cattolicesimo cercano una reinterpretazione della modernità, "La Civiltà Cattolica" è fra le prime a reintegrare linguaggi, stilemi, approcci già sperimentati nell'Italia unitaria in una guerra civile tutta interna al cattolicesimo. Allo stesso modo per seguire lo stratificarsi dell'antisemitismo cattolico fra Otto e Novecento o l'adesione cattolica al fascismo o il giudizio sul colonialismo, la rivista di cui è punta di diamante padre Pietro Tacchi

Venturi fornisce materiale di estremo interesse: perché essa strutturalmente non tenta di smussare o guardare oltre un orizzonte dottrinale e politico, ma si sforza di esprimerlo col massimo grado di precisione intellettuale e di adesione; e questo la rende una fonte storica di primaria importanza anche nel lavoro sui lati meno accettabili di una storia lunga e travagliata come quella dei cattolici.

Al tempo stesso, però, la rivista è il sismografo di modificazioni d'altro segno: la presa di distanza dal fascismo e dal nazismo, la progressiva ricomprensione dei principi della democrazia rappresentativa, il tentativo di guardare al successo dei partiti comunisti e alle dittature del blocco sovietico non solo con gli occhiali di quello che Nenni chiamava «l'anticomunismo viscerale» segnano il passaggio della rivista agli anni del Concilio Vaticano II, nei quali quella che era nata come un frangiflutti nella tempesta della modernità, un tentativo di superare i tre secoli di 'divorzio' fra 'civiltà e cristianesimo' (causato da Lutero e rotolato poi in un «rosario degli errori» che, secondo i padri fondatori, spiegava tutta la storia occidentale), diventa un caposaldo del 'dialogo'.

E infatti "La Civiltà Cattolica" prima di padre Roberto Tucci e poi quella di padre Bartolomeo Sorge diventa il termometro di un cambiamento: prima di quello della primavera roncalliana che inventa l'*Ostpolitik*, la riforma conciliare e il distanziamento fra Vaticano e politica italiana, poi di quello con il quale Paolo VI cerca di plasmare una Chiesa di montiniani, di guidarne il protagonismo culturale e politico in quella di 'mediazione' che per il Pontefice è la sostanza della cultura politica.

"La Civiltà Cattolica" di oggi – ne è direttore il padre Gianpaolo Salvini – non ha interrotto la tradizione di rilievo e di prestigio: a differenza di altre riviste della Compagnia di Gesù, come "Recherches de Science Religieuse" di Parigi o "America" di New York, la rivista romana non ha conosciuto





Gli 'scrittori' della "Civiltà Cattolica" ricevuti in Vaticano da papa Benedetto XVI assieme al cardinale Roberto Tucci, S.J., e al superiore generale della Compagnia, padre Peter Hans Kolvenbach, 2005

sossoni o sussulti pubblici che abbiano espresso disagio o differenza rispetto alle linee guida del lungo e complesso papato wojtyliano; ciò non significa che la rivista sia stata o sia diventata un inerte ripetitore di una linea di condotta vaticana su molti campi contraddittoria. Al contrario, la solidità e l'elevata qualità intellettuale del collegio degli scrittori (un esempio con pochi paragoni per integrazione inter-generazionale e per vastità d'interessi disciplinari, il cui pregio spicca maggiore nei rari casi di interventi di 'ospiti'), l'intelligente fedeltà alla sede apostolica e la stabilità della formula redazionale, rendono quello che voleva essere un bastione per l'impossibile riconquista di cristianità ciò che esso continua ad essere: una sonda che dice anche a chi la guardi da fuori o con diffidenza la ricchezza viva del cattolicesimo.

L'OBBEDISCO' DEL GESUITA PROIBITO

*Le ricerche e le teorie di frontiera
di Teilhard de Chardin*

DI SERGIO PAUTASSO

*Padre Teilhard
de Chardin, S.J.;
disegno
al tratto, da una
fotografia degli anni
Trenta, in Wikipedia*

LA perentoria affermazione: «Cristo non è cultura», con cui Carlo Bo rispose a Elio Vittorini, che aprì alla fine della Seconda guerra mondiale le ostilità culturali, diede un senso spirituale e religioso al nuovo clima democratico caratteristico di quegli anni di confronto della nuova realtà sociale. La cultura fu allora il punto di partenza per un rivolgimento che prese con i successivi anni Sessanta del Novecento la sua connotazione da un'intensa battaglia di idee e di confronti materiali e spirituali all'interno e fra gli Stati. A cambiare le carte in tavola, fu più la forza delle idee e la fede nel pensiero che la spinta delle cose, e ad esse si deve l'impulso decisivo verso la realtà che oggi ci circonda, qualunque essa sia.

L'impegno di una ricerca libera, senza prevenzioni né confini ideologici, fu condotta da figure di intellettuali, scienziati, religiosi, studiosi di scienze umane, scrittori spesso sconosciuti, a fianco di istituzioni, o in libertà individuale. Materialismo culturale di derivazione scientifica e riflessione spirituale messi a fronte, sembravano offrire una visione del mondo orientata verso una sorta di generalizzazione degli elementi del sacro. Basti pensare agli studi di Cesare Pavese sul mito, e ai fermenti spirituali che sollevò negli ambienti spirituali e politici della rivista "Cultura e





Padre Teilhard
de Chardin nel deserto
di Gobi, 1931; e con
l'Abbé Breuil a Chou-
Kou-Tien, 1935

realtà". E anche tra i più agguerriti intellettuali cattolici italiani, da Bo a Guido Piovene, da A.C. Jemolo a don Mazzolari, e a Giancarlo Vigorelli con *Il gesuita proibito* (Milano, Il Saggiatore, 1962), si faceva sentire attraverso il commento l'eco degli scritti proibiti in Francia del padre gesuita Pierre Teilhard de Chardin.

Questa sensibilizzazione sofferta, che si inseriva nello scoppio del boom economico nel nostro Paese, dava alla visione intellettuale che si profilava allora all'orizzonte mondiale un diversificato punto di partenza, che ha alimentato riflessioni più avanzate rispetto a concezioni interdisciplinari a

cui pure avevano contribuito le non poche precedenti scoperte scientifiche. Soprattutto si allargava criticamente la prospettiva nei confronti della tradizionale staticità conservatrice del conformismo delle ideologie della politica; ma anche interveniva un apporto differenziato della presenza religiosa nella società specie ecclesiale, dovuto al Concilio Vaticano II. Il confronto fra ateismo e religione avviò un dibattito da 'battaglia delle idee', secondo una formula a quel tempo di moda, che ha contrassegnato l'attività intellettuale e sociale, con una partecipazione egemonica della cultura marxista, dominante allora in ogni campo culturale, e che ha dato luogo a sua volta a posizioni di intransigente settarismo; nello stesso tempo, però, il confronto delle rispettive opinioni ha anche suscitato il sorgere di diverse visioni e di altre aspirazioni di ordine morale, religioso e sociale.

I fermenti erano estesi e non tralasciavano alcun settore disciplinare di approfondimento. Uno scienziato inglese, C.P. Snow, affrontò proprio in quel periodo il problema con un libello (si veda *Le due culture*, ed. Marsilio, con interventi di Giuseppe O. Longo, Pierluigi Odifreddi, a cura di Alessandro Nanni), in cui metteva

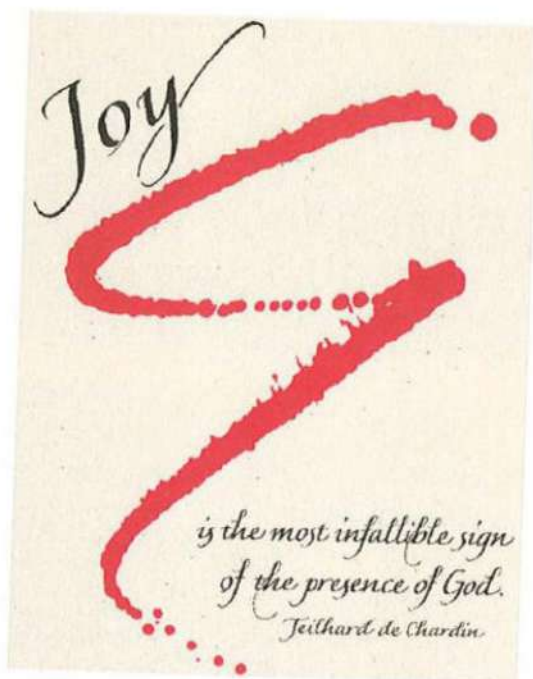
appunto a raffronto le due culture. Il discorso di Snow, per quanto ineludibile sotto l'aspetto della ricerca, era parziale, perché non giungeva al cuore dell'uomo in un mondo in trasformazione, in cui il rapporto fra scienza e fede si prospettava verso un'apertura evoluzionista.

Il dubbio connesso al tema della creazione e dell'evoluzione è sempre circolato negli spiriti ecclesiali, e nella stessa Chiesa il contrasto fra conservatorismo ortodosso e ricerca interpretativa ha portato al limite dell'eresia. Interprete esemplare di questa condizione fu Teilhard, che recò alla riflessione un contributo controverso quanto originale, ma ha anche sollevato severe censure curiali – solo in séguito attenuate con la conclusione del Concilio: e se ne risentono oggi le conseguenze nella ripresa di un'apertura sul darwinismo, a cui non era distante il cardinale Joseph Ratzinger, non ancora Benedetto XVI.

Teilhard (1881-1955), paleontologo, antropologo, insegnante all'Institut Catholique di Parigi, percorse anch'egli la Cina per scavi e ricerche sulle orme dei suoi antichi confratelli (contribuendo fra l'altro alla scoperta del *Synanthropus Pekinensis*). Le conclusioni delle sue ricerche e le sintesi delle sue idee furono tratte in due opere clamorose: *Le phénomène humain* (1955) e *Le milieu divin* (1957). Soprattutto nella prima, l'uomo (la visione teilhardiana è sostanzialmente antropocentrica) rimane alla base della creazione, la quale si compie e si realizza evolvendosi in una «evoluzione integrale» in cui la materia si sviluppa ma puntando, in vari stadi sempre più complessi, verso l'uomo, o meglio è dire «il fenomeno umano», verso la sua intelligenza e la sua coscienza; passando – termini divenuti famosi – dalla 'biosfera' alla 'noosfera', e infine di lì puntando verso il 'punto Omega', Dio e il mondo.



*Padre Teilhard
de Chardin nel
Pakistan, 1936;
e a Giava, 1938*



Un motto di Teilhard
de Chardin,
in un biglietto postale
inglese

Il libro di Vigorelli, tra biografia spirituale e continuità di ricerca, sostenuto da una passione anche personale, dalla dimensione religiosa e umana del personaggio, dall'ammirazione anche letteraria dei testi di questi che fu pure e forse al di sopra di tutto un mistico e un poeta, fece scalpore e fu un sasso vitale gettato nell'acqua. Faceva emergere l'umanizzazione dell'uomo in quella positività che l'intolleranza circoscriveva all'ortodossia: e ciò animava anche lo scrittore italiano.

Il gesuita Teilhard non ha mai rinunciato all'obbedienza della Compagnia, sofferta ma espressa in parole di

straordinaria serenità, di memorabile umiltà e dignità nella lettera al Superiore generale. Di qui il dramma dell'uomo e dello studioso tormentato da una contraddizione interiore che Vigorelli trascrisse nella profonda verità umana e religiosa senza prendere parte a una disputa ecclesiale fra prelati ma trasferendo la sua opera e i suoi scritti sul piano intellettuale. Poiché per questo la visione di Teilhard era considerata pericolosa: intaccava il rapporto fra *religio e scientia*.

GLOBALIZZAZIONE E/O CRISTIANESIMO?

*Riflessioni sulla storia, le religioni
e le società umane nel pensiero di René Girard*

DI GIUSEPPE FORNARI

QUAND ces choses commenceront era l'ultimo scritto di René Girard di una certa importanza a non essere stato tradotto in Italia¹, mancanza ora risarcita grazie alle cure di Alberto Beretta Anguissola, che ha corredato il lavoro anche di una sua introduzione, dotata di una freschezza e vivacità che non sempre è dato riscontrare nei commenti su questo autore². Il libro-intervista, sotto lo stimolo giornalistico delle domande di Michel Treguer, si incentra sulla tesi fondamentale di Girard, secondo cui solo il cristianesimo rivela il segreto di tutte le culture umane, vale a dire la necessità di una vittima, di un capro espiatorio, per l'innalzamento e il mantenimento dell'edificio sociale e delle sue istituzioni, che altrimenti cadrebbero preda della tendenza imitativa e competitiva che caratterizza gli esseri umani, e che se non controllata si trasformerebbe nella distruzione più dissennata. Le comunità umane non sarebbero sopravvissute se non avessero 'appreso' a deviare questa violenza su qualche malcapitato, che attirando l'ostilità di tutti permettesse loro di rappacificarsi. Le culture più arcaiche facevano questo in una tale inconsapevolezza da vedere nelle loro vittime degli esseri onnipotenti, inizialmente nel male, finché erano vive, e successivamente nel bene, quando non sapendosi spiegare la pace recuperata la attribuivano alla vittima uccisa divenuta benefica. Da qui la ripetizione rituale di questo misterioso evento, sotto forma di sacrificio, e la divinizzazione delle vittime uccise.

Il cristianesimo è l'unica fra le grandi religioni del pianeta,



Benvenuto Tisi,
il Garofalo, *Sacrificio
pagano*, 1526; olio su
tela, 128,3 x 185,4 cm.
Londra, National
Gallery

con la premessa dell'ebraismo, a rivelare appieno questo meccanismo fondatore nella Passione di Gesù Cristo. Questo drammatico evento, che esibisce in forma eloquente e completa il meccanismo della violenza collettiva, è la conseguenza del rifiuto umano dell'annuncio che Gesù è venuto a portare e a testimoniare la buona notizia (evangelo) di un Dio che non deve nulla alle divinizzazioni sacrificali, un Dio di amore e perdono che offre l'unica alternativa possibile alle riconciliazioni umane ottenute a spese di qualche vittima. Poiché gli uomini respingono questa Parola, essi fanno del suo portatore la loro ennesima vittima, dimostrando la verità di tale Parola e la sua identità con chi la annunciava. La verità annunciata da Cristo e coincidente con Cristo si rivela in tal modo invincibile e insopprimibile, come definitivamente comprova la sua resurrezione, e d'ora in poi porterà per il mondo, con il soffio del Paracrito, il Difensore delle vittime, una graduale coscienza delle «cose nascoste sin dalla fondazione del mondo», del fondamento violento delle culture.

Il tema dominante del libro è appunto l'impatto eversore e

liberatorio che il cristianesimo ha avuto gradatamente su tutte le culture, rivelandone i capri espiatori e mettendone in crisi i fondamenti religiosi, sociali e politici. Un terremoto storico e culturale a cui gli occidentali devono il meglio della loro civiltà – la sensibilità per le vittime e per le ingiustizie, la desacralizzazione della natura e la conseguente rivoluzione scientifica – e che essi hanno inconsapevolmente esportato in tutti i continenti con l'egemonia che questo sapere ha loro assicurato. È il fenomeno oggi noto come globalizzazione. Questo è il cuore della visione girardiana, che naturalmente è molto più articolata, ma che parte da questa asserita centralità dei Vangeli e della Passione per effettuare una valutazione d'insieme dell'epoca contemporanea, su cui mi pare il caso di soffermare il nostro commento.

* * *

Le mie brevi riflessioni critiche, che vogliono essere di riconoscimento costruttivo, o ricostruttivo, riguardano una valutazione più precisa dell'impatto cristiano sulle culture del pianeta, e lo statuto di un sapere come quello filosofico, che dovrebbe servire ad approntare gli strumenti teorici e metodologici con cui affrontare l'enorme questione, e che Girard si ostina invece a tenere fuori del quadro. Per quel che concerne il primo punto, va detto che vi è nelle culture umane molto di più di quel che pensi Girard, e questo non perché ciò che egli sostiene non sia vero, ma perché la realtà è assai più complessa di quanto la sua voglia di chiudere i conti e di 'sistemare' tutto sia disposta ad ammettere. Faccio un esempio tratto dal libro, e che mi offre il destro di soffermarmi su quello che oggi appare, insieme al terrorismo fondamentalista, la manifestazione più clamorosa di globalizzazione, ossia lo sviluppo esponenziale di un grande Paese come la Cina. La questione cinese viene toccata sia pure *en passant* sotto il versante del rapporto col motore primo della globalizzazione secondo l'autore, ossia il cristianesimo:

Ancora nel XVIII secolo alcuni missionari gesuiti, recatisi in Cina e divenuti intimi dell'imperatore, tornarono dal papa con questo messaggio: «L'imperatore è pronto a convertirsi, e



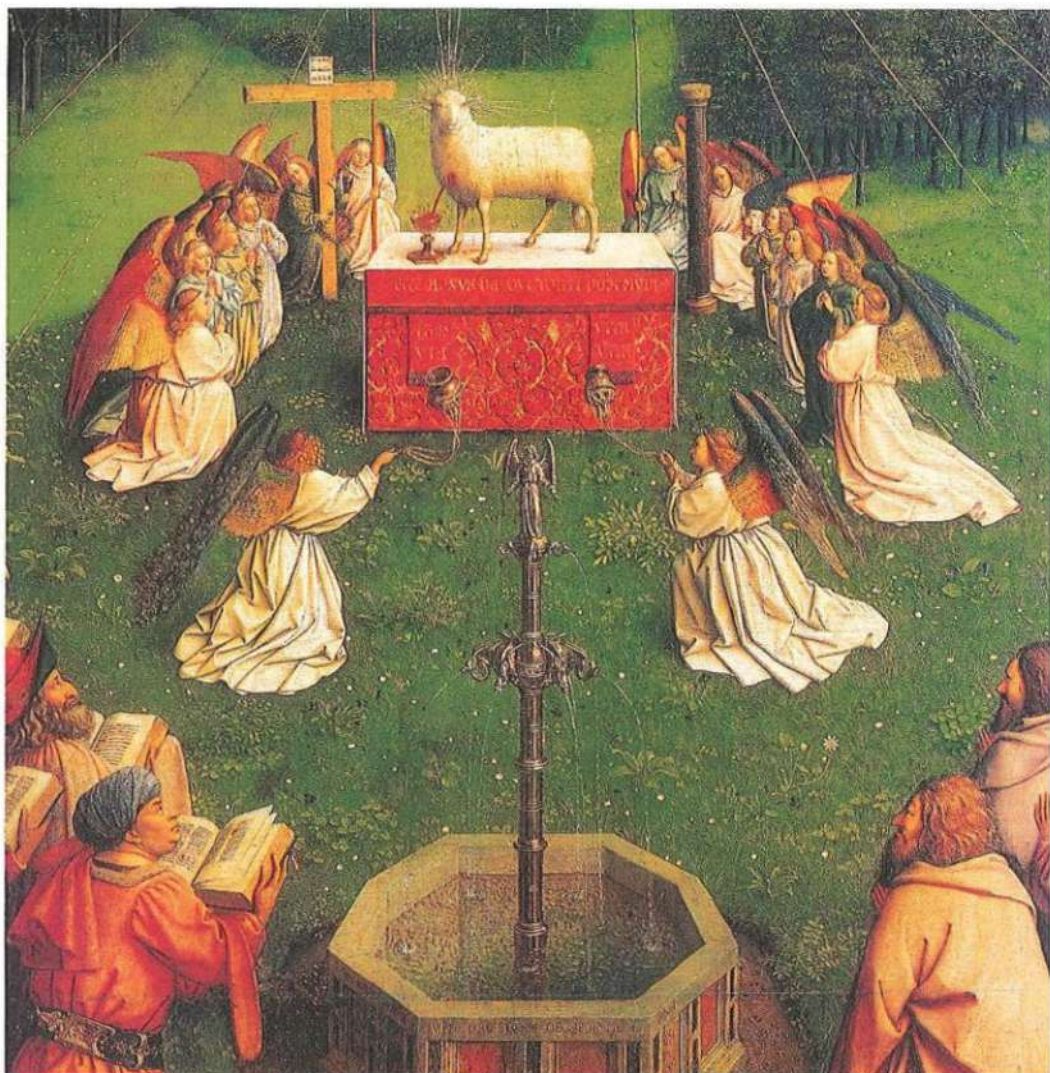
Giovanni Antonio
Sogliani, *Il sacrificio
di Abele*, circa 1533;
olio su tela, Pisa,
Presbiterio del Duomo

con lui tutto il popolo, se si consente loro di mantenere il culto degli antenati». È uno dei momenti più prodigiosi nella storia del mondo...³.

Qui Girard semplifica la questione dei riti cinesi, che portò a una serie di provvedimenti restrittivi e da ultimo all'interdizione papale di ogni compromesso in materia⁴, e parla come se l'eventualità di una Cina interamente convertita al cristianesimo nel XVIII secolo avesse un'effettiva consistenza storica. Lo svolgimento dei fatti è molto diverso. Le prime missioni cristiane in Cina sono arrivate nel XVI secolo, e si sono scontrate con una realtà culturale abissalmente diversa, cosa che rende l'incontro fra questi due pianeti lontani assolutamente emozionante, ma inficiato da un'in-

terminabile serie di equivoci⁵. La stessa nozione di conversione individuale non aveva senso per i Cinesi, i quali ragionavano nei termini di una adesione di gruppo o di casta a una tradizione che doveva funzionare nella misura in cui una collettività vi si riconosceva⁶. Quando perciò i primi missionari convertivano intere comunità, non si rendevano conto che tale gesto, per i Cinesi, aveva il valore di adesione a una nuova divinità che poteva rivelarsi potente e utile, e che poteva convivere con la selva di altre divinità confuciane, taoiste e buddhiste fra cui erano abituati a destreggiarsi. «Ci sono mille vie e diecimila modi di giungere alla verità» era un detto buddhista che esprimeva questo atteggiamento di fondo⁷, poco assimilabile al compiaciuto relativismo dei nostri odierni intellettuali, che resta sempre un'asserzione recisa, estranea all'elegante elasticità della visione orientale, la quale non nega affatto la verità, ma asserisce appunto che ce ne sono molteplici versioni, in una sintesi di metafisica e pragmatismo molto più sottile. L'ironico risultato di questa commedia degli errori sarà che, mentre i religiosi occidentali pensavano di essere sul punto di convertire molti Cinesi, i Cinesi pensavano di aver assimilato nel loro sistema questi ingegnosi barbari d'Occidente. Voglio riportare il passo di un proclama cinese redatto ai primi del Seicento, che conferma la mancanza di percezione del capro espiatorio nelle culture extraeuropee, ma anche l'enorme difficoltà di una comprensione che sfuggiva agli stessi missionari cristiani, e che Girard ha un po' la tendenza a semplificare nei termini di una presa di coscienza lineare e razionalistica. Il panorama è molto diverso dall'imminente conversione di massa che egli immagina:

I Barbari affermano all'unanimità che il loro Signore del Cielo è il Cielo venerato dai Cinesi. [...] Tuttavia i Barbari hanno pubblicato un *Compendio della dottrina del Signore del Cielo*, in cui è scritto a chiare lettere che il Signore del Cielo è nato nel tale anno del regno dell'imperatore Ai degli Han, che il suo nome è Yesu e che sua madre si chiamava Yalima. È dunque solo un Barbaro dei mari d'Occidente. Dicono anche che morì inchiodato da cattivi funzionari su un'impalca-



Jan Van Eyck, *L'Agnello mistico*, 1432; olio su tavola: particolare. Gand, Cattedrale di San Bavone

tura a forma di dieci. È dunque solo un Barbaro condannato a morte. Come si potrebbe chiamare Signore del Cielo un Barbaro che ha subito l'estremo supplizio? [...] E osano offendere gli orecchi imperiali con affermazioni tanto menzognere e contrarie ai riti! Come possono immaginare che nella nostra Cina nessuno si accorga della loro soperchieria?⁸.

* * *

Riguardo alla filosofia Girard ha posizioni variabili. Ogni volta che ha a che fare con i filosofi l'esigenza in lui predominante non è ca-

pire e discutere partitamente, come teorie pur complesse richiederebbero, bensì attaccare e liquidare, con un *furor* polemico che dovrebbe dar da pensare a chi teorizza il meccanismo persecutorio. Non che i filosofi diverse volte non meritino simili trattamenti, ma l'essere filosofi non può diventare quel che Girard chiama un «segno vittimario».

Vale la pena di soffermarsi sul drastico giudizio che investe due filosofi fondamentali della contemporaneità come Nietzsche e Heidegger: «Quello della Germania nazista è il fallimento di un neopaganesimo i cui veri teorici sono Nietzsche e Heidegger». Ecco come essi vengono presentati in connessione con il nazismo, non a torto definito, insieme a comunismo e capitalismo selvaggio, come uno dei «tre maggiori sforzi per sostituire il religioso» nel mondo contemporaneo⁹. Nietzsche è il filosofo a cui Girard ha dedicato lo studio più attento, facendo scoperte di grande rilievo che devono essere ancora recepite dagli studi nietzschiani¹⁰. Assai inferiore è invece la comprensione e la conoscenza di un pensatore come Heidegger. Quel che tuttavia a Girard sfugge è il contesto culturale d'insieme in cui questi due pensatori vanno inseriti, molto più frastagliato di quel che egli ritenga, nonché l'effettivo funzionamento del regime hitleriano quale emerge dalle ormai classiche analisi di Hannah Arendt, autrice che egli non prende in seria considerazione, limitandosi a una sbrigativa nota di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*¹¹. La conseguenza di questa drastica sommarietà verso la filosofia è che Girard rifiuta proprio quegli strumenti euristici e interpretativi che servirebbero a rendere le sue formulazioni più duttili e aderenti alla storia, oltre che ai molti e imponenti argomenti studiati. Se la filosofia ha contribuito ad elaborare gli stessi concetti a cui Girard deve fare ricorso, bisogna pur pensare che vi sia in essa qualcosa di più che una mera copertura speculativa delle vittime che gli stanno a cuore. Altrimenti, perché non riservare accuse analoghe alla scienza, con cui al contrario il pensatore francese non si mostra mai così severo, forse perché si ritiene uno scienziato e non un filosofo?

* * *

Quando queste cose cominceranno, nei suoi scorci efficaci e nelle disuguaglianze che contrassegnano il pensiero del suo autore,



ILLYM OPORTET
CRESCERE
ME ET TEM
MINVI

resta un libro godibile e pieno di felici *boutades*, che tanto *boutades* non sono, se consideriamo che forniscono l'impetosa istantanea di una cultura (non sempre, ma spesso) moralmente, e quindi intellettualmente, allo sbando.

Matthias Grünewald,
San Giovanni Battista
con l'Agnello mistico,
1510-1516, nella Pala
di Isenheim, Colmar,
Musée d'Unterlinden

Interessanti anche le annotazioni, giustamente riprese nella sua introduzione da Beretta Anguissola, sul rapporto tra cristianesimo e sacrificio, nelle quali con onestà Girard smentisce le formulazioni nettamente antisacrificiali delle sue opere precedenti, e riconosce la necessità di usare il termine sacrificio anche nel cristianesimo, a indicare l'identità di un problema rivisitato da Cristo in una prospettiva opposta, quella della vittima innocente. Girard resta fermo a una convergenza soprattutto simbolica, appigliandosi a una sorta di differenza 'residua' che salvaguardi il territorio da lui faticosamente conquistato, e non avvedendosi che questa resistenza non ha ragion d'essere, perché la rivisitazione del sacrificio da parte di Cristo è completa, ontologica e storica, in una parola sacramentale¹². Questo sottrarsi alla radicalità della reinterpretazione cristiana (cristica) del sacrificio fa riflettere sia sull'opportunità di non staccare le scoperte di questo pensatore dal grande alveo della tradizione religiosa a cui egli vuole rifarsi, sia sul pericolo di quello che è definibile come 'girardismo', l'illusione di aver identificato nelle scoperte di Girard la sintesi 'definitiva' del messaggio cristiano, che esenti da un ulteriore lavoro di comprensione e di azione. Ogni grande idea contiene il rischio dell'ideologia, questo è il velenoso omaggio che il nostro mondo riserva a chi lo infastidisce col pungolo del pensiero, e che non dev'essere mai trascurato da coloro che al pensiero e alle idee non sono disposti a rinunciare.



¹ Fra i non molti scritti girardiani che ancora devono vedere la luce in italiano restano solo saggi sparsi o raccolti in volume (come ad es. la raccolta di testi usciti originariamente in inglese apparsa col titolo *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, trad. fr. di B. Formentelli, Paris, Grasset & Fasquelle, 2002, da me recentemente tradotta e di prossima uscita presso Adelphi).

² *Quand ces choses commenceront...* *Entretiens avec Michel Treguer*, Paris, Arléa, 1994; ed. it. *Quando queste cose cominceranno*, Roma, Bulzoni, 2005.

³ *Ivi*, p. 103.

⁴ Nel 1723 con la bolla *Ex quo singulari* di Benedetto XIV.

⁵ Vedi su questo J. Gernet, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato, Marietti, 1984: l'autore enfatizza l'incompatibilità fra visione occidentale e cinese, ma in tal modo evidenzia difficoltà culturali oggettive, con una ricca e affascinante documentazione.

⁶ Non ho tenuto sufficientemente

conto di questo aspetto nel breve passo che ho dedicato all'influenza cristiana sul Giappone in M. Ceruti - G. Fornari, *Le due paci. Cristianesimo e morte di Dio nel mondo globalizzato*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 206, anche se mi pare che l'impatto fra cristianesimo e cultura giapponese abbia avuto una maggior intensità e abbia lasciato tracce più durature, forse per le diversità di questo Paese rispetto alla potente e orgogliosa Cina, e anche per i caratteri più palesemente vittimari dell'imperatore nipponico.

⁷ J. Gernet, *Cina e cristianesimo*, cit., p. 87 (cfr. p. 106).

⁸ *Ivi*, p. 64: il documento è stato redatto per il processo di Nanchino del 1616-1617, che è il primo procedimento legale preso contro dei missionari cristiani (questi procedimenti implicavano come pena l'espulsione dal Paese). Cfr. *ivi*, pp. 123 ss. (cfr. anche pp. 244-246).

⁹ *Quando queste cose*, cit., p. 35. Per quel che riguarda il capitalismo selvaggio l'autore usa anche la categoria di «scientismo», che però egli non ha mai tematizzato; poiché Gi-

rard stesso è criticabile per limitazioni scientifiche nel suo metodo e nel suo modo non sempre critico di considerare la scienza, preferisco evitare un termine equivoco.

¹⁰ Vedi soprattutto i saggi che compongono la prima parte del libro pubblicato in Italia con lo scrivente: R. Girard - G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2002.

¹¹ *Delle cose nascoste*, cit., p. 323, nota 22.

¹² Girard si limita a definire la morte di Cristo un dono di sé e a parlare di «unità simbolica» col sacrificio (*Quando queste cose*, cit., p. 157), il che è vero, ma ancora non tocca la natura ontologica del sacrificio di Cristo e il suo usare la logica sostitutiva ed espiatoria del sacrificio per la nostra salvezza. Tutti i miei lavori di questi ultimi anni si soffermano sulla centralità di questo aspetto (su cui si veda in particolare G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, di prossima uscita presso Marietti 1820, II ed. di *Fra Dioniso e Cristo*, Bologna, Pitagora, 2001).

Alla lunga riflessione di René Girard la Francia ha tributato l'anno scorso il più alto riconoscimento: è stato accolto tra i quaranta Immortali dell'Académie.

Nato ad Avignone nel 1923, si trasferì negli Stati Uniti fin da quando aveva ventiquattro anni, insegnando prima in varie università della East Coast e poi a Stanford, in California. Questa 'distanza' dai caffè e dai salotti intellettuali parigini gli ha consentito di avere un punto di vista prospettico ed 'esterno' sulla cultura europea del Novecento. Sotto l'apparenza di un'analisi tematico-strutturalista delle dinamiche del desiderio nei romanzi di Stendhal, Flaubert, Dostoevskij e Proust, il suo primo libro, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), era già nella sostanza un graffiante e geniale *pamphlet* contro i luoghi comuni di quell'individualismo tardo-esistenzialista, che avrebbe poi generato la plumbea dittatura del *politically correct*. Gli addetti ai lavori delle cose filosofiche e critico-letterarie non si accorsero di essere stati messi alla berlina, e ne furono ingenuamente entusiasti.

Suscitò però qualche sospetto il suo secondo libro, *La violence et le sacré* (1972; trad. it. Adelphi, 1980), che infrangeva il dogma, allora vincente, secondo cui il testo letterario dovrebbe bastare a se stesso. Qui la lettura di due tragedie greche (*Edipo re* e *Le Baccanti*) è il punto di arrivo di una approfondita e intensa rivisitazione dei principali contributi dell'antropologia novecentesca circa le pra-

tiche sacrificali ed i linciaggi rituali nelle culture primitive antiche e contemporanee. Il sospetto si trasformò in panico quando uscì quello che resta il capolavoro di Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978; trad. it. Adelphi, 1983). In questa specie di *summa* dialogica del suo pensiero, le tematiche antropologiche e la riflessione sulla forza irresistibile dell'imitazione si intrecciano apertamente con una prospettiva teologica. Rompendo ogni riserbo, Girard vi sviluppa la tesi della superiorità della cultura giudaico-cristiana rispetto a tutte le altre, precedenti e attuali, come strumento di desacralizzazione e conoscenza del vero, e perciò *conditio sine qua non* delle acquisizioni scientifiche occidentali. Il ruolo del cristianesimo non è solo quello di smascherare le pseudogiustificazioni della violenza sacrificale, ma anche di fornire gli strumenti fondamentali per la comprensione della realtà.

Da segnalare anche il bel libro su Shakespeare, quello su Giobbe, e numerosi articoli e saggi sia di carattere letterario che filosofico.

È probabile che nel lungo periodo il pensiero di Girard appaia importante più per la sua straordinaria forza demolitrice dei 'sistemi' altrui che per l'elaborazione in positivo di nuove chiavi di lettura. I tre libri citati costituiscono infatti una 'critica della cultura' paragonabile al *Discours sur les sciences et les arts* di Rousseau. E come accadde nel Settecento, l'effetto potrebbe essere a scoppio ritardato.

IL LEVRIERO DI TIEPOLO

Storia e natura, passato e presente nelle isole

DI SERGIO PEROSA

LA frequenza del motivo letterario della 'morte a Venezia' nell'Ottocento e oltre – da Byron a Ruskin, da James a Mann, da Barrès a Hofmannsthal, fra gli altri – sembra riconducibile (come ho argomentato altrove) all'eccesso di contrasti, tensioni e ossimori, alle massicce incrostazioni e stratificazioni della cultura sulla natura, e di questa su quella, che si riscontrano nella città insulare. Le conseguenze sono di snaturamento, de-familiarizzazione e, alla lunga, di morte. L'imposizione dell'inorganico sull'organico, del passato sul presente, la coesistenza di bellezza e declino, creano un senso di disagio e di sconcerto, favorendo, *specie per chi viene da fuori*, l'esperienza che Freud definì del «perturbante».

Ma ciò si registra anche in isole lontane di altri continenti. Ancor oggi, sorprendentemente, scrittori post-coloniali partecipano di tale atteggiamento, e particolarmente nei Caraibi, postulano o tracciano possibili paralleli e 'rovesciamenti' con Venezia.

Nel suo discorso di accettazione del premio Nobel, *The Antilles* (1992), Derek Walcott – poeta, pittore, drammaturgo in lingua creola e poi in inglese – insisteva che quelle isole «naturali», dove parrebbe prevalere la natura incorrotta, presentano invece anch'esse strati e sedimentazioni, incrostazioni e conglomerati di Storia e natura, di passato e presente, con cui occorre fare i conti. E gioca apertamente con affascinanti parallelismi (talvolta 'rovesciamenti') fra Venezia e la natia St. Lucia, punto di partenza e centro ispiratore di tanta sua poesia, in testi come *Il dono* (*The*



Bounty, 1997) e *Il levriero di Tiepolo* (2000), dove la connessione è già nel titolo.

Nel primo poemetto, scritto per la morte della madre, la bellezza dell'isola è vista insieme come fonte di energia e *memento mori*. Due sezioni delle "Ecloghe Italiane" hanno al centro Venezia. La prima è una fantasmagoria di meravigliose vedute, ma come oscurata dall'ombra dell'amico Iosif Brodskij, altro incantato e disilluso amante della città, che vi è sepolto e sembra chiamare e far

Giambattista Tiepolo,
Paesaggio, in *L'Angelo
Custode*, 1737; olio su
tela: particolare. Udine,
Civici Musei e Gallerie
di Storia e Arte

Giambattista Tiepolo,
*L'incontro di Antonio
e Cleopatra*,
1747-1750; affresco:
particolare. Venezia,
Palazzo Labia



cenno di raggiungerlo; vi prevale un senso crepuscolare, la vita ri-fulge solo nei versi che vi si scrivono. Alla conclusione, il poeta si sente come Edipo a Colono, quasi sgomento non sa dove andare.

Nell'altro poema (di ben 4.000 versi) Venezia campeggia in lunghe sezioni ed è intrecciata al tema centrale – la rivelazione del particolare di un quadro del Tiepolo (o forse sarà del Veronese?) – che porta all'estenuante ricerca e alla conquista dell'arte da parte del 'post-coloniale' ed espatriato Walcott, il quale riflette la propria vicenda in quella del suo 'doppio' e precursore Camille Pissarro, anch'egli venuto dalle isole. Le radici di casa si riconquistano proprio grazie all'esperienza del mondo, dell'Europa o degli USA, talché la loro diventa una forma di esperienza 'reversibile': allo splendido levriero di Tiepolo si sostituisce infatti alla fine per Walcott un bastardino locale, a denotare l'accettazione del locale e del quotidiano, «libero» dalla precedente ossessione.

Nell'ampia tessitura del testo, Venezia e St. Lucia risaltano naturalmente in contrasto – l'una soprattutto altezza di cieli e splendidi soffitti, l'altra costretta dal mare, isola di alberi ed erba –

Per celebrare il cinquantenario della fondazione dell'Associazione Internazionale di Letteratura Comparata (AILC/ICLA) avvenuta a Venezia nel settembre 1955, dal 22 al 25 settembre 2005 si è tenuto all'Università di Venezia e in sedi collegate (Ateneo Veneto, Ufficio Unesco) un Convegno Internazionale, con la partecipazione di oltre 150 studiosi e specialisti arrivati da ogni parte del mondo, anche le più lontane, organizzato da Paola Mildonian e dal Dipartimento di Americanistica, Iberistica e Slavistica di Ca' Foscari. Il titolo del convegno – "A partire da Venezia: eredità, transiti, orizzonti" – riassume drasticamente le molte ramificazioni dell'indagine: una considerazione retrospettiva, ma anche sul futuro, della comparatistica (una volta poco stimata, ma ora fiorente), discussioni sulle nuove metodologie, in particolare legate al post-moderno e al post-coloniale, con la constatazione diffusa di una forte incidenza attuale, non solo nella letteratura comparata, delle presenze e delle sollecitazioni asiatiche. La presenza e la considerazione di Venezia nelle varie arti e nelle varie letterature è stata naturalmente al centro di gran parte delle sessioni e dei percorsi di indagine – "Venezia, il mito e la storia", "Venezia, i confini e l'invisibile", "La città intertestuale", "Le Venezie del mondo" (o del futuro) ecc. – permettendo varie rivisitazioni e riservando non poche sorprese, nonostante si trattasse di temi già ampiamente studiati anche in passato.

In queste pagine è una breve sinossi della relazione di Sergio Perosa.

ma coincidono e convergono nell'intensità e varietà della loro luce e nella gloria artistica e insieme naturale del loro paesaggio. La convergenza è suggerita da richiami sottili, improvvise giustapposizioni e continui riferimenti incrociati.

Venezia ha una brillantezza e soverchiante qualità di luce in sé e nei quadri dei suoi pittori, splendidi squarci di rivelazione della bellezza e dell'intensità dell'arte che occorre perseguire. Ma per venire al punto: anche qui vengono costantemente suggerite prospettive di perdita e premonizioni di morte, che accomunano la città lagunare e i Caraibi. Nella sua gloria, essa acquista una qualità crepuscolare e come ottenebrata, in linea con la tradizione letteraria di congenita decadenza nello splendore e di deriva verso la morte: appare in tutto e per tutto un medievale *memento mori*. «Attonito per una bellezza mai vista prima», Walcott ne coglie la natura arcana e perturbante, definita mesmerica, da volto di Gorgone; la vede come «coniata», artefatta, anzi «ben oltre la natura nel suo artificio»: una splendida definizione del suo duplice carattere.

Lo rivelano e accentuano anche i suoi stessi pittori. Nell'*Incontro di Antonio e Cleopatra* del Tiepolo la caduta della regina egiziana si sovrappone a quella di Venezia; mentre *Il banchetto di Antonio e Cleopatra* è un miracolo di equilibrio, qui e altrove egli presenta vertiginose ascese di bandiere pennoni carri stalloni e putti dove tipici ossimori di alto e basso, elevazione e caduta, esprimono e rafforzano la sconcertante visione di una città che è insieme tensione e stasi, turbolenza e quiete, un paradiso attardato; una «Venezia invertita», di «commercio e fede, soldi e mistero», dove, alla maniera shakespeariana, incombe il «Tempo divoratore».

Quanto ai Caraibi: qui, nonostante la parallela e altrettanto sconvolgente bellezza naturale, il senso arcano e perturbante è dato dalla mancanza o immobilità delle stagioni nel mezzo dell'oceano vorticoso, dal tempo senza date o scansioni di stagioni. L'eterna estate può essere altrettanto artificiale, e anche quelle isole battute dal sole rivelano alla fine lo «sguardo da Gorgone»; l'imbrunire incombe come una minaccia, il ritorno a casa si colora di rammarico.



Un senso parallelo di sospensione, persino di perdita e privazione, si insinua nell'agognata riappropriazione delle radici, di ciò che si temeva smarrito: «io e la mia agente ci muoviamo e non ci muoviamo», constata Walcott, moto e stasi sono come a Venezia arcanamente congiunti. Alla conclusione, dopo l'esilio cercato e la conquista dell'arte, c'è il riconoscimento che entrambi i mondi – quello lontano dell'Europa o di Venezia, e quello di casa – devono coesistere e congiungersi nell'esperienza del poeta; che l'imbrunire e l'ombra della morte fanno parte della visione anche più eccelsa: «Il Tempo tira le cortine sui nostri occhi rannuvolati».

Lui che qui e altrove ha ottenuto di dar voce agli abitanti delle isole e alle loro privazioni, secondo la più profonda motivazione del suo fare poetico, ora prega che «l'ottone / consacri la ramificata menorah di un frangipani». Può esserci espressione più conclusiva della raggiunta ma conturbante convergenza di natura e

Giambattista Tiepolo,
*Il banchetto di Antonio
e Cleopatra*,
1747-1750; affresco:
particolare. Venezia,
Palazzo Labia



Giambattista Tiepolo,
Levriero
 nell'*Incontro di*
Antonio e Cleopatra,
 1747-1750; olio su tela;
 particolare.
 Edimburgo, National
 Galleries of Scotland

Storia? Così la Vergine delle casupole locali si confonde con quella dei Tiepolo e dei Veronese nella notte che si approssima, nell'addensarsi dell'ombra che pure non nasconde «le costellazioni traforate», dove ormai s'è trasposto lo stesso esaltante (e angosciante) levriero del Tiepolo.

I due mondi della Venezia storica e artistica e delle assolate isole 'naturali', dei Grandi Maestri e dei derelitti locali, si fondono non solo nel paesaggio e nella riconosciuta umanità, ma nella ricreazione e nella visione dell'arte.

Tiepolo's Hound (*Il levriero di Tiepolo*)

XIV, 2

Quando, al ritrarsi dell'acqua, la secca appare
salda come un assioma, l'istmo delle Antille

con la sabbia prosciugata connette i due emisferi,
equilibra come una bilancia le due immagini.

Quella tratta, quel ponte offerto dalla secca,
la memoria sommersa li deve negoziare

fra i mondi che trova dai due lati,
i Caraibi, l'Atlantico col lezzo del suo cargo,

il ponte dell'arcipelago. Da un lato c'è la guarigione
del Tempo misurato sulle rovine, gli imperi d'Europa,

il suo fumo, le guglie e un soffitto oro del Tiepolo
verso il quale ci issa come una corda invisibile

che con Ezechiele ci solleva in un turbine
di torbide nubi e serafini trombettieri

su questo stagno; ma dall'altro lato del vento
c'è ciò che l'esilio alterò e offuscò l'estromissione:

lo stagno immoto e le garzette protese verso casa
fra alberi di palude, ancore della mongrovia,

e niente più amarezza per la schiuma dell'Atlantico
che si abbatte sul frangiflutti: il sale che guarisce.

XXI, 2

[...]

E le perline delle isole, piantate come semi
di mela cannella nella loro linfa di schiuma,

dalla Sinagoga della Benedizione, Pace e Opere Buone
alle nere cappelle da dove venivano i nostri canti.

Volumi di nubi volteggianti nel cielo di conchiglia,
una Madonna sospesa, putti con orecchie come ali,

su scàndole di latta annerite il tozzo campanile
di Anse La Raye con i suoi rintocchi ci separa,

e un cielo rosa e oro conferma l'armonia
di un'unica fede, tronchi latifolia dell'albero del pane

fino ai pilastri-palma a volute della Scuola dei Carmini,
la luce acquosa che imperla le maniche della Vergine,

la vivida pennellata su un bastardo che fruga nella polvere
prima del buio sulla spiaggia della Canaries che sfuma,

la luce nella coscia del cane dovuta al moto del sole
che nel suo giro ne colma il profilo in un capolavoro.

(Traduzione di Sergio Perosa)

l'Erasmus *bibliofilia*

ASPETTI DEL LIBRO A STAMPA
ALLE SUE ORIGINI

Dal frontespizio al refuso

DI GIANCARLO PETRELLA

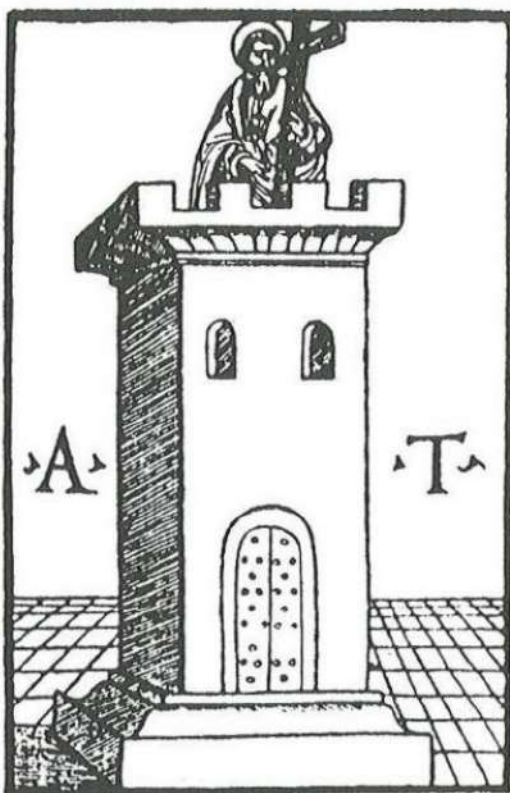
Quando nel 1509 Aldo Manuzio si decise a inserire nella collana di classici tascabili gli *Opera omnia* di Salustio aveva in mente anche le malagevoli condizioni di chi era costretto a trascorrere forzati periodi di inattività fra le tende degli accampamenti militari. A esortarlo in tale direzione, più di una volta, era stato nientemeno che il condottiero dell'esercito della Serenissima Bartolomeo Alviano (1455-1515), che doveva aver sperimentato in prima persona la difficoltà, per un uomo d'armi, di conciliare la passione per lo storico latino con le edizioni in grande formato, per di più appesantite dai prolissi commenti umanistici, disponibili sul mercato librario. L'*enchi-*

ridion aldino lo metteva finalmente nelle condizioni di apprezzare parole e gesta degli antichi pressoché in qualsiasi momento, col piacere di portare sempre con sé, alla stregua di un qualsiasi libro d'ore, quel libricino tascabile che Aldo non aveva mancato di dedicargli: *Hos libros, Liviane, tibi dicavimus [...] quia saepe me hortatus es, ut encheiridii forma libros, quibus clarorum virorum gesta continentur, excudendos curarem, quo belli eos tecum commodius habere posses.*

All'alba del Cinquecento l'intera comunità dei dotti si sentiva debitrice nei confronti di Manuzio per quelle sue edizioni in ottavo, modelli ineguagliabili per correttezza filologica e nitidezza dei caratteri impiegati, famose a tal punto da essere oggetto di imitazione a Lione come a Firenze. Da Bupapest, Sigismund Thurz, segretario del re d'Ungheria, nonché cliente e sodale di

Aldo, confessava come gli *enchiridia* «così maneggevoli da poterli usare camminando» erano per lui diventati «un piacere speciale». Gli faceva eco il duca d'Atri, grato ad Aldo per essersi dato la pena di offrire gli autori classici all'intimità dei lettori. Da lì in poi il libretto tascabile divenne oggetto di moda al punto da figurare come irrinunciabile accessorio anche in tanta ritrattistica del Cinquecento.

Quanti però oggi fra i lettori avvezzi a infilare un libro nella giacca per poterlo comodamente sfogliare in viaggio o in una pausa dal lavoro, conoscono le vicende che hanno portato a rendere possibile un gesto oramai abitudinario? Eppure si dovrebbe ricordare che fino al 1502 accostarsi alle terze rime di Dante seduti all'ombra di una pianta sarebbe risultato alquanto difficoltoso considerata la mole dei ponderosi *in folio* in commercio. E quanti sanno che un lettore del Rinascimento (ma in realtà quasi fino agli anni Trenta dell'Ottocento), una volta uscito dalla libreria con il titolo desiderato, doveva entrare in un'altra bottega, spesso non troppo distante, ossia quella del legatore, per farsi rilegare i fascicoli venduti slegati dal bibliopola? Siamo abituati a ricavare nome dell'autore, titolo e dati tipografici da una superficiale occhiata gettata al frontespizio: ma è sempre stato così facile per lettori e librai distinguere un testo da un altro?



Marchio tipografico di Andrea Torresano il Vecchio (Venezia 1479-1529)

Alcuni di tali quesiti all'apparenza innocui diventano per Hans Tuzzi¹ il pretesto per accompagnare i lettori – dagli studenti del Master di Editoria dell'Università Statale di Bologna cui sono state inizialmente rivolte le lezioni, ai colti bibliofili – a ritroso lungo i secoli, fin dentro le officine tipografiche delle origini, per scoprire attraverso quali tappe il libro abbia assunto la fisionomia per noi consueta.

Prendiamo appunto il frontespizio. Nell'era del manoscritto non era necessario, tant'è che i manoscritti per lo più non hanno titolo, bensì iniziano con una frase che introduce l'opera e

l'autore, il cosiddetto *incipit*. Questo perché il codice era un *unicum*, e fra committente e copista si instaurava un rapporto diretto. Con la produzione quantitativamente superiore del libro a stampa, sebbene i primi incunaboli raramente superassero le poche centinaia di esemplari di tiratura, nasce invece un vero mercato con problemi di stoccaggio, spedizione, distribuzione sconosciuti alle botteghe del libro manoscritto. Da qui la necessità di distinguere agevolmente, senza sfogliare le prime carte o essere costretti a leggere l'*incipit*, tra le centinaia di pile di fogli accatastati un'edizione giuridica da un commento all'*Eneide*. Una lenta evoluzione portò a stabilizzare nei primi decenni del Cinquecento una forma piuttosto consueta di frontespizio con il nome dell'autore e il titolo, spesso prolisso al limite del riassunto, a occupare la metà superiore della pagina, e i dati tipografici impressi nel margine inferiore. Il frontespizio, prima ancora delle lettere di dedica o della *nuncupatoria* ai lettori, assume a tutti gli effetti la funzione di comunicazione fra l'acquirente e lo stampatore, che vi affida perciò una sorta di autopromozione pubblicitaria.

A metà strada tra il marchio pubblicitario e la garanzia di qualità contro le pur diffuse falsificazioni è la marca tipografica, che in regime di forte concorrenza individua fin dal frontespizio

stampatori e librai. Dapprima furono due semplici scudi araldici, del tipo di quelli che compaiono per la prima volta in un libro a stampa nel *Psalterium* impresso a Magonza nel 1457 dalla società Fust e Schoeffer, erede dell'attività di Gutenberg, o un globo, a volte sormontato da una croce, con le iniziali del tipografo, come nell'insegna di Antonio Zarotto, attivo a Milano a partire dai primi anni Settanta del Quattrocento. La semplicità quattrocentesca lasciò nei decenni successivi il posto a marche 'parlanti', ossia che alludevano al nome del tipografo, come la torre che contraddistingue Andrea Torresani da Asola, futuro suocero di Aldo Manuzio, o a emblemi e figure che da sole bastavano a rendere prontamente riconoscibile un'edizione da quella della concorrenza: dalla celeberrima àncora aldina inaugurata nel 1502 al *colophon* del Dante in ottavo, alla fenice dei Giolito o alla gatta col topo in bocca, simbolo dei fratelli Sessa, a tal punto inconfondibile che una loro celebre edizione, il *Dante* del 1564, è meglio noto ai colti bibliofili più semplicemente come il 'Dante della Gatta'. I più esigenti saccheggiavano perfino il repertorio della mitologia classica: al ludo, per fare un solo esempio, al raffinatissimo Ercole che impugna la clava contro l'Idra, accompagnato dal motto *Affectus virtute superantur*, di cui poteva fregiarsi l'officina bolognese di

Anselmo Giaccarelli a metà Cinquecento. Così la rosa col motto *In su la cima* o lo struzzo col motto *Spiritus durissima coquit*, che oggi identificano *tout court* un libro Mondadori o un libro Einaudi, discendono per via diretta dagli albori dell'arte tipografica.

Persino il banalissimo refuso, l'errore sfuggito all'occhiuto correttore di bozze che macchia una pur ottima edizione, vanta antenati illustri. Se ne dolsero per primi proprio i prototipografi magontini Johann Fust e Peter Schoeffer quando nel 1457 licenziarono il loro *Psalterium*. Non potevano sapere che tale edizione avrebbe loro inavvertitamente consegnato anche due primati: quello della prima data di edizione mai apparsa in un libro a stampa, ma anche l'assai meno invidiabile primato del più antico refuso. Lo avrebbero evitato se non fossero incappati in una svista che suona ancora più curiosa agli italofoni: al *colophon* non si accorsero di un bizzarro *spalmorum* invece di *psalmorum*!



¹ *Libro antico libro moderno. Per una storia comparata*, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2006, pp. 203.

Marchio tipografico di Eredi Melchiorre Sessa (Venezia 1567-1600)

Marchio tipografico di Giacomo e Simone Cornetti (Giacomo, Venezia 1584-1593; Simone, Venezia 1592-1593)

Marchio tipografico di Marco Antonio Zallieri (Venezia 1585-1607)

Terminato un lungo elenco di edizioni del Quattrocento a lui note, il dotto carmelitano bolognese Pellegrino Antonio Orlandi nel suo volume dedicato a *Origini e progressi della stampa* (1722) inizia un denso capitolo intitolato "Notizie di varie cose spettanti all'arte impressoria". Prima però di dedicarsi a descrivere e a raccontare la storia dei supporti della scrittura, dei caratteri tipografici, dei lavoratori dell'officina, del torchio, l'Orlandi si concede un attimo di riflessione, e osserva che nel XV secolo «questa grand'arte» della stampa produsse quasi un milione e duecentomila esemplari delle circa duemilaquattrocento edizioni da lui descritte. Tale considerazione numerica (poco importa se i calcoli siano corretti) avrebbe portato in altri autori a una giusta osservazione circa la 'democratizzazione' dell'accesso alla cultura frutto del moltiplicato numero degli esemplari delle diverse opere e del conseguente decremento del prezzo dei libri: due *topoi* assai diffusi e a lungo ripetuti dalle origini della stampa, fino almeno alla *Piazza universale di tutte le professioni del mondo* di Tommaso Garzoni (1587).

Più curiosamente l'Orlandi osserva in-

OMAGGIO
A LUIGI BALSAMO

La storia del libro come avventura imprenditoriale

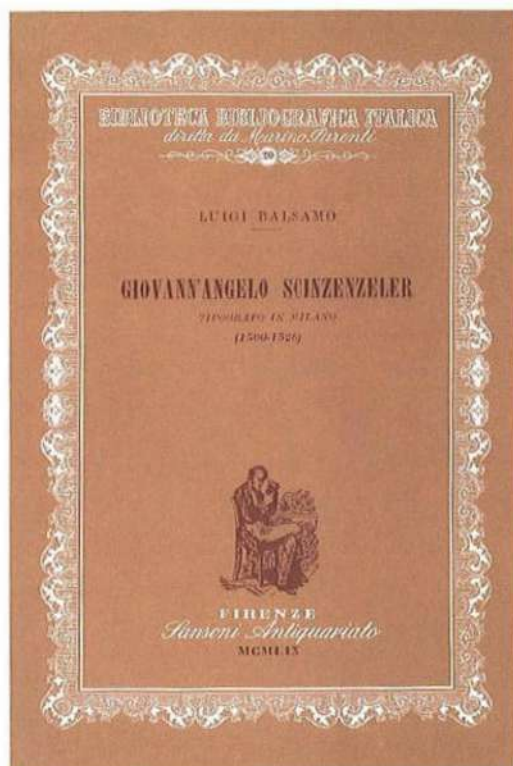
DI EDOARDO BARBIERI

pografi romani Sweinheym e Pannartz che «a cagione delle esorbitanti spese nelle impressioni [...] andarono falliti». Al loro fianco, il carmelitano pone però anche il caso opposto di Daniel Bomberg da Anversa, che con grande successo nella prima metà del XVI secolo a Venezia divenne il primo e celebratissimo editore cristiano di testi ebraici, «perché impresse in perfettissimi caratteri e trovò lo spaccio [il mercato] all'opere sue».

Il libro a stampa, dunque, a fianco dell'opera intellettuale (l'autore) e di quella meccanica (il tipografo), è frutto di un altro intervento, quello dell'editore. È solo a partire da un progetto editoriale che si coagulano le sinergie necessarie a che scelte culturali e investimento economico creino il prodotto librario, che andrà poi immagazzinato, distribuito, commercializzato, onde consentire il rientro degli investimenti iniziali.

L'attenzione all'imprenditorialità come

vece che tutto ciò accade con «una immensità di spese», e a riprova ricorda i casi di due gloriose imprese tipografiche chiuse per motivi economici: Giovanni Gutenberg, che «impegnò il suo ricco valsente e malamente s'indebitò», nonché i prototi-



Luigi Balsamo, Giovann'Angelo Scinzenzeler, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1959: copertina. Milano, Biblioteca di via Senato "La Bibliofilia", anno centenario, 1998: articolo di apertura, di L. Balsamo

elemento fondante la produzione editoriale costituisce uno dei grandi temi sviluppati nella sua lunga carriera umana e intellettuale da un maestro degli studi come Luigi Balsamo, appassionato collaboratore de "l'Erasmus", che ha da poco festeggiato l'ottantesimo compleanno.

Dopo gli anni tumultuosi della guerra, della resistenza, della ricostruzione, la laurea in Lettere classiche e l'insegnamento liceale, dopo l'assiduo non meno che costruttivo impegno nelle soprintendenze per i beni librari in Lombardia, Sardegna ed Emilia-Romagna, nei suoi anni di docenza all'Università

(in particolare Parma) Luigi Balsamo ha formato decine di esperti nel mondo del libro che, ciascuno *more proprio*, si sono fatti onore nel campo degli studi, dell'insegnamento, delle biblioteche. Dotato di una solida formazione culturale e professionale, Luigi Balsamo, piemontese per nascita, ma veramente italiano per vocazione, ha dedicato la sua attenzione un po' a tutto lo spettro delle varie branche della *Buchwissenschaft*: rincorrere i suoi interventi tra storia dell'editoria e annali tipografici, grafica del libro e storia delle biblioteche, problemi di catalogazione e organizzazione di raccolte librarie



Biblioteca del convento dei Francescani (Malatestiana), Cesena; arch. M. Nuti, 1452.

vorrebbe dire ripercorrere tutta la serie delle sue pubblicazioni, elencate sino al 1995 negli studi in suo onore¹.

In effetti, basti ricordare gli annali di Giovann'Angelo Scinzenzeler (un vero 'incunabolo' negli studi sul libro del Cinquecento (1959!)²; piuttosto che quelli sardi del Quattro e Cinquecento; gli scavi sulla storia del corsivo e gli scritti sull'officina Tallone, le ricerche sulla pubblica lettura in Sardegna e gli interessi sulla pratica biblioteconomica e l'organizzazione delle biblioteche; gli studi sull'editoria emiliana, sulle figure di Aldo Manuzio, Antonio Panizzi, Leo Samuel Olschki, Angelo Fortu-

nato Formiggini, Roberto Ridolfi; sulla biblioteca di Pomposa, sulla fortuna editoriale della Bibbia o di Petrarca, sulle biblioteche degli ordini religiosi; l'attenzione costante per le nuove tecniche di riproduzione del libro antico o per la gestione informatica di cataloghi e bibliografie.

Ma, soprattutto, è forse alla storia della bibliografia che Balsamo ha legato il suo nome a livello internazionale (oltre che per la direzione di "La Bibliofilia", assunta nel 1983, dopo una collaborazione iniziata addirittura nel 1961): raro caso tra le pubblicazioni scientifiche italiane, *La Bibliografia. Storia di una tradizione* uscito nel 1984, ha avuto una seconda edizione aggiornata nel 1992, una terza nel 1995 e una quarta nel 2000, nonché una traduzione angloamericana³ e una castigliana⁴. E la storia della bibliografia resta ancor oggi tra i principali interessi di Luigi Balsamo, visto che proprio alla *Bibliotheca selecta* e all'*Apparatus sacer* del gesuita cinquecentesco Antonio Possevino, un personaggio già più volte toccato con illuminanti affondi, ha voluto dedicare la sua più recente e corposa fatica, giunta ormai alle stampe presso Olschki. Un libro, con il prezioso censimento delle edizioni posseviniiane conservate nelle biblioteche del Regno Unito, che è anche un omaggio alla Gran Bretagna dei tanti amici ai quali è fraternamente legato (Lotte Hellinga,

Dennis E. Rhodes, Conor Fahy), alla Londra della British Library e dell'*analytical bibliography*, alla British Academy di cui è Corresponding Fellow dal 2000.

Ma c'è un tema degli studi di Luigi Balsamo che pare caratterizzante: il suo interesse per l'aspetto imprenditoriale dell'attività editoriale. Se una vecchia storia del libro si occupava quasi solo della componente tipografica, una nuova, non necessariamente migliore, parla di società più che di oggetti concreti. Luigi Balsamo ha saputo invece disegnare – mai teorizzando, sempre

procedendo dal concreto all'astratto, sempre gettando sul tappeto esperienze già compiute e sperimentate – un campo d'indagine propriamente rivolto all'attività editoriale.

Voluta da Alessandro Olschki «amico da una vita», ora una sapida raccolta di cinque scritti di Luigi Balsamo dedicati all'argomento nel corso degli ultimi quarant'anni, accompagnati da un aggiornamento alla bibliografia dei suoi scritti, permette di tornare a riflettere su un tema dotato di grande interesse storico, sia per il passato che per l'attualità.

¹ *Libri tipografi biblioteche: ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1997.

² Se ne vedano gli aggiornamenti in

“La Bibliofilia”, XCV (1993).

³ *Bibliography. History of a Tradition*, Berkeley, B.M. Rosenthal, 1990.

⁴ *La bibliografía. Historia de una tradición*, Gijón, Ediciones Trea, 1998.

BIBLIOGRAFIA

Pellegrino Antonio Orlandi, *Origini e progressi della stampa*, Bologna, Pisarri, 1722 (edizione anastatica con introduzione di P. Tinti, Sala Bolognese, Forni, 2005;

Per la storia del libro. Scritti di Luigi Balsamo raccolti in occasione dell'80° compleanno, Firenze, Olschki, 2006.

l'Erasmus *bibliophily*

From the title page
to the misprint

BY GIANCARLO PETRELLA

In his recent book *Libro antico, libro moderno* ("Old books, new books" published by Sylvestre Bonnard), Hans Tuzzi traces back through the various stages in the gradual development of books down the centuries, right from the original printing houses, until they took on their familiar modern-day guise.

Take, for instance, the title page. It was not even needed back in the days of manuscripts: in the beginning it was just a sentence to introduce the work and its author. When printing meant that books had to be produced in great numbers, practical considerations resulted in a standard form of front page being introduced into books from the early decades of the 16th century, providing clear information at a glance.

The printer's device on the front page also identified the printers and book dealers: the earliest were two coats-of-arms, as found in *Psalterium* published in Mainz in 1457 by the Fust and Schoeffer firm; or a globe underneath a cross showing the printer's

initials, as in Andrea Zarotto's sign (in Milan). Relatively simple trademarks, which became more elaborate down the years, turning into 'talking trademarks' with allusive and eloquent symbols; a repertoire which drew heavily on classical mythology. Even back then, there are plenty of interesting instances of printer's errors, such as the misprint acknowledged in the *colophon* of the *Psalterium* published by Fust and Schoeffer in 1557, where *psalmodium* was misspelt as *spalmodium*.

The history of books as a
business venture

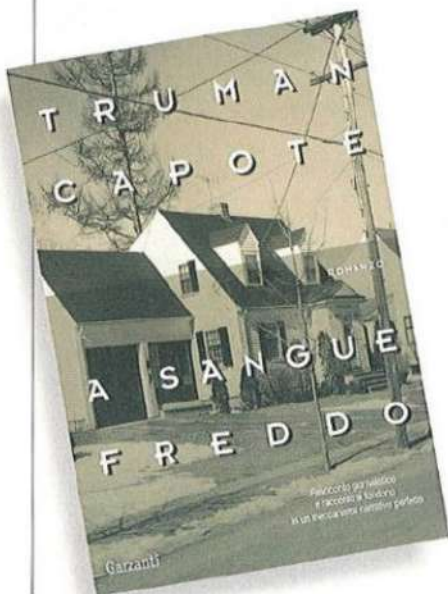
BY EDOARDO BARBIERI

Book printing – so an erudite Carmelite from Bologna, Pellegrino Antonio Orlando, pointed out back in the early 18th century in his book *Origini e progressi della stampa* ("The Origins of and Progress in Printing") – is, together with the author's intellectual endeavours and printer's mechanical wizardry, the fruits of a businessman's labours: the publisher. The business side of the publishing cycle is one of the most carefully developed themes in the long career of a master of

these studies, Luigi Balsamo, who was first a superintendent, before going on to teach at university – and works with "l'Erasmus" with great passion and enthusiasm. His extensive bibliography is contained in two tomes of writings published in his honour by Olschki in 1997; well-known is his *La Bibliografia. Storia di una tradizione* ("Bibliography. History of a Tradition"), which was published in four editions and translations abroad (1984-2005). The history of bibliography has always been, and still is, at the focus of Balsamo's extensive studies (he has been the editor of the review "La Bibliofilia" since 1983). His attention has been, and still is, constantly focused on new means of reproducing old books or computer cataloguing and the computerised storage of bibliographies. Most notably, his studies concentrate on the business side of publishing, as has most recently been testified by a collection of his essays published by Olschki (2006) under the title *Per la storia del libro. Scritti di Luigi Balsamo raccolti in occasione dell'80° compleanno* ("For the history of books. Writings by Luigi Balsamo collected for his 80th birthday").

RAGGUAGLI DI PARNASO
DI MARTA MORAZZONI

ROMANZO E FILM 'A SANGUE FREDDO'



È un romanzo e non è un romanzo.

A sangue freddo è tornato sulla scena grazie alla realizzazione del film dedicato all'autore, Truman Capote, che dopo i cinque anni di fedeltà a quest'impresa narrativa sembrò precipitato nelle secche del silenzio creativo. Anche la sua storia personale è singolare e fa parte di quella duplicità della società americana che spesso ci sconcerta, ed è la divisione tra due mondi, la grande città e la provincia, la regola e il perbenismo contro un inesaurito *far west* in cui uccidere non è così strano. Insomma, l'*intelligentia* del mondo newyorkese da una parte, una certa brutale realtà diseredata o un microcosmo di perbenismo senza vasti orizzonti dall'altra: letterariamente parlando, Don De Lillo e Raymond Carver.

La tragedia della piccola città di Holcomb, consumatasi la notte del 14 novembre 1959 e chiusa sei anni dopo con l'impiccagione dei due responsabili, non è un fenomeno unico nel panorama della criminalità americana; di recente è stato pubblicato il libro che Vincent Bugliosi, pubblico accusatore al processo Manson, ha scritto a memoria dell'infernale episodio che esattamente dieci anni dopo, nell'agosto del '69, vide la morte di Sharon Tate, la moglie di Roman Polanski, e di altre sei persone, con lei barbaramente trucidate.

Anche qui, come nel delitto Clutter che affascinò Capote, non un movente preciso, nemmeno una tentata rapina: nulla, se non la violenza gratuita di un gruppo di pazzi. La storia di *A sangue freddo* corre sul filo della medesima follia, sebbene alle spalle dell'uccisione dei quattro membri della famiglia Clutter ci fosse, pare, la speranza di un bottino. Il libro di Capote, autore del lievissimo e

squisito *Colazione da Tiffany*, fu a suo tempo un caso letterario clamoroso, e di per sé l'autore fu un uomo provocatorio, quindi non è strana l'eco scandalizzata che la sua opera riuscì a suscitare. Il delitto dei due squinternati Perry Smith e Dick Hickock fu sconcertante, e le quattro vittime, persone per bene e ottimamente inserite nella società della piccola Holcomb, Arkansas, si fissarono nella mente degli americani del 1959 e degli anni a seguire come l'immagine della virtù violata: uccisi in modo barbaro e senza ragione (di loro non vennero rubati che una radio a *transistor* e un binocolo), di notte e nella casa di cui non chiudevano mai a chiave la porta d'ingresso, nella certezza di vivere in una società di giusti e pacifici cittadini. La loro morte, racconta Capote, significò nella città dell'Arkansas, tra gente che non ne conosceva nemmeno l'odore, il nascere del sentimento della paura.

La rilettura del caso operata dallo scrittore è come un abile montaggio di film, un gioco di piani paralleli che tendono all'irreparabile congiungimento in un tempo e uno spazio molto più prossimi del geometrico infinito. Forse del romanzo, anche in grazia del recente e ben fatto film che ripercorre il tracciato della storia e la sua genesi, tutti sanno tutto; vale allora la pena di indugiare sul modo di condurre la narrazione da parte di un autore che fu a sua volta un fenomeno, un tragico fenomeno, nella storia della letteratura del Novecento americano.

So con certezza che se incontrassi Truman Capote non mi sarebbe simpatico. Capisco che non è un giudizio letterario, ma consegue direttamente dalla fisionomia che questo strano uomo, un D'Annunzio *post litteram*, o devoto a

una visibilità mondana *ante litteram*, ha profuso di sé dentro e fuori della sua opera, soprattutto nel romanzo in cui non compare mai, perfetto narratore esterno e quasi arido di una storia di cui non inventò nulla ma da cui, enorme pregio di scrittore, scolpì come dal marmo michelangiolesco il capolavoro. Folletto seducente qual era stato nella prima parte della sua vita, amato e conteso dal gotha americano e europeo ancor prima di aver prodotto lavori letterari di grande rilievo, fu trascinato nel gorgo della storia di Holcomb con una passione alla Dostoevskij, stregato dai risvolti della cronaca e soprattutto dalle personalità dei due assassini. Stregato fino a morirne, se è vero che *A sangue freddo* fu il suo vertice creativo e che da lì, in modo apparentemente inspiegabile, la sua fortuna mondana e letteraria cominciò a vacillare. I critici del tempo dissero del suo romanzo che era la trasposizione di un articolo di cronaca nera in una autentica tragedia greca, l'atto con cui l'arte stravolge e sublima il quotidiano. Ma forse non è così, e quella raccontata da Capote non è una tragedia greca. Tutto quello che accatastiamo sulle spalle comode del destino, è invece indagato nella sua ragion d'essere: non è opera del fato la fine dei Clutter e dei loro carnefici, è piuttosto un percorso che si spiega nella cultura e nella società dell'America che, nei ritratti della famiglia per bene come nelle vite dei due criminali, è lucidamente esemplificata. Non c'è vera fatalità in questa storia: alle spalle dei due che oggi liquidiamo con il termine psicopatici – ma quanto sarà vero? – stanno due vite strane e il profilo di un mondo familiare di spaventosa solitudine.

Ho ricordato sopra il testo di Bugliosi, che

mi aveva affascinata e inquietata proprio nel denunciare, dietro il gruppo poco più che adolescente degli assassini del caso Tate, percorsi di vita diseredata, nuclei familiari disgregati e nessun senso di appartenenza ad alcun affetto personale. Qualcosa di simile si presenta soprattutto nella figura desolante di Perry Smith, desolante perché letteralmente lasciata sola nel mondo. Se da questa solitudine nascono legami perversi, in fondo, perché meravigliarsi? c'è una logica perfino nella descrizione della fuga ilare e solare dei due assassini, di cui colpisce l'irresponsabilità. Nell'esemplare negativo della loro vita ritroviamo raccolti insieme i tanti frammenti distribuiti nel quadro della migliore letteratura americana: dal Dos Passos di *42° parallelo* al minimalismo di Carver, questo orizzonte si profila nitido.

Truman Capote, nato nel profondo Sud e poi cittadino di New York, di Los Angeles, vagabondo di gran lusso nelle corti della mondanità statunitense ed europea, non a caso indugiò sulle personalità e la vita di due assassini, perfetti figli dello sbandamento di una certa cultura; non a caso lo scrittore aveva lungamente dialogato con loro, nei cinque anni che precedettero l'esecuzione della sentenza capitale. Nella loro storia si rese conto di riconoscere, distorta e tradotta in incubo, la sua stessa storia di bambino abbandonato, di uomo fiducioso oltre ogni limite in se stesso, ma anche di potenziale sconfitto, tale non meno drammaticamente dei due assassini, di cui assisté alla morte.

Truman Capote, *A sangue freddo*, trad. di Mariapaola Ricci Dettore, Garzanti, Milano, 2005, pp. 390.

SAGGI E PENSIERI
DI MAURIZIO VITTA

PSICANALISI DELL'ARCHITETTURA

Anthony Vidler
Il perturbante dell'architettura

Saggi sul disagio nell'età contemporanea



Mulino

Si può pensare di psicanalizzare l'architettura? È concepibile un'analisi delle strutture architettoniche condotta secondo gli schemi di una psicologia del profondo, che frughi negli spazi artefatti con le stesse modalità con cui i freudiani si immergono negli stati di coscienza, nelle dinamiche della regressione, nell'onirica logica dell'inconscio? Così formulato, l'interrogativo si pone ovviamente ai limiti dell'assurdo: basta un nulla per farlo cadere nella *boutade*. Ciò nonostante, esso ha una sua legittimità. Se l'architettura viene scrutata fino alle sue radici antropologiche, come ambito progettato per il fluire della nostra esistenza quotidiana, non è difficile scorgervi l'estrema propaggine, la proiezione o, se si preferisce, la rappresentazione della nostra immagine più segreta, dei moti irreflessi del nostro animo. Sullo sfondo di un simile atteggiamento, aleggia, irriducibile, il fantasma del concetto d'empatia, sempre sconfessato, ma mai davvero smascherato come sottile inganno. E forse proprio a questo concetto si deve ricondurre in prima istanza la ricerca di Anthony Vidler sul 'perturbante' in architettura: ricerca ondivaga, che spazia dal passato al presente, dall'architettura sognata a quella costruita, dalla tradizione all'avanguardia e oltre, ma che ha come stabile punto di riferimento nella sua sinuosa rotta l'idea che vi sia, nell'architettura contemporanea, un 'disagio' espresso da strutture che si propongono spontaneamente come 'perturbanti'.

Come tutti sanno, l'idea del perturbante fu affacciata da Sigmund Freud in un saggio del 1919, nel quale egli osservava che lo psicanalista ha spesso a che fare con «moti dell'animo» che costituiscono in genere materia dell'estetica, ma

fra i quali si rinviene quasi sempre «qualcosa di periferico», che sfugge alla critica, che si colloca sul versante dell'angoscioso, dell'orrido, dell'inquietante, e che nega quindi quei valori di bellezza, grazia, sublime, su cui la riflessione estetica per l'appunto si concentra. La lingua tedesca dà del perturbante una definizione precisa: è l'*unheimlich*, che, essendo l'opposto di *heimlich*, ovvero 'patrio, nativo, familiare, abituale', assume la denotazione di 'insolito, alieno, spaventevole', da tenere comunque celato. Naturalmente il terreno sul quale può più agevolmente svolgersi l'analisi dell'*unheimlich* è quello della letteratura, e in particolare della letteratura romantica. Freud si sofferma a lungo sui racconti di E.T.A. Hoffmann, e indirizza la sua analisi sul perturbante che sorge da ciò che è stato superato e su quello proveniente da complessi rimossi, facendone quindi il segno di un 'disagio' espresso da vicende o presenze angoscienti, che vanno dallo smarrimento in spazi o situazioni incomprensibili fino alle apparizioni fantasmatiche o demoniache.

È chiaro che in tutti questi aspetti del problema l'elemento invariante è quello dello scarto deciso rispetto a una norma consolidata. Tutto ciò che trasgredisce la consuetudine, la scansione abitudinaria del tempo, la configurazione tradizionale dello spazio, provoca un'incertezza, uno spaesamento, una perdita della realtà, che si fanno spia di angosce più profonde, di conflitti irrisolti. In ciò predominano gli elementi antropologici, più che quelli strettamente psicanalitici, ma le varie sfaccettature del problema si incastrano con coerenza e omogeneità in un unico disegno.

A confermarlo, è proprio l'indagine sul perturbante in architettura, che si pone, da

questo punto di vista, sul versante psicanalitico del metodo. Nell'analisi di Vidler dominano concetti come 'nostalgia', 'memoria', 'spazio oscuro', 'onirismo', usati come chiavi interpretative per dare senso e direzione alle viperine contorsioni dell'architettura moderna, passata dall'esplosione futuristica dell'avanguardia novecentesca all'implosione storicistica postmodernista, e attualmente fluttuante tra le tentazioni della pura forma e la seduzione dell'ipertecnologia. La validità del modello d'indagine funziona finché sul lettino dello psicanalista si stende non l'architettura, ma il suo modo di rappresentarsi come spazio d'azione e di storia, per esempio attraverso le letture di De Quincey, di Piranesi, di Hoffmann e di Henry James. Quando però il paziente diventa l'architettura stessa – il progetto, l'opera realizzata – l'analisi è costretta ad assumere i toni della critica, e il rimosso portato infine alla luce si rivela semplice opzione estetica.

Viceversa, se si considera l'architettura non nell'immediatezza materica dell'edificio e della sua 'forma', ma come spazio storico, vissuto, simbolico, il modello psicanalitico può dischiudere prospettive inattese, e anche inquietanti, proprio in quanto elemento perturbante. Si pensi per esempio – ma Vidler non ne parla – alle architetture da incubo che costellano i racconti di H.P. Lovecraft, ambientati nei miserabili quartieri di Arkham, la fantastica città del New England, «infestata dalle leggende, con i suoi gruppi di tetti che s'inclinano e si piegano sopra attici dove le streghe si rifugiavano», e i suoi «labirinti di stradette non lastricate e odoranti di muffa, dove strane casette oscure, di età ignota, si appoggiavano, barcollavano e sogguardavano

beffardamente attraverso strette finestre dai piccoli vetri». Non è difficile intravedere in queste brevi notazioni un archetipo ancora più antico, già cristallizzato nell'antico ghetto di Praga, prima del risanamento tardo ottocentesco del quartiere. Gustav Meyrink nel suo *Il Golem*, del 1915, l'ha descritto come una distesa di «case stinte, che parevano accovacciate l'una di fianco all'altra. [...] Stavan lì addossate senza criterio. [...] Qui una mezza casa fuori squadra con fronte rientrante; là accanto un'altra, che invece sporge come un dente canino». In seguito Angelo Maria Ripellino ne ha disegnato, in *Praga magica*, del 1973, la folle trama nascente «dall'architettura contorsionistica, dal fitto incastro e dall'imbricazione di catapecchie sbilenche, smattonate, umide», chiuse in «un bizzarro labirinto di viuzze sudicie e non lastricate. [...] Viuzze come fessure percorse da zaffate di tanfo e di muffa». Certo, da queste righe si può e si deve sottrarre la marcata influenza della cultura espressionista – dalla letteratura al cinema, alla pittura. Ma nell'ossessivo riproporsi di moduli architettonici e urbanistici invariati non è difficile scorgere il lato oscuro e profondo dell'architettura, spazio del desiderio e della follia, luogo brulicante di tutte le nostre angosce, paure, perdizioni. Non per nulla, sullo sfondo aleggiavano le contorte architetture del *Castello* kafkiano.

Lovecraft fu però scrittore ancipite, doppio. I suoi terrori lambivano memorie arcaiche, ma s'immergevano anche in un futuro inesplicabile. Nei racconti del ciclo di *Cthulhu*, ad esempio, terrificanti edifici appena intravisti e sepolti negli abissi appaiono composti «di angoli, di superfici, di spigoli e di intersezioni di piani:

piani troppo ambigui per appartenere a qualcosa di normale e di logico», con una «geometria dei luoghi [...] tutta sbagliata», formata da «strani angoli di roccia scolpita, che alla prima occhiata parevano concavi e alla seconda convessi». Qui l'architettura in analisi si rovescia nell'attualità, ripercorre la concitata storia della modernità e approda fino alle impennate contemporanee. Nel trionfo dello spazio ipertecnologico, modellato sul concetto di *cyborg*, quella «geometria tutta sbagliata», che inquieta e atterrisce, diviene principio progettuale, *skyline* di riferimento, ricacciando il discorso sull'architettura nelle profondità del suo inconscio collettivo, che oggi tocca al cinema, più che alla letteratura, illustrare, con film come *Blade runner*, di Ridley Scott (1982), o *Nirvana*, di Gabriele Salvatores (1997), con le loro ambientazioni proiettate in un futuro architettonico fascinoso e pauroso insieme.

Ce n'è dunque abbastanza per invitare l'architettura a sottoporsi a sedute psicanalitiche, a patto però di rinunciare a ogni atteggiamento storico-critico per scrutare davvero il suo 'lato oscuro', ovvero ciò che s'intuisce oltre i suoi spazi perfettamente progettati.

Anthony Vidler, *The architectural uncanny. Essays in the modern unhomey* (1992), trad. it. *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 2006.

Le citazioni sono tratte da:
Sigmund Freud, *Das Unheimliche* (1919), trad. it. *Il perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura, il linguaggio*, vol. I, Torino, Boringhieri, 1969;
Howard Phillips Lovecraft, *La casa delle streghe*, Milano, Longanesi, 1974; Gustav Meyrink, *Der Golem* (1915), trad. it. *Il Golem*, Milano, Bompiani, 1966;
Angelo Maria Ripellino, *Praga magica*, Torino, Einaudi, 1973; Howard Phillips Lovecraft, *I mostri all'angolo della strada*, Milano, Mondadori, 1980.

LUCI DELLE RIBALTE
DI PAOLO BOSISIO

PAROLE NUDE AL TEATRO DI VERDURA DELLA BIBLIOTECA DI VIA SENATO

Si legge in un frammento di *Le conteur en Iran*: «Se ti domandano qual è l'origine di quest'arte [la narrazione], rispondi che è la sapienza. [...] Se ti domandano come finisce una narrazione, rispondi: con la conquista dei cuori»¹.

Ma in cosa consiste il fascino della parola narrata, sia che essa prescindendo dalla previa esistenza di un testo scritto, sia che lo trascenda, pur assumendolo a proprio momento originario? È null'altro che sonorità evanescente destinata a esaurirsi nell'attimo stesso della *performance*, è fluida successione di fonemi eloquenti in se medesimi: e tuttavia è anche imprescindibile fondamento per i più diversi meccanismi di trasmissione delle memorie culturali.

Fino dagli anni Settanta del Novecento, il teatro riscopre le potenzialità insite nella parola semplice, pura, significante e vi riconosce una modalità d'espressione valida, in cui scorge, condensata, la stessa sua essenza: la compresenza fisica di attore e spettatore, che condividono l'istante e partecipano di un processo di comunicazione transitorio e per sua natura impossibile da reiterare, è tutto quanto occorre al teatro per affermarsi ed esistere.

Nonostante il progressivo sviluppo dell'interesse nei confronti dell'affabulazione, forte rimane l'influsso dell'insegnamento dei grandi maestri attivi fin dal decennio precedente, *in primis* Grotowski, che, convinti di cogliere la realizzazione di ogni empito psichico nel linguaggio del corpo, negano l'autenticità dell'espressione verbale, avvertita come limitata rispetto alla fisicità totalizzante.

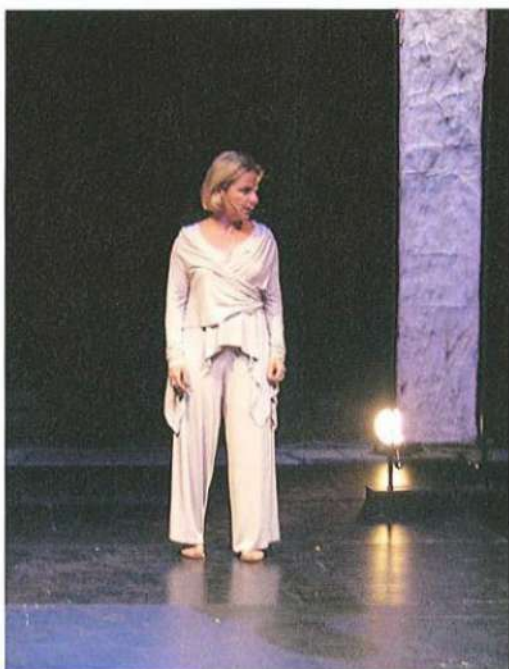
Superata anche la sterile prassi di talune postavanguardie, convinte dell'assenza di

referenzialità nella parola, entro una mistificante interpretazione del postulato dell'*ars gratia artis*, l'atto del narrare assurge, nel corso degli anni Ottanta-Novanta, a forma autonoma di teatro, declinandosi in molteplici varianti, cui è possibile ascrivere, per esempio, il teatro di narrazione, il *cunto* siciliano, i monologhi teatrali, le letture dramatizzate e d'autore. Viene a porsi così in discussione la vincolante coincidenza – esasperata da taluni esempi di regia – tra spettacolo e visività, mentre si recupera la malia del racconto, della fiaba e si riscopre l'indefinibile potere di fascinazione insito nella voce: il gesto tende a cedere il passo alla parola, esplorata in ogni sua sfumatura ed eletta a unico tramite del rapporto tra scena e platea.

Si moltiplicano, così, gli spettacoli a interprete unico, in cui l'attore, solo sul palcoscenico e privo del sostegno di costumi e scenografie elaborate, offre al pubblico senza diaframmi e mediazioni la sostanza stessa della sua arte: la recitazione, il suono della parola letta, proferita (e si badi all'etimologia del termine, che del latino *proferre*, letteralmente 'trarre fuori', conserva gli echi del concetto secondo cui un'idea si rende esplicita, si manifesta). E in più, occorre obiettivamente considerare, accanto alla necessità di fare ritorno a ciò che del teatro risulta ineliminabile componente, la condizione di difficoltà finanziaria che il mondo delle scene sta attraversando.

Anche il milanese Teatro di Verdura, giunto ormai alla sua nona stagione, trova nel teatro di narrazione un modello di spettacolo particolarmente adatto alla struttura della platea e del palcoscenico.

Fra gli spettacoli di apertura è apparso nella



stagione 2006 *La Milano del Teatro. Storia di una meravigliosa avventura teatrale verso l'Europa* che, attraverso la lettura di scritti, lettere e canzoni di un passato appena trascorso, ricorda una Milano vivace e cosmopolita facendola rivivere nella voce degli interpreti, accompagnata dalla suggestiva musica di un pianoforte. Seguendo il percorso iniziato da artisti giullari quali Benigni, e intrapreso con grande successo da uno studioso come Vittorio Sermoni, Monica Guerritore e Lucilla Giagnoni hanno ripercorso i più celebri canti della *Commedia* dantesca, lasciando che sia la magistrale tecnica interpretativa di due importanti protagonisti del panorama teatrale italiano a dare vita autentica ai versi del divino poeta. La Giagnoni insiste specialmente sulle valenze apotropaiche del capolavoro, assimilandolo a una sublime preghiera in cui gli affanni dell'uomo contemporaneo possano trovare tregua e ristoro, come appare chiaro fino dal titolo del progetto (*"Vergine Madre". Canti, commenti e racconti di un'anima in cerca di salvezza dalla Divina*

Commedia di Dante): ne discende l'efficace evocazione della cifra rituale e incantatoria della lirica dantesca mediante la sonorità di una voce che scivola, lieve e possente al tempo stesso, su rime e allitterazioni, accenti e apocopi.

In *Poesie dai banchi di scuola. Viaggio di una voce tra i poeti che hanno accompagnato i migliori anni della nostra vita*, presentato da Antonio Zanoletti; in *Cosa sta scrivendo il fuoco*, a cura di Davide Rondoni e Andrea Soffiantini; e ancora, per esempio, in *Mon cher Jacques*, con regia e video di Filippo Crivelli; in *Le parole, la libertà*, cui collaborano Piergiorgio Piccoli, Beatrice Buscaroli, Davide Rondoni e Giacomo Grava; e infine in *Lettere d'amore delle eroine greche scritte da Ovidio*, con Elena Ghiaurov, Anna Gualdo e Franca Penone, la poesia italiana moderna e contemporanea, la struggente malinconia delle produzioni di Prévert, l'eroticismo sottile delle *Heroides* si affiancano alla ripresa di esempi di poesia futurista, esperimento caparbio certo, e fulminante. Il virtuosismo lirico, l'estetizzante gravidanza della parola non perdono d'efficacia negandosi alla tradizionale fruizione silenziosa e solitaria, traendo al contrario giovamento dallo scoprirsi parte integrante e fondativa di un evento teatrale nel senso più alto del termine, che è rito e momento d'incontro, riflessione e godimento estetico condiviso.

Il modello del teatro monologante si accosta a un rapporto con la storia e la scienza, rivelandosi efficace e spigliato strumento di informazione e diffusione della cultura: la voce narrante può recitare poesie, ma può altresì indugiare sulle scanzonate e rivoluzionarie affermazioni dello scienziato che ha rifondato la fisica (in *Dio non gioca a dadi. Omaggio ad Albert Einstein*), promuovendo, in un serio

progetto interdisciplinare, che non vuole risolversi in formale ossequio alle mode imperanti, l'inedita collaborazione tra un professore di fisica e un'ottima attrice, che si sono alternati sul palcoscenico e hanno intrattenuto il pubblico in un originale incastro di monologhi e divagazioni teatrali; o ancora può indagare il significato di un'esistenza spesa nella dedizione a scienza e medicina, letteratura e spiritualità fra le mura di un monastero del XII secolo, e poi affidare gli esiti dell'analisi alla voce dell'abile Maria Grazia Mandruzzato, che pare in tal modo incarnare l'enigmatica figura di Hildegarda von Bingen.

Merita, infine, un cenno il teatro di narrazione propriamente inteso, rappresentato quest'anno al teatro di Verdura da *Una stanza tutta per me. Ovvero: Se Shakespeare avesse avuto una sorella*, di e con Laura Curino; e *La banalità del male*, di Hannah Arendt, interpretato da Paola Bigatto. Quale che sia l'argomento affrontato (la frustrazione giovanile, di cui l'eponima sorella suicida di Shakespeare vuole essere emblematico esempio, nel primo caso; la responsabilità del popolo ebraico nei tragici avvenimenti dell'Olocausto, nel secondo), il teatro di narrazione elegge il monologo a proprio privilegiato mezzo espressivo, perché la voce dell'interprete, senza mediazione alcuna, senza interferenze, senza attenuanti, giunga allo spettatore con la schiettezza che è tipica dell'eloquio e recuperi con coraggio la propria funzione testimoniale.

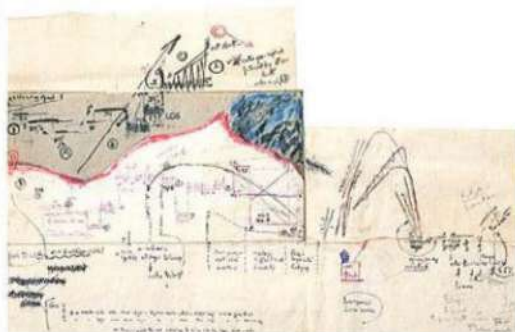
¹ Cfr. Guido di Palma, *La fascinazione della parola. Dalla narrazione orale al teatro: i cuntastorie*, Roma, Bulzoni, 1991, p. XIII.

NOTE SU NOTE

DI CARMELO DI GENNARO

I SUONI E IL MONDO DI EDGAR VARÈSE

Edgard Varèse, 30,2 x 48,5 cm.
Poème électronique Basilea, Fondazione
per banda magnetica, Paul Sacher,
1957-1958; Collezione Edgard
grafica di sviluppo Varèse: frammenti
con collage,



Che un'importante istituzione come il museo Tinguely di Basilea abbia deciso di dedicare negli scorsi mesi un'esposizione a un compositore come Edgar Varèse, potrebbe parere, a prima vista, un'eccentricità. In realtà, a ben guardare, l'idea è assolutamente pertinente, non solo per la straordinaria importanza che la figura e l'opera di Varèse hanno avuto per la musica del Ventesimo secolo, ma proprio per la ricerca, propugnata dal compositore franco-americano per tutta la sua vita, di un sincretismo tra le arti, in particolare tra arti plastiche (soprattutto architettura) e musica. Non a caso Varèse fu chiamato, nel 1958, durante l'Esposizione universale di Bruxelles, a fornire una sorta di 'colonna sonora' al Padiglione Philips, progettato dal grande Le Corbusier due anni prima. In quell'occasione, il *Poème électronique* di Varèse venne diffuso da 425 altoparlanti, alternandosi con *Concret pH* di Iannis Xenakis, altro grande della musica del Novecento, particolarmente interessato alla congiunzione tra musica e scienza, tra musica e matematica.

Ma chi era Edgar Varèse? È davvero difficile sintetizzare in poche righe una figura tanto ricca e poliedrica. Figlio di un ingegnere, nato nel 1883 a Parigi, iniziò la sua formazione come scienziato, dedicandosi però prestissimo soltanto alla musica. Emigrato nel 1915 negli Stati Uniti, non tornerà in Europa che saltuariamente per soggiorni di lavoro; il suo catalogo, ridotto in quantità, costituisce però – come anticipato – una pietra miliare per la musica del secolo passato, soprattutto per l'influenza che Varèse ha esercitato su musicisti del calibro di Pierre Boulez (oggi diventato uno dei suoi più appassionati interpreti), John



Edgard Varèse
con Igor Stravinsky,
circa 1950; fotografia,
Basilea, Fondazione
Paul Sacher,
Collezione Edgard
Varèse

Cage, Giacomo Manzoni (non a caso, nel 1977, il musicista milanese scrisse *Masse. Omaggio a Edgar Varèse* per pianoforte e grande orchestra). Anche un musicista d'estrazione diversissima da quella dei maestri sopracitati, vale a dire Frank Zappa, non ha mai nascosto la sua ammirazione per Varèse, arrivando, come lui stesso amava raccontare, a farsi regalare dalla madre, per il suo quattordicesimo compleanno, una telefonata interurbana al compositore.

Lavori come *Amériques* (1918-1926), *Hyperprism* (1923), *Arcana* (1927), *Ionisation* (1931-1933), *Density 21.5* (1936), *Désert* (1949-1954), riescono a coniugare in maniera mirabile poesia e sperimentalismo: le composizioni di Varèse si possono invero definire come 'suoni organizzati', nelle quali entrano prepotentemente, anche grazie al progressivo, sempre crescente utilizzo dell'elettronica, brandelli di vita quotidiana, sotto forma di rumore, appunto, ossia «suono non

organizzato»: sta al compositore ridare al tutto un'unità organica. Naturalmente, proprio in virtù di questa sua inesausta sete di ricerca, Varèse ha dovuto subire l'ironia, quando non l'aperto ostracismo, del mondo musicale, soprattutto americano (tra i grandi direttori, solo Leopold Stokowski si sarebbe interessato al suo lavoro).

L'esposizione basilense, intitolata globalmente *Edgar Varèse. Compositore, artefice di suoni, visionario*, e curata da Felix Meyer, Heidy Zimmermann, Heinz Stahlhut, ha presentato, come particolarmente importanti per lo studio del compositore, manoscritti musicali e letterari, corrispondenza e altri documenti provenienti da diversi archivi, tra i quali rilevante quello curato dal compositore cino-americano Chou Wen-Chung, assistente ed esecutore testamentario di Varèse; e poi quadri, disegni, sculture e strumenti musicali, insomma testimonianze che danno conto dei legami che il musicista intratteneva con le arti

Edgard Varèse, *Arcana*
per grande orchestra,
1925-1927 (revisioni
1931 e 1960); spartito,
copia definitiva,
40,6 x 31 cm. Basilea,
Fondazione Paul
Sacher, Collezione
Edgard Varèse: pagina
di titolo



plastiche (era amico di artisti del calibro di Marcel Duchamp, Joan Miró, Francis Picabia, Man Ray e Joseph Stella).

Particolarmente interessante il percorso contenuto nella sezione della mostra intitolata *Elettronica in vista*, con l'ascolto del già citato *Poème électronique*, contestualmente osservando la ricostruzione delle sequenze visive immaginate da Le Corbusier. Altro *happening* importante si svolge il 18 giugno, quando – ascoltando *Déserts* eseguito dal vivo dall'ensemble Phoenix – si poté vedere il film

omonimo realizzato da Bill Viola – il cui recentissimo video di oltre quattro ore, dedicato al *Tristan und Isolde* di Wagner, può essere senza tema di smentite definito capolavoro –, Parallelamente è apparsa in mostra una scelta di macchine sonore *bruitistes* di Jean Tinguely, che tanta affinità presentano col mondo di Varèse; inoltre, l'installazione sonora *istant-city* (2003-2006) di Sybille Hauert e Daniel Reichmuth, in collaborazione con Völker Böhm, è stata proposta nello stesso contesto all'attenzione dei visitatori.

TRA LE ARTI
DI MARCO CARMINATI

ANNIBALE 'PITTORE UNIVERSALE'

Annibale Carracci,
Altresco mitologico,
1598-1600. Roma,
Galleria di Palazzo
Farnese



Che Annibale Carracci (Bologna 1560-Roma 1609) fosse considerato uno dei più grandi pittori del suo tempo ce lo conferma, con una certa eloquenza, il luogo dove venne sepolto: a Roma, nel Pantheon, a due passi dal sepolcro di Raffaello Sanzio. La fama di Annibale, come quella di Raffaello, non si è mai oscurata nei secoli; ciò che è cambiato è il giudizio sulla sua opera. Gli spiriti romantici lo accusarono di essere un gelido accademico, altri critici di essere un eclettico indeciso. Lavorando gomito a gomito con Caravaggio ma non potendo squadernare una vita altrettanto movimentata e romanzesca, egli finì per fare la figura del primo della classe, suscitando più antipatie che entusiasmi.

Le avanguardie storiche diedero il loro notevole contributo alla demolizione del mito di Annibale Carracci, che del fratello Agostino e del cugino Ludovico, anch'essi pittori, fu certamente il più famoso. Eppure, nonostante questi colpi demolitori ancora oggi, girando per i musei di Francia, si incontrano tele col vecchio cartellino che dice "Le Carrache". Non vi è dubbio: si riferisce ad Annibale, il più giovane e più grande dei tre.

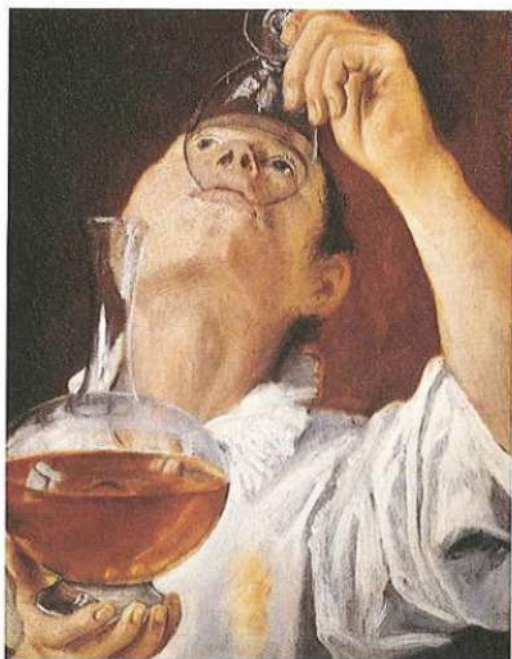
Il recupero critico e la corretta comprensione di questo gigante della pittura – capace di trasformare in un linguaggio originale l'amalgama di spunti tratti dal classicismo di Raffaello, dal colore dei veneti, dall'elegante di Correggio e di Parmigianino – trova nella mostra allestita al Museo Archeologico di Bologna (dal 22 settembre al prossimo 7 gennaio 2007) un primo, validissimo aiuto. La rassegna, curata da Daniele Benati ed Eugenio Riccomini, ha come scopo dichiarato quello di risarcire il pittore dalle errate incomprensioni, per ricollocarlo nella giusta dimensione di valore e di ruolo che gli

spetta nella storia dell'arte italiana.

Oggi siamo in grado di valutarne a pieno la portata, innanzitutto come di liquidatore dell'agonizzante Manierismo. Annibale inventò la pluralità dei linguaggi. Comprese che lo stile pittorico andava correttamente adeguato ai vari generi affrontati: i soggetti 'alti' di storia sacra e di mitologia, spesso fissati nei grandi cicli d'affreschi, richiedevano un linguaggio solenne e aulico, ispirato ai modelli classici, vale a dire Raffaello, Correggio e Michelangelo per le forme, e i timbri di Tiziano per la tavolozza. Il paesaggio andava trattato con idilliaca partecipazione, il ritratto con penetrante verità e, scendendo verso il basso, la caricatura e i soggetti più popolari e feriali andavano adeguatamente affrontati mettendo in luce, senza timori o reticenze, gli aspetti più aspri, veri e sconvenienti della realtà. Come un musicista, era un virtuoso della varietà dei registri. Giulio Mancini, uno dei più grandi conoscitori del suo tempo e amico personale del pittore, riassunse in un efficacissimo slogan la peculiarità di Annibale: «Pittore universale, sacro, profano, ridicolo e grave».

La mostra di Bologna mette bene in luce tutte le qualità e le sfaccettature di questo grande maestro 'eclettico', attraverso un percorso tematico-cronologico diviso in otto sezioni. La prima è dedicata al protagonista, che si presenta al pubblico attraverso autoritratti di toccante verità, anche perché il pittore – vittima di malattie nervose e di ripetute depressioni – insistette molto sulla sua progressiva decadenza.

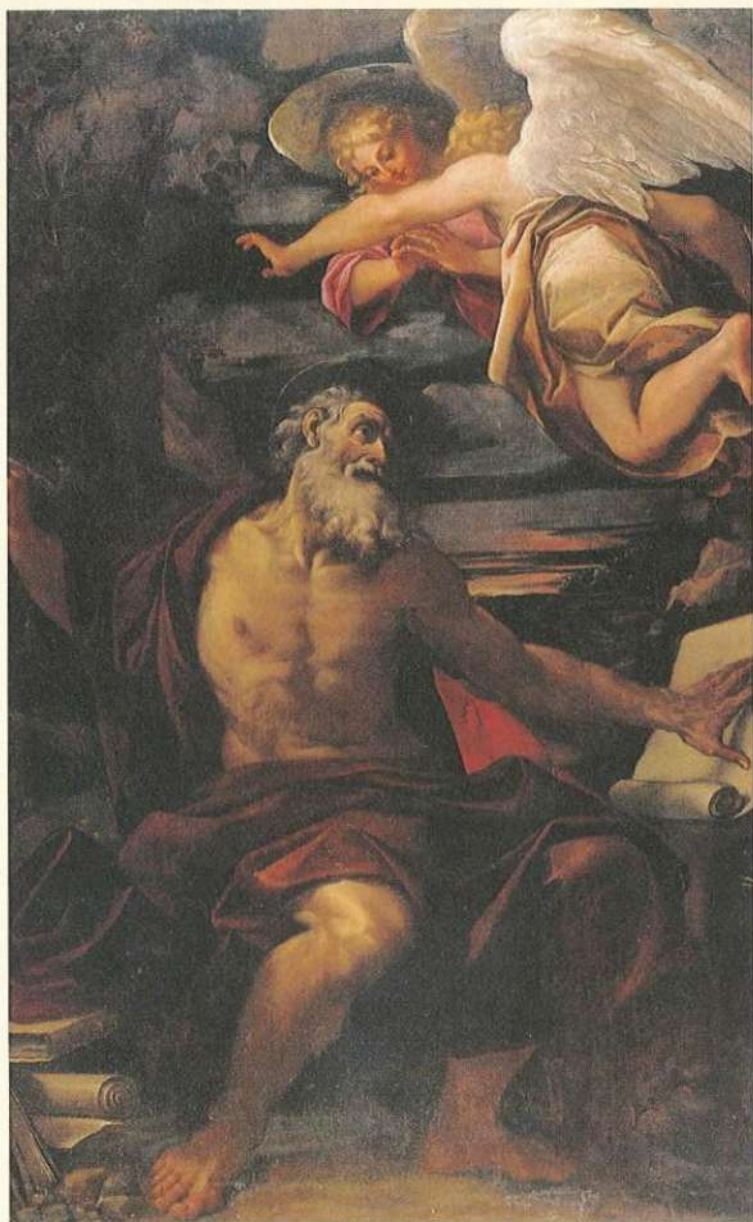
In una nota a margine del suo testo di Vasari, Annibale dice della necessità per un pittore di confrontare sempre «il vivo». Lo studio del naturale diventa prassi obbligatoria di ogni buon artista: e nella seconda sezione della mostra



ammiriamo, attraverso disegni e dipinti, proprio il suo sforzo di uscire dalle secche della Maniera guardando potentemente in faccia alla realtà.

L'apprendistato a Bologna (seconda città dello Stato Pontificio), il confronto col fratello Agostino e il cugino Ludovico, la fondazione dell'Accademia degli Incamminati e il grande ciclo d'affreschi di Palazzo Fava formano la terza sezione. La quarta e la quinta documentano invece la passione del pittore per la cultura veneta e, più prosaicamente, la ricerca di una sistemazione professionale più rassicurante a Parma, a Reggio Emilia e per finire a Roma (1595), sotto la protezione del cardinale Odoardo Farnese.

Sul sodalizio con Odoardo (che gli fa affrescare la Galleria di Palazzo Farnese in Campo dei Fiori) e sui rapporti con gli antichi da un lato e con Caravaggio dall'altro la mostra si avvia a conclusione (sezioni sesta e settima). La fama di Annibale è all'apice: lo chiamano il nuovo Raffaello. E all'apoteosi è dedicata la sezione ottava, con la quale mostra (e vita) si concludono.



TRADUZIONI PER IL TERZO MILLENNIO

I sogn

Somnia quae mentes ludunt volitantibus umbris, ecc.
di Edoardo Zuccato

I sogn che quan' ca l'é nott e 'l mond al tas
 cut i sò fantasma ma ciàpan pal nas,
 m'i a manda menga giò dul ciel ul Signur
 né i vegnan sù da l'Infernu in da par lur –
 a l'é 'l cervell ca na pica lì 'na mota
 e i gurguàn vann di stròligh par nagóta.

Quan' che nòn sa tium in lett stracch 'me vilan
 la ment la scöd i sò petitt drelaman,
 ma 'l có pien da pensà (che atur rebambi)
 al sùta ripét quel gh'é staj chel di lì.

Inluchî, ma cul parér di sò laché,
 un ditatur al tra giò un por diaul di spes;
 stess terur ma menu culpa fenn sugnà
 a 'n assassen tütt i gent ca l'ha cupâ.

Ul suldâ 'l rid se la védua la caragna
 e 'l maza 'l fiö propi in faccia a la mama.
 Stess rimors la sent in d'un mesté gemell
 ul macelar cunt i agnej sott al curtell.

Ul fognatón 'l cerca 'n gir da cascìass dent
 e 'l s'insogna da trüfà sùj plüsvalénz.
 Ul Giuann Ganga, ca l'é cumpagn da lü,
 par cercà l'or al mena cà dul gran rüd.

I urfanèj sa càrcan là da l'aucatt,
 che la paga 'l querelant e 'l querelâ.

IL PATRONO
 DEI TRADUTTORI
 Ludovico Carracci,
San Girolamo,
 1596-1598;
 olio su tela,
 270 x 190 cm.
 Bologna, Chiesa
 di San Martino
 Maggiore

Al vör laurà anch ul sò soci, ul baltrascàn,
e in sogn ga va l'ongia in sacogia a 'n patàn.

Ai preghier di marì ul dutur ga da trà
o 'l cuntenta i ered ch'hin stüff da spetà.
Ul boja insumentì al fa sü 'l sò bell grópp
e i scarp dul mort j a spécia no par nagótt.

Ul teòlugh ingrabiâ dent in dul pensâ
'l scorla 'l có 'n sü 'n libar, 'me 'l füss dissedâ,
tan' che 'n piazista, 'na vulp, fa 'l sò misté,
e 'l brügia in TV e 'l vegn pagâ 'n tocch püssé.

I rüfian di senatur di nostar temp
imbrodan sü 'n margnifón da compliment;
grazius 'me lur, ul Pepp da la sò navàscia
al ciapa 'l Crassi a bainâ da palta in facia.

ON DREAMS — AN IMITATION OF PETRONIUS. *Those dreams that on the silent night intrude, / And with false flitting shades our minds delude, / Jove never sends us downwards from the skies, / Nor can they from infernal mansions rise; / But all are mere productions of the brain, / And fools consult interpreters in vain. // For, when in bed we rest our weary limbs, / The mind, unburdened, sports in various whims, / The busy head with mimic arts runs o'er / The scenes and actions of the day before. // The drowsy tyrant, by his minions led, / To regal rage devotes some patriot's head. / With equal terrors, not with equal guilt, / The murderer dreams of all the blood he spilt. // The soldier smiling hears the widow's cries, / And stabs the son before the mother's eyes. / With like remorse his brother of the trade, / The butcher, feels the lamb beneath his blade. // The statesman rakes the town to find a plot, / And dreams of forfeitures by treason got. / Nor less Tom Turdman of true statesman mould, / Collects the city filth in search of gold. // Orphans around his bed the lawyer sees, / And takes the plaintiff's and defendant's fees. / His fellow pickpurse, watching for a job, / Fancies his fingers in the cully's fob. // The kind physician grants the husband's prayers, / Or gives relief to long-expecting heirs. / The sleeping hangman ties the fatal noose, / Nor unsuccessful waits for dead men's shoes. // The grave divine with knotty points perplexed, / As if he were*

awake, nods o'er his text: / While the sly mountebank attends his trade, / Harangues the rabble, and is better paid. // The hireling senator of modern days, / Bedaubes the guilty great with nauseous praise: / And Dick the scavenger with equal grace, / Flirts from his cart the mud in Walpole's face. (J. Swift, *The Complete Poems*, ed. Pat Rogers, Harmondsworth, Penguin, 1983).

I SOGNI – IMITAZIONE DA PETRONIO. I sogni che di notte, quando il mondo tace, / con i loro fantasmi ci prendono per il naso / non ce li manda Dio dal cielo / né salgono da soli dall'Inferno; / è il cervello che ne produce a iosa / e i gonzi vanno dai maghi per niente. // Quando noi andiamo a letto stanchi morti / la mente soddisfatta subito le sue voglie, / ma la testa affannata (che attrice rimbambita) / continua a ripetere quanto è successo quel giorno. // Non lucido ma consigliato dai suoi tirapièdi / il dittatore fa fuori un buon diavolo; / stesso terrore ma meno colpa fanno sognare / a un assassino la gente che ha accoppato. // Il soldato ride se la vedova piange disperata / e ammazza il figlio proprio davanti alla madre. / Stesso rimorso lo sente in un mestiere gemello / il macellaio con gli agnelli sotto il coltello. // Il faccendiere cerca un giro in cui infilarsi / e sogna di truffare sulle plusvalenze. / Il Giuann Ganga, identico a lui, per cercare l'oro / raccoglie in casa una montagna di rifiuti. // Gli orfani si accalcano dall'avvocato, / pagato dal querelante e dal querelato. / Vuole un lavoro anche il suo socio, il mascalzone, / e in sogno fruga in tasca a un babbeo. // Alle preghiere dei mariti il dottore dà ascolto / e accontenta gli eredi stufo di aspettare. / Il boia sonnolento stringe un bel nodo / e non aspetta invano le scarpe del morto. // Il teologo ingarbugliato nel pensare / scrolla la testa su un libro, come fosse sveglio, / mentre il piazzista, una volpe, fa il suo mestiere, / e urla in TV e lo pagano molto meglio. // I senatori venduti del nostro tempo / imbrodano di complimenti un furbastro potente; / con pari delicatezza, il Pepp dalla sua botte per liquami / prende Craxi a badilate di fango in faccia.

v. 12 *patriot*: nel Settecento il termine non aveva il valore esclusivamente positivo che gli diede il nazionalismo ottocentesco, ma indicava anche un irriducibile, fastidioso oppositore al governo. Si è cercato di suggerire questa duplicità ricorrendo a «por diaul», che è «buono» ma anche «diavolo».

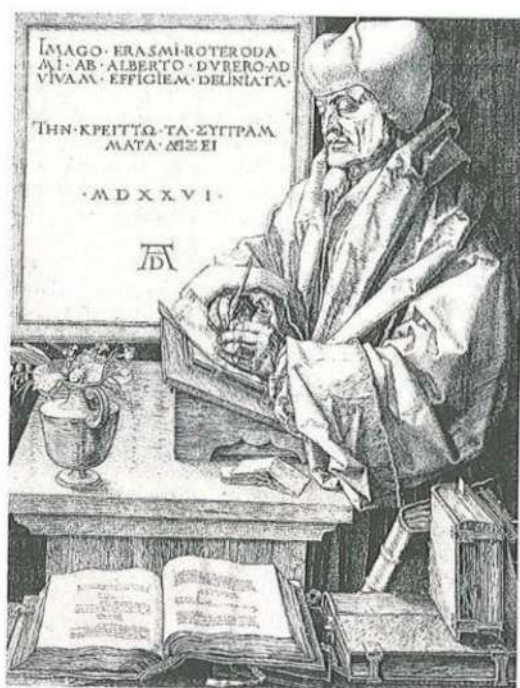
v. 20 *forfeitures*: probabile riferimento alla fortuna accumulata illecitamente dagli orchestrali del South Sea Bubble, il primo crack borsistico della storia moderna (1720), i quali furono poi costretti a restituire il denaro, anche se moltissimi investitori furono rovinati dall'operazione. È anche possibile che Swift si riferisse ai beni confiscati dopo il 1715 ai sostenitori degli Stuart, la dinastia detronizzata con la Rivoluzione del 1688-1689.

v. 38 *Walpole*: Sir Robert Walpole, leader Whig che dominò la scena politica inglese per una ventina di anni fino al 1742, attirandosi aspre critiche a causa dei suoi metodi spregiudicati.

"On Dreams. An Imitation of Petronius" di Jonathan Swift (1667-1745) s'ispira liberamente a un epigramma di sedici versi dell'autore del *Satiricon*, riportato nell'*Anthologia Latina*: *Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, | non delubra deum nec ab aethere numina mittunt, | sed sibi quisque facit. Nam cum prostrata sopore | urget membra quies et mens sine pondere ludit, | quicquid luce fuit, tenebris agit...* È del 1724.

LA SAPIENZA DEGLI INNOCENTI

Il gregge e l'agnello pastore



Albrecht Dürer,
Ritratto di Erasmo
da Rotterdam, 1526;
incisione,
24,9 x 19,3 cm

L'Elogio della Follia termina, come spesso le opere antiche conformate alle regole della retorica, con un assolo lirico, a cui insensibilmente essa tutta tendeva: si pensi, per stare nei pressi, alle Confessioni di sant'Agostino. Esso ne è come la nobilitazione, lo specchio della sua trascendenza. Passata attraverso tutte intere le follie umane, ecco la suprema, quella della religione cristiana: che altro fanno i suoi adepti, se non compiere gesti dissennati: prodigano i loro averi, non si curano delle offese, rifuggono dai piaceri, si nutrono di fame e di stenti, hanno in uggia la vita e cercano fin da quaggiù quell'altra, seguendo l'insegnamento di un Maestro che

prescrisse e praticò Egli stesso il rovesciamento delle regole del mondo? Com'è stato osservato, nell'ultima parte dell'Elogio lo spirito, il riso, la burla, cedono il passo alla gioia estatica, e quello che pareva solo un divertimento, scopre le sue carte, sconcertando il lettore, travolto fin lì nel moto e nello scoppiettio della fantasia e della satira. È soltanto una piccolissima porzione dell'insieme, che si libera del suo tono, cambia registro, vocaboli, aree di fonti e di citazioni; non è più la pagina di un umanista scettico ma dello studioso e del mediatore del Nuovo Testamento,

dell'antico frate agostiniano, che risale al nocciolo e al senso di quella che sarebbe dovuta essere la più sconvolgente delle religioni. E tanto più ha forza, il passo, in quanto viene proprio dopo l'ultima raffigurazione, la rappresentazione sferzante dei prelati e dei teologi. [C. C.]

C RISTO pare abbia molto goduto della compagnia di fanciulli, donne e pescatori. Anche fra gli animali bruti gli piacciono maggiormente i più remoti dall'astuzia volpina; perciò scelse di sedere su un asino, mentre, se avesse voluto, avrebbe potuto premere impunemente la groppa di un leone. E lo Spirito Santo discese sotto forma di una colomba, non di un'aquila o di uno sparviero. È anche frequente nella Scrittura divina la citazione di cervi, capretti, agnelli; inoltre Gesù chiama pecore i suoi seguaci destinati alla vita eterna, e quello è l'animale più insipiente che esista, come attesta l'espressione aristotelica «indole pecorina», ricavata, precisa il filosofo, dalla stupidità di quella bestia e usata comunemente come insulto per gli sciocchi e i tardi. Pure, Cristo si dichiara pastore di questo gregge; si compiacque Egli stesso del nome di agnello, quando Giovanni lo designò dicendo: «Ecco l'agnello di Dio», spesso citato nell'Apocalisse.

Tutto questo non proclama la follia di tutti i mortali, anche devoti? E anche Cristo stesso, per rimediare alle follie dei mortali, pur essendo la Sapienza del Padre, non si fece in qualche modo folle nell'atto di mostrarsi, assunta la natura umana, come uomo nell'aspetto? Così pure si fece peccato per redimere dal peccato, e la redenzione volle attuare non in altro modo che mediante la follia della croce, mediante apostoli ignoranti e ottusi, a cui insegnò ardentemente la follia, distogliendoli dalla saggezza col proporre loro l'esempio dei fanciulli, dei gigli, del granello di senape, dei passerotti, cose stupide, idiote, viventi solo con la guida della natura, senz'arte, senza preoccupazioni; vietando loro di preoccuparsi di cosa diranno al cospetto dei giudici; proibendo di scrutare i tempi e i momenti, chiaramente perché diffidassero della propria intelligenza ma confidassero totalmente in Lui. A ciò appartiene anche l'ingiunzione del divino Architetto dell'universo di non gustare i frutti dell'albero della scienza, come se la scienza sia il veleno della felicità. San Paolo rifiuta addirittura apertamente la scienza come perniciosa, poiché gonfia di orgoglio.

Parvulis, mulieribus, piscatoribus potissimum delectatus esse [Christus] videtur. Quin et ex animantium brutorum genere ea potissimum placent Christo, quae a vulpina prudentia quam longissime absunt, eoque asino maluit insidere, cum ille, si libuisset, vel leonis tergum impune potuisset premere. Ac Spiritus ille sacer in columbae specie delapsus est, non aquilae aut milvii. Praeterea cervorum, hinnulorum, agnorum crebra passim in divinis literis mentio. Adde quod ad immortalem vitam destinatos oves appellat; quo quidem animante non est aliud insipientius vel Aristotelico proverbio teste, *probáteion hêthos*, quod quidem admonet ab eius pecudis stoliditate sumptum in stupidos et bardos convicii loco dici solere. Atqui huius gregis Christus sese pastorem profitetur, quin etiam ipse agni nomine delectatus est, indicante eum Ioanne *Ecce agnus Dei*, cuius multa fit in Apocalypsi mentio.

Haec quid aliud clamitant nisi mortaleis omnes stultos esse, etiam pios? Ipsum quoque Christum, quo stulticiae mortalium subveniret, cum esset sapientia Patris, tamen quodammodo stultum esse factum, cum hominis assumpta natura habitu inventus est ut homo? Quemadmodum et peccatum factus est, ut peccatis mederetur. Neque alia ratione mederi voluit, quam per stulticiam crucis, per apostolos idiotas ac pingues, quibus sedulo stulticiam praecipit a sapientia deterrens, cum eos puerorum, liliorum, sinapis et passerculorum exemplum provocat, rerum stupidarum ac sensu carentium soloque naturae ductu, nulla arte, nulla sollicitudine vitam agentium; praeterea cum vetat esse sollicitos, quae essent apud praesides oratione usuri cumque interdicat, ne scrutentur tempora vel momenta temporum, videlicet, ne quid fiderent suae prudentiae, sed totis animis ex ipso penderent. Eodem pertinet quod Deus ille orbis architectus interminatur, ne quid de arbore scientiae degustarent, perinde quasi scientia felicitatis sit venenum. Quanquam Paulus aperte scientiam velut inflantem et perniciosam improbat.

Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, 4.3, Amsterdam-Oxford, North-Holland, 1979, pp. 187 s.

EDOARDO BARBIERI è professore ordinario di Bibliografia e Biblioteconomia all'Università Cattolica di Brescia. Si è occupato di storia del libro italiano del Quattro e Cinquecento, in particolare del libro religioso. Tra le sue pubblicazioni, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento* (Bibliografica, 1992) e *Il libro nella storia* (CUSL, 2000).

ALBERTO BERETTA ANGUSSOLA insegna Letteratura francese all'Università della Tuscia (Viterbo). Ha pubblicato numerosi studi sull'opera di Marcel Proust, curando il commento della traduzione Mondadori nella collana dei Meridiani. Del teatro del Seicento si è occupato con saggi su Racine e Molière. Sta curando, sempre per I Meridiani, il volume dedicato alle opere di Racine.

LORENZO BIANCHI insegna Storia della filosofia del Rinascimento presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli. Ha condotto ricerche sulla cultura filosofica italiana ed europea nei secoli XVI-XVIII, considerando in particolare l'influenza della filosofia del Rinascimento italiano su alcuni pensatori del "libertinage érudit": ha curato, fra l'altro, per Feltrinelli l'edizione italiana di opere di Voltaire.

PAOLO BOSISIO insegna Storia del teatro e dello spettacolo nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Statale di Milano e dirige il Teatro del Vittoriale di Gardone Riviera. Attivo anche nella regia teatrale e televisiva, ha scritto su temi legati alla storia della drammaturgia e dello spettacolo, in particolare del Sette-Otto e Novecento.

MARCO CARMINATI lavora alla redazione culturale del supplemento "Domenica" del "Sole 24 Ore", dove si occupa principalmente delle pagine di archeologia, arte, beni culturali e collezionismo. Ha contribuito alla realizzazione di alcuni eventi espositivi, tra cui la mostra su Tanzio da Varallo a Palazzo Reale, Milano, nel 2000.

STEFANIA ELENA CARNEMOLLA, laureata presso la Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Pisa con una tesi su *La relazione del primo viaggio di Vasco da Gama in India (1497-1499)*, si è specializzata in storia dell'espansione portoghese, della navigazione e delle esplorazioni attraverso lo studio delle antiche fonti a stampa e manoscritte. Borsista della Fundação Calouste Gulbenkian, della Biblioteca Nacional di Lisbona e della Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, è socio effettivo della Società Geografica Italiana.

RALPH DEKONINCK insegna nella Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Cattolica di Lovanio. Le sue ricerche vertono sulla storia delle pratiche e delle teorie dell'immagine in ambito cristiano, e sui rapporti testo-immagine nella letteratura gesuitica; è

condirettore del gruppo di ricerca su "Figure e forme della spiritualità nella letteratura e nelle espressioni artistiche".

GIUSEPPE DE ROSA, gesuita dal 1936, fa parte dal 1959 del collegio degli scrittori della "Civiltà Cattolica". È autore del volume *Gesuiti* (Eledici, 2006).

CARMELO DI GENNARO cura e produce programmi musicali per la Terza Rete Radiofonica Rai, Rai International e la Rete Due della Radio Svizzera Italiana; è coordinatore artistico al Teatro Real di Madrid. Tra le sue pubblicazioni, una *Storia della musica* (WB Music, 1999, con L. Pestalozza, R. Favaro, G.N. Spanu, P. Prato) e *La Scala nell'età di Verdi* (Il Polifilo, 2001, con A. Torno).

GIUSEPPE FERNARI, docente di Storia della Filosofia all'Università di Bergamo, ha collaborato per anni con René Girard e procede nello studio e nell'elaborazione delle sue idee. Fra le sue opere più significative: *Fra Dioniso e Cristo* (Pitagora, 2001), *Il caso Nietzsche* (con R. Girard, Marietti 1820, 2002), e la monografia su *Leonardo da Vinci. La bellezza e il nulla* (ivi, 2005).

RONNIE PO-CHIA HSIA è Sparks Professor of History alla Pennsylvania State University e membro dell'Accademia Sinica di Taipei. Ha pubblicato numerosi studi sulla Riforma, la Controriforma, l'antisemitismo e la prima Europa moderna; la sua *Controriforma* è tradotta in italiano dal Mulino (2004).

ALBERTO MELLONI, professore ordinario di Storia contemporanea nell'Università di Modena-Reggio Emilia, dirige la Biblioteca G. Dossetti della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna. Fra i suoi lavori recenti, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II* (il Mulino, 2000), A.G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima* (edizione critica, Istituto per le scienze religiose, 2003), *Papa Ratzinger* (Einaudi, 2006). Collabora al "Corriere della Sera".

MARTA MORAZZONI ha esordito nella narrativa con la raccolta di racconti *La ragazza con turbante* (Longanesi, 1986), cui sono seguiti i romanzi *L'invenzione della verità* (Longanesi, 1988), *Casa materna* (ivi, 1992) e *Una lezione di stile* (ivi, 2002), quindi (ivi, 2005) i nuovi racconti di *Un incontro per il consigliere Goethe*; con *Il caso Courrier* ha ottenuto il Supercampello nel 1997.

SERGIO PAUTASSO, già dirigente editoriale e professore ordinario di Letteratura italiana contemporanea nell'Università di Lingue Moderne e Comunicazione di Milano, si è occupato come studioso e critico militante soprattutto di letteratura italiana contemporanea, da ultimo con *Lirica moderna. Un ossimoro ideale* (Marzora-

ti, 1999), *Cesare Pavese oltre il mito* (Marietti 1820, 2000), e (con P. Giovannetti) *L'antologia forma letteraria del Novecento* (Pensa, 2004).

SERGIO PEROSA, professore ordinario di Letteratura anglo-americana nell'Università di Venezia, è studioso e traduttore eminente di Shakespeare (su cui *Il Veneto di Shakespeare*, Bulzoni, 2002), di Melville, James, Virginia Woolf; saggista e critico, ha dato profili originali e innovativi del teatro, del romanzo e delle teorie del romanzo inglesi e americane (Einaudi, 1980; Bompiani, 1982, 1983).

GIANCARLO PETRELLA ha insegnato Storia della tradizione manoscritta presso l'Università di Sassari, e attualmente insegna Storia del prodotto editoriale all'Università Cattolica di Milano. Si occupa di Letteratura geografico-antiquaria fra Medioevo e Rinascimento e di circolazione libraria fra Quattro e Cinquecento. Ha recentemente pubblicato *L'officina del geografo. La descrizione di tutta Italia di Leandro Alberti* (Vita e Pensiero, 2004).

PHILIPPE SELLIER, professore emerito di Letteratura francese alla Sorbona, ha dedicato molti lavori a Pascal e a Port-Royal: su quest'ultimo, i due volumi *Port-Royal et la littérature* (Champion, 1999, 2000), poi *Le siècle de saint Augustin* (ivi, 2000), *Essais sur l'imaginaire classique* (ivi, 2003); sue edizioni, fra le altre, della *Bible de Sicy* (Laffont, 1990) e *Le Théâtre complet de Racine* (2 voll., Imprimerie Nationale, 1995).

PASCAL THOUVENIN insegna all'Università Marc Bloch di Strasburgo. I suoi principali interessi e studi riguardano la storia letteraria e la storia e letteratura giannensisica fra XVII e XVIII secolo; ha fra l'altro curato l'edizione critica dei *Mémoires, ou Histoire des Solitaires de Port-Royal* di Nicolas Fontaine (Champion, 2001) e, di prossima uscita (ivi), le *Reflexions sur la poétique* di R. Rapin.

MAURIZIO VITTA insegna Teoria e storia del disegno industriale presso il Politecnico di Milano. Ha curato numerose mostre d'arte contemporanea; tra le sue ultime pubblicazioni, *Il progetto della bellezza. Il design tra arte e tecnica 1851-2001* (Einaudi, 2001), *Storia del design grafico*, con D. Baroni (Longanesi, 2003), e *Il paesaggio* (Einaudi, 2005).

EDOARDO ZUCCATO insegna Letteratura inglese nell'Università di Lingue Moderne e Comunicazione di Milano. Oltre ad alcuni saggi sulla poesia inglese romantica e contemporanea, ha pubblicato il volume *Coleridge in Italy* (Cork University Press, 1996) e curato edizioni bilingui di opere di Samuel Taylor Coleridge (Lubrina, 1991) e Percy Bysshe Shelley (Tarara, 1996). Nel 2005 è apparsa (ed. Effigie) una sua versione (con C. Recalcati) in dialetto milanese delle ballate di F. Villon.

I quattro secoli della presenza gloriosa e a tratti controversa dei **Gesuiti** offre spunti di riflessioni e di analisi in ambito storico, filosofico, letterario, artistico e scientifico in questo fascicolo dell'Erasmus: che si apre con un intervento di GIUSEPPE DE ROSA, S.J., cui seguono PHILIPPE SELLIER sui Gesuiti di Pascal, PASCALE THOUVENIN sul padre Rapin, RALPH DEKONINCK sull'uso delle immagini, RONNIE POCCHIA HSIA sulle Missioni in Cina, LORENZO BIANCHI sugli attacchi degli Illuministi, STEFANIA ELENA CARNEMOLLA su un estroso inventore settecentesco, ALBERTO MELLONI sulla "Civiltà Cattolica" e SERGIO PAUTASSO su padre Teilhard de Chardin.

Il sistema antropologico e religioso di uno dei pensatori contemporanei più profondi e controversi, ora Accademico di Francia, **René Girard**, è presentato e discusso da GIUSEPPE FORNARI e ALBERTO BERETTA ANGUISSOLA.

Anche un'altra figura eminente della letteratura contemporanea, il Premio Nobel **Derek Walcott**, è presentato nelle sue opere poetiche di là e di qua dell'oceano, e con traduzioni italiane, da SERGIO PEROSA; mentre EDOARDO ZUCCATO offre un'originale versione in dialetto milanese di "On Dreams" di J. Swift.

Nella rubrica di **Bibliofilia**, GIANCARLO PETRELLA si occupa di frontespizi, marchi tipografici e refusi, mentre EDOARDO BARBIERI rende conto dell'opera e dei riconoscimenti resi recentemente a un maestro della scienza bibliografica quale Luigi Balsamo.

Dopo l'Osservatorio di MARTA MORAZZONI, MAURIZIO VITTA, PAOLO BOSISIO, CARMELO DI GENNARO, MARCO CARMINATI, un brano di ERASMO DA ROTTERDAM sulla 'Sapienza degli innocenti'.