La civiltà ungherese e il cristianesimo
A magyar művelődés és a kereszténység

I.

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság—Scriptum Rt.
Budapest—Szeged
1998

Congressi dell' Associazione Internaziole di Studi Ungheresi
A Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság Kongresszusai

http://www.bibl.u-szeged.hu/filo

1981, Budapest
La filologia ungherese nel mondo
Hungarológiai oktatás régen és ma
La poesia ungherese
A magyar vers

1986, Vienna
La cultura ungherese nella valle del Danubio
A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében

1991, Szeged
La peregrinazione scientifica degli ungheresi all'estero – Stranieri in Ungheria
Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön – külföldiek Magyarországon

1996, Roma – Napoli
La civiltà ungherese e il cristianesimo
A magyar művelődés és a kereszténység

2001, Jyväskylä
Il potere e la cultura
A hatalom és a kultúra

La civiltà ungherese e il cristianesimo I.
A magyar művelődés és a kereszténység I.

A MAGYAR MŰVELŐDÉS ÉS A KERESZTÉNYSÉG
A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai
Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14.

LA CIVILTÀ UNGHERESE E IL CRISTIANESIMO
Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Ungheresi
Roma–Napoli 9–14 settembre 1996

Szerkesztette / a cura di

Jankovics József
Monok István
Nyerges Judit
Sárközy Péter

ISBN 963 8335 53 X Ö (összkiadás)
ISBN 963 8335 54 8 (I. kötet)

http://www.bibl.u-szeged.hu/filo
nmft@c3.hu

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság
Associazione Internazionale di Studi Ungheresi

LA CIVILTÀ UNGHERESE E IL CRISTIANESIMO
Atti del IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi
Roma–Napoli 9–14 settembre 1996

I.

a cura di

István Monok
Péter Sárközy

Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság—Scriptum Rt.
Budapest—Szeged
1998

IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi
Roma–Napoli 9–14 settembre 1996

Organizzatori

Associazione Internazionale di Studi Ungheresi
Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi in Italia
Università degli Studi di Roma „La Sapienza"
Istituto Universitario Orientale di Napoli

Le cure editoriali in lingua italiana sono dovute a
Alessandro Rosselli

Megjelent az OKTK Közalapítvány támogatásával.

Indice – Tartalomjegyzék

I.

La civilta ungherese e il cristianesimo 1
Di Francesco, Amedeo: La letteratura Ungherese e il cristianesimo (Ipotesi di lavoro e proposte di ricerca) 4

Le origini. La cristianizzazione del popolo ungherese

Györffy György: La christianisation des Hongrois et de la Hongrie 19
Róna-Tas András: The Christianity of the Hungarians before the Conquest 29
Somorjai Ádám: Sant'Adalberto e il Cristianesimo ungherese nel contesto centroeuropeo 36
Érszegi Géza: Le 'libertà' di Montecassino a Pannonhalma 44
Klaniczay Gábor: Il culto dei santi ungheresi nel Medioevo in Europa 53

Paganesimo, cultura popolare e il cristianesimo

Voigt Vilmos: Ursprung der Ungarischen „Urreligion" 67
Corradi Musi, Carla: Reminiscenze pagane nella cultura ungherese 73
Erdélyi Zsuzsanna: Gli strati arcaici della poesia religiosa popolare ungherese 84
Agostini, Paolo: Lo strato più „antico" del lessico religioso magiaro 90
Rózsavölgyi Edit: L'influsso del cristianesimo sullo sviluppo della lingua ungherese 103

Rapporti italo-ungheresi nel Medioevo

Schiavetto, Franco-Lucio: Un intrigo internazionale tra la Curia papale e la Corte di Ungheria nelle cronache del XIII secolo. Antefatti e motivi dell'uccisione di Gertrude d'Andechs 115
Kovács Zsuzsa: Italiani alla corte di Andrea III, re d'ungheria (1290–1301) 132

Andrási Dorottya: I rapporti dei giuristi ungheresi con l'Italia nel XIII° e XIV° secolo 140
Mihályi Melinda: La pavimentazione medievale dell'Abbazia cistercense ungherese di Pilis 146
Lukács Márta: Santi ungheresi nel Trecento italiano 163
Prokopp Mária: L' ex-chiesa di Donnaregina a Napoli e i suoi affreschi 171

L'Umanesimo, Rinascimento, Barocco

Vasoli, Cesare: Tra la Firenze di Lorenzo de' Medici e la Buda di Re Mattia Corvino 183
Birnbaum, Marianna D.: Janus Pannonius' Italianate Self-Fashioning 199
Miggiano, Gabriella: „Etiam tacente Christo": l'eresia laica di Galeotto Marzio 208
Ślaski, Jan: Ungheria, Polonia e Roma cristiana dal Medioevo al Barocco 227
Téglásy Imre: Giovanni Sambuco, lo scrittore Italo-Ungherese 242
Szabó Ferenc: Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII[e] siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány 248
Borzsák István: Latinità, cristianesimo e la cultura ungherese 256
Sherwood, Peter: Tested Remedies: Manuscript Folk Medical Notes in a Copy of Apáczai Csere's Magyar Enciklopédia in London 265

Rapporti italo-ungheresi nei secoli XVIII°–XIX°

Köpeczi Béla: Nuova idea dell'Ungheria, 1700 275
Pantini, Emilia: Le radici ungheresi di un grande giornale romano: il Cracas 281
Sinopoli, Franca: Imre Károly Reviczky e la tradizione dei classici alla fine del settecento 284
Ubrizsy Savoia, Andrea: La botanica come legame scientifico-culturale tra l'Italia e l'Ungheria 295
Madarász Imre: Cristianesimo, liberalismo e patriottismo nell'opera di Eötvös e Manzoni 312

La ricerca di Dio nella cultura nei secoli XIX°–XX°

T. Erdélyi Ilona: Deutschsprachige Dichtung in Ungarn und ihre Gegner um 1820–1830 319
Szkárosi Endre: Inno del Niente Ateismo, paganesimo e cristianesimo nelle avanguardie storiche italiane e unghersi 328
Masini, Matteo: Dezsö Kosztolányi Homo Moralis 338
Ferroni, Nicoletta: La ricerca di dio nell'opera di Attila József 343
Pál József: Ispirazioni religiose nella poesia di Sándor Weöres 351
Ruspanti, Roberto: Roma Ritrovata 358
Sciglitano, Mariarosaria: Due gemelli alla ricerca della madre/patria dell'umanità I due gemelli di Giorgio Pressburger 382
Keserü Katalin: Liturgy and Ritual in Contemporary Hungarian Art 394
Franchi, Cinzia: Dio e paesaggio nella poesia transilvana ungherese contemporanea 405

Un capitolo della storia dei rapporti tra l'Italia e l'Ungheria (1945–1956)

N. Szabó József: Rapporti culturali italo–ungheresi (1945–1948) 409
Csorba László: Un Capitolo della Storia dell'Accademia Ungherese: La sezione culturale della legazione situata in Via Giulia 418

Relazioni di chiosura

Szegedy-Maszák Mihály: Christian Traditions and Modern Hungarian Literature 437
Fischer, Holger: Kirche und nationale Identität in Ungarn 445
Wakabayashi Kazuhiro: Hirten, Herodes, Christkind – Weihnachtsspiel als Spiegel der Kulturen – 460
Vattimo, Gianni: Christianity and Modern Europe 466

Indirizzo di saluto di **Papa Giovanni Paolo II°** ai partecipanti del IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi. Castelgandolfo, 14 settembre 1996 473

II.

Régi magyar kultúra

Pražák, Richard: Mór püspök Szent Zoerard és Benedek remetékről szóló legendája a történelmi, irodalmi és művészettörténeti összefüggések tükrében 481
Kristó Gyula: Vallási türelem az Árpád-kori Magyarországon 485
Font Márta: Magyarok és keleti szlávok az Árpád-korban. Adalékok a kapcsolatok egyháztörténeti hátteréhez 497
Ritter, Ralf-Peter: Az Ehrenfeld-Kódex latin megfelelőjéhez 507
Vizkelety András: Egy ismeretlen magyar dominikánus írásai a 13. századból 517
Körmendy Kinga: Padova kánonjogi doktorai és kódexeik az esztergomi káptalanban a XIV–XV. században 527
Petneki Áron: Zarándokság és a zarándoklatok kritikája 538
Sroka, Stanisław: Mieszko veszprémi püspök pontificaléjának jelentősége a középkori magyar kultúrában 552
Móser Zoltán: Szent László lándzsájának hegyéről. A Szent László-legenda falképciklusról 554
Jankovits László: Egy elutasítás háttere – az 1465-ös magyar követség Firenzében 562
Kulcsár Péter: Mátyás király és a vallás 570
Csernus Sándor: Lancelot király és Magyarország mint a Kereszténység védőbástyája 580
Sulyok Hedvig: Egy magyarországi humanista egyházfő műveltségéhez 597
Pomozi Péter: Báthory István király szerepe Lívföld művelődéstörténetében (vatikáni–erdélyi–lengyel–balti érintkezések) 606
Kruppa Tamás: Adalékok Báthory Zsigmond havasalföldi hadjáratához 613
Huszti Vilmos: Oláh Miklós pályafutása, levelezése és leveleskönyvének humanista vonásai 622
Deé Nagy Anikó: Régi bibliák egy erdélyi könyvesházban, a marosvásárhelyi Teleki–Bolyai könyvtárban 631
Szelestei N. László: Magyarországi diákok a bécsi jezsuita gimnáziumban 1578-ban (Rekreációs diárium töredéke) 644
Király Péter: Magyar–olasz zenei kapcsolatok a 17. század végéig 651
Szakály Ferenc: A harmadik skizma hatása a török kori magyar művelődésre 668
Gábor Csilla: Szent Ignác-i lelkiség, barokk világkép Káldi György prédikációiban 679

Kovács András: *„Simulált is szegény fejedelem az religio dolgában...”* Bethlen Gábor fejedelem gyulafehérvári szószék- és orgonarendeléséről 689
Rákos Péter: Európa és Magyarország Comenius életében és műveiben 698
Gussarova, Tatjana: A vallási kérdések tárgyalásának légköre a magyar országgyűléseken a XVII. század első felében 705
Bitskey István: Ókeresztény szerzők Pázmány Kalauzában 710
Mester Fiore: Pázmány Péter mentalitása és személyisége 717
P. Vásárhelyi Judit: Szenci Molnár Albert bibliakiadásának háttere 723
Hargittay Emil: A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben 731
Kecskeméti Gábor: Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban 743
Dukkon Ágnes: A bibliai idézetek szerepe Tótfalusi Kis Miklós írásaiban 754
R. Várkonyi Ágnes: Kereszténység és béke-kultúra a koraújkori magyar politikában 761
Varga J. János: Kollonich Lipót és az „Einrichtungswerk”. A bíboros érsek egyházpolitikájának változatai 770
Csetri Elek: Tolerancia és erdélyi felvilágosítók 777
Kibédi Varga Áron: A halotti beszéd pragmatikája Verestói György ürügyén 786
Szilágyi Ferenc: Fiziko-teológia a XVIII. századi hazai irodalomban 794
Molnár Szabolcs: Az „Öreg Szikszai” 804
Bjørn Andersen, Zsuzsanna: Ludvig Holberg *Hegyi Erasmus*a mint jezsuita iskoladráma 813
Kilián István: Egyház, iskola, dráma és színjáték a XVII–XVIII. században 821
Pintér Márta: Egyházi és világi mecenatúra a 16–18. századi színjátszásban 836
Fülöp Lajos: A gyöngyösi ferences könyvtár művelődéstörténeti értékei 848
Chiorean, Ioan: A római egyetemi kollégiumok szerepe a 18. századi erdélyi román értelmiség alakulásában 860
Debreczeni Attila: Felvilágosult szemlélet és felekezetiség? 867
Mózes Huba: A lírai költészet műfajai korai magyar bibliafordításokban 873
Hölvényi György: Antonio Ludovico Muratori hatása Magyarországon 882
Oláh Anna–Zárug Péter Farkas: Itáliai matematikusok erőfeszítései a Bolyai-kéziratok kiadása érdekében 892
Beke Margit: Az esztergomi érsekek temetései Pozsonyban a XVIII. században 900
Peykovska, Penka: Fermendzsin Özséb és a magyar történetírás 907

Népi kultúra és a kereszténység

Kósa László: Kereszténység és magyar népi kultúra 913
Lukács László: Szent István király a magyar néphagyományban 925
Nagy Ilona: Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a 20. századi folklórig (részlet) 935
Liszka József: Szent Vendel kultuszának elterjedése a Kárpát-medencében (a szlovákiai Kisalföld emlékei alapján) 947
Tánczos Vilmos: Középkori szentkultusz a moldvai népi imádságokban 957
Faragó József: A mennybe vitt leány balladája a magyar népköltészetben 968
Kríza Ildikó: Halotti búcsúztatók az irodalom és folklór határán 975
Silling István: A bácskai népi vallásosság szent szövegei és a ferencesek 984
Lantosné Imre Mária: Forráskultusz és paraliturgia. Egy vallásos néphagyomány továbbélése a pécsi egyházmegyében 989
Küllős Imola: Népi vallásosság és történelmi identitás (Egy XX. századi református prófétaasszony tevékenysége a Kárpátalján) 1000
Bárth János: Vallási alapismeretek oktatása a kalocsai érsekség területén a XVIII. század közepén 1009
Paládi-Kovács Attila: Egyházak, iparosok, munkások a 19–20. század fordulóján 1016
Penavin Olga: A szlavóniai magyarok nyelve. In memoriam Kórógy 1026

Nyelvünk és a kereszténység

Benkő Loránd: Az itáliai kultúra nyelvi emlékei az Árpád-kori Magyarországon 1037
Ruzsiczky Éva: A kereszténység fölvételének szerepe a magyar szinonima kialakulásában 1043
T. Somogyi Magda: A keresztény eszmekör első szövegemlékeink szókincsének tükrében 1051
Zelliger Erzsébet: Pálos eredetű munkák és a magyar irodalmi nyelv 1056
Hajdú Mihály: A kereszténység fölvételének hatása a magyar névhasználatra 1062
Gergely Piroska: Az erdélyi egyházak hatása a keresztnévhasználatra az erdélyi akadémiták középkori és korai újkori névanyagában 1068
Ördög Ferenc: A harangnevekről 1078
Murvai Olga: Két cirill betűs magyar nyelvű Miatyánk Erdélyben 1085
De-Bie Kerékjártó, Ágnes: Bibliai és pogány eredetű kifejezések a magyarban 1093

Szűts László: Vallási vonatkozású kifejezések, frazeológiai egységek, szólások, közmondások szerkezeti és nyelvhelyességi vizsgálatáról 1106
Artowicz, Elżbieta: A katolikus és a protestáns iskolai hagyomány szerepe a mai magyar nyelv grammatikai modelljének kialakulásában 1110
Előry Vilma: Archaizálás és megújítási igény a protestáns énekirodalomban 1116
Péntek János: A hitélet anyanyelvisége a mai Erdélyben 1123
Sándor Klára: A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál* 1130
Paczolay Gyula: Bibliai közmondások és szólások a magyarban és más nyelvekben 1151
Szász Erika: A magyar katonai nyelv fejlődése 1161
Révay Valéria: Az ősi magyar szókincs a Biblia nyelvében 1164
Tóth Szilárd: Rovásírás és latin betűs írás a magyar művelődésben 1171
Katona Edit: Interferencia-jelenségek vizsgálata a *Hitélet* című vajdasági magyar katolikus folyóiratban 1181

III.

Irodalom és művelődés

Kulcsár Szabó Ernő: (Fel)adott hagyomány? A keresztény művelődésszerkezet örökségének néhány kérdése 1944 utáni irodalmunkban 1189
Mezei Márta: Vallásváltoztatások és megítéléseik a 19. század elején 1205
Gyapay László: „Részegnek mondassék a józan, ha magát a világosságot mérték felett kívánja" (Vallás és filozófia viszonya Kölcsey gondolatvilágában) 1212
Dávidházi Péter: A *Hymnus* paraklétoszi szerephagyománya 1219
Szabó G. Zoltán. A Hymnus Istene (Isten és sors összefüggései Kölcsey Hymnusában) 1237
Várhelyi Ilona: Kölcsey istenképének fejlődése 1242
Korompay H. János. Romantikus azaz keresztyén (Az 1840-es évek kritikatörténeti tanulságai) 1254
Lizanec, Petro: Az olasz tudomány és keresztény kultúra szerepe Mihajlo Lucskaj ungvári esperes hagyatékában 1259
Tarnói László: Értékítéletek a magyarországi német nyelvű irodalmi életben a XVIII–XIX. század fordulóján 1265
Ratzky Rita: Bibliai motívumok Petőfi Sándor költői képeiben 1279
Gerevich-Kopteff Éva: A *hübrisz* és a *superbia* megjelenési formái Madách *Tragédiájá*ban 1290
Nagy Miklós: Róma ellen (Jókai és a katolikus egyház magyar bírálói a kiegyezés évtizedében) 1299

Kozma Dezső: Kereszténység-élmény és létértelmezés a XIX. század második felének magyar költészetében 1305
Szörényi László: „Kinek én ezt írám tört címere mellett"? (Lajos dalünnepe) R. Takács Olga: Fraknói Vilmos olasz kapcsolatai 1311
R. Takács Olga: Fraknói Vilmos olasz kapcsolatai 1323
Császtvay Tünde: A szent célok és az üzlet Lonkay Antal és Mikszáth Kálmán szolgálata 1328
Kolmanová, Simona: Jókai humora és az egyházak 1339
Tamás Attila: Kereszténység és „latinos" pogányság Kosztolányi Dezső műveiben 1347
Sieroszewski, Andrzej: Az emberi magatartás példái Németh László regényeiben 1354
Görömbei András: Németh László és a kereszténység 1360
Lahdelma, Tuomo: Az úr érkezése mint újtestamentumi transzfiguráció 1365
Tomiš, Karol: Vallásos motívumok Ady Endre és Ivan Krasko költészetében 1376
D'Alessandro, Marinella: Hitek, vallások, felekezetek Ady publicisztikájában 1382
G. Komoróczy Emőke: Biblikus emblémák Kassák költészetében 1390
Tverdota György: Pauler Ákos és József Attila 1402
Szőke György: „Hogy valljalak, tagadjalak..." (Hit és nem-hit kettőssége József Attilánál) 1407
N. Horváth Béla: Isten-képek József Attila költészetében 1414
Kabdebó Lóránt: Az út poétikája („Vendégség"-élmény a huszadik század költészetében) 1421
Imre László: Reményik Sándor vallásos lírája és a kisebbségi etika 1429
Kántor Lajos: Erdélyi zsoltár – kisebbségi zsoltár? (Változatok a XX. század első feléből) 1435
Sájter Laura: Keresztény motívumok a magyar szecessziós drámairodalomban 1442
Visky András: Mítosz vagy zsáner (Tamási Áron és a magyar színházi tradíció) 1449
Gerold László: Tóth Ferenc: Jób 1456
Szabó Lilla: A magyar művelődés és a kereszténység összefüggésének kérdése a „római iskola" tükrében 1463
Máté Zsuzsanna: Sík Sándor élmény-esztétikájáról 1480
Bosnyák István: „Atyámfia anyag!" avagy egy ellen-gubbiói krisztiánus esztétika és kortörténeti háttere 1487
Tamás Ferenc: Egy evangéliumi ember a XX. században (Az esszéista Rónay György szellemi magatartása) 1493
Bodnár György: Mirjamok és Máriák (Kaffka Margit mitikus elbeszélései) 1501
Bányai János: Füst Milán biblikus versélménye 1509

Megela, Ivan: Kodolányi János történeti trilógiája (Eurázsiai lélek és kereszténység egyetemessége) 1515
Botka Ferenc: 700 éves Szent Ferenc vagy az Assisi film (Déry Tibor hosszú-költeménye 1926-ból) 1523
Gömöri György: Radnóti Miklós és a Biblia 1541
Wassiljeva, Natascha: „Én katolikus vagyok" (Babits Mihály katolicizmusa és vallásos ösztönzések kisprózájában) 1548
Kelevéz Ágnes: „Hiszem az ezer istent" (A fiatal Babits rendhagyó *Credó*ja) 1553
Karafiáth Judit: Mauriac Magyarországon 1568
Sárközi Mátyás: Istenkeresés a nyugati magyar költészetben 1578
Márkus Béla: Szabad akarat, predestináció, munkaetika (Sarkadi Imre bibliai-dogmatikai motívumairól és utalásairól) 1584
Harkai Vass Éva: Bibliai példázat és regény (Mészöly Miklós: Saulus) 1590
Büky László: Az *ördög* és az *angyal* Nagy László költészetében 1595
Jastrzębska, Jolanta: Az Egy családregény vége mint apokrif írás 1603
Dobos István: A vallásos horizont Esterházy Péter regényeiben 1608
Faragó Kornélia: Biblikus-keresztény jelentéselemek profán élettérben 1615
Szabó Zita: Az úton lévő Dante Kosztolányinál és T. S. Eliotnál 1621
Thomka Beáta: A látomás alakzattana 1625
Szigeti Lajos Sándor: Evangélium és esztétikum a modernségben 1636
Danyi Magdolna: Pilinszky János költészete és a keresztény hitvilág (tanulmányvázlat) 1645
Berszán István: Bibliai toposz, liturgikus látás és a szöveg agóniája Pilinszky János verseiben 1652
Juhász Erzsébet: Az áldozat eleme Pilinszky János költészetében 1664
Tasi József: „Zárás és nyitás az utolsó fejezetre?" (Korszakváltás Pilinszky költészetében a hatvanas–hetvenes évek fordulóján) 1670

Kereszténység és nemzettudat

Kiss Gy. Csaba: Nemzeti identitás – vallási identitás a közép-európai nemzeti himnuszokban 1681
Csorba Sándor: Nemzeti himnusz és európai gondolkodás 1690
Brandt, Juliane: Magyar protestantizmus és társadalmi változás 1867–1914: az egyházi értekezletek mint a tartalmi és szervezési adaptáció kísérletei 1709
Illés László: Az egyház szociális tanításai és a magyar katolikus sajtó az 1930-as évek elején 1717
Halmesvirta, Anssi: Mindszenty József bíboros közéleti moralizmusa 1728
Egyed Péter: A kolozsvári iskola 1740

Szabó Ferenc: A protestáns egyházak autonómiája körüli politikai küzdelmek a Bach-korszakban 1749
Tatár Mária Magdolna: Bjørnson és szlovák informátorai: Mi történt Csernován? (Andrej Hlinka perének sajtóvisszhangja) 1755
Nagy Olga: Az egyház kulturális és mozgalmi szerepe az erdélyi kisebbségi létben 1759
Salat Levente: A kisebbségi helytállás modelljei 1765
Pozsony Ferenc: Egyház, népi kultúra és identitás kapcsolata a romániai magyar szórványközösségekben 1778
Várdy Béla: Magyar vallási élet gyökerei Amerikában a századforduló idején 1785
Várdy Huszár Ágnes: Az amerikai magyar egyházközségek megszületése és kifejlődése 1796

Iskola és könyvtár

Fedinec Csilla: Az ungvári görög katolikus tanítóképző kultúrmissziója az észak-keleti Felvidéken 1813
Mihalovics Árpád–M. Lengyel Alojzia: Katolikus gimnáziumok Észak-kelet-Magyarországon (1920–1948) 1820
Cseke Péter: Keresztény erkölcs és kisebbségi ifjúságnevelés a két világháború közötti Erdélyben 1842
Engel Köllő Károly: Az Erdélyi Katolikus Akadémia megalakulása és működése 1851
Csicsery-Rónay István: Könyvkiadás az emigrációban a keresztyén humanizmus jegyében 1863
Kovács Ilona: Az amerikai magyar egyházi kiadványok 1868
Csapó Julianna–Csáky S. Piroska: Áhítat vagy divat? (Magyar nyelvű egyházi kiadványok Vajdaságban 1945–1995 1885

La civiltà ungherese e il cristianesimo
IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi

Il Congresso *La civiltà ungherese e il cristianesimo* ha avuto luogo all'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, come IV° Congresso dell'Associazione Internazionale per gli Studi Ungheresi (NMFT) organizzato dal Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi in Italia (CISUI) in collaborazione con le due sedi accademiche, La Sapienza di Roma e l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, tra il 9 ed il 14 settembre 1996.

L'Associazione Internazionale per gli Studi Ungheresi (NMFT) è stata fondata nel 1977 su iniziativa dell'Accademia Ungherese delle Scienze al fine di promuovere gli studi nel campo della lingua e letteratura ungherese nel mondo, nell'ambito della Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes (FILLM). All'Associazione aderiscono studiosi della magiaristica di 36 paesi, i quali si riuniscono in congressi ogni cinque anni per confrontare in nuovi risultati delle loro ricerche (1981, Budapest: *La filologia ungherese nel mondo;* 1986; Vienna: *La cultura ungherese nella valle del Danubio;* 1991, Szeged: *La peregrinazione scientifica degli ungheresi all'estero*). Nel corso del III° Congresso di Szeged sono state scelte le Cattedre di Lingua e Letteratura Ungherese di Napoli e di Roma come organizzatori del IV° Congresso sul tema *La civiltà ungherese e il cristianesimo*. La scelta delle due sedi accademiche di Napoli e di Roma è stata dovuta da una parte al ruolo dell'Italia nella storia culturale ungherese, dall'altra, all'alto livello raggiunto nello studio della lingua e letteratura ungherese persso 8 università italiane e all'intensa attività del Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi presso le sue unità di ricerca presenti in 12 università italiane.

Il Centro Interuniversitario per gli Studi Ungheresi in Italia (CISUI) è stato fondato nel 1985 con Sede Amministrativa presso l'Università degli Studi di Roma, La Sapienza, per promuovere e assicurare la collaborazione tra gli studiosi italiani attivi nel campo degli studi ungheresi. Il Centro pubblica regolarmente il suo annuario, la „Rivista di Studi Ungheresi" fondata nel 1986 e redatta dalla Cattedra di Lingua e letteratura Ungherese della Sapienza a cura del Prof. Péter Sárközy, e organizza convegni scientifici internazionali pubblicandone gli Atti: *Ungheria e Italia tra il 1920 ed il 1960*, a cura di F. Guida e R. Tolomeo, Cosenza, Periferia 1991; *Ungheria — isola o ponte?,* a cura di di R. Tolomeo, ivi, 1992; *Un Istituto scientifico a Roma: L'Accademia d'Ungheria 1895—1950*, a cura di P. Sárközy e R. Tolomeo, ivi, 1993; *Scritti politici di Luigi Kossuth sull'Italia*, a cura di M. Jászay e G. Platania, ivi, 1996; *Ungheria 1956 — La cultura si interroga* a

cura di R. Ruspanti, Messina, Rubbettino 1996; *Dalla liberazione di Buda all'Ungheria di Trianon*, a cura di F. Guida, Roma, Lithos 1996.

Il tema centrale del Congresso *La civiltà ungherese e il cristianesimo* è stato scelto in coincidenza della sede del grande raduno mondiale dei magiaristi, la Città eterna, del Millecentenario dell'arrivo delle tribù ungheresi nella conca dei Carpazi e della fondazione della prima Abbazia Bendettina a Pannonhalma dell'896. Il Congresso tuttavia non voleva essere un congresso di storia religiosa, bensi intendeva analizzare la storia culturale ungherese dal punto di vista dei legami con la cultura e con il mondo cristiano occidentale da diversi punti di vista in sette sezioni: 1) I rapporti italo-ungheresi di undici secoli; 2) Le chiese e la società; 3) La cultura del libro; 4) Letteratura, lingua, musica, le arti; 5) Filosofia e teologia; 6) Scuole, divulgazione culturale; 7) Vita priata e religiosità pubblica (usanze, tradizioni).

L'inaugurazione del Congresso ha avuto luogo il lunedì 9 settembre nell'Aula Magna dell Università degli Studi di Roma, La Sapienza, in presenza dei due Presidenti della Repubblica, Oscar Luigi Scalfaro e Árpád Göncz, davanti ai 600 partecipanti del Congresso e a un foltissimo pubblico. Gli indirizzi di saluto sono stati pronunciati dai due Rettori delle due Università ospitanti, Prof. Giorgio Tecce e Prof. Adriano Rossi, e dai Presidenti delle due Associazioni, organizzatori del Congresso, Prof. Péter Rákos dell'Università di Praga, Presidente del NMFT e Prof. Antonello Biagini dell'Università di Roma La Sapienza, Presidente del CISUI. Dopo, gli indirizzi di saluto, il Presidente della Repubblica Ungherese, Árpád Göncz, ha tenuto la sua prolusione, seguita dai discorsi del Mons. Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificium Consilium de Cultura, e del Mons. Gáspár Ladocsi, in rappresentanza del Consiglio dei Vescovi della Chiesa Cattolica Ungherese.

Dopo l'inaugurazione solenne del Congresso, è cominciata la prima seduta plenaria con la presidenza del Prof. Cesare Vasoli, Direttore dell'Istituto Nazionale di Ricerche sul Rinascimento, e con le conferenze dei Professori György Györffy, dell'Accademia Ungherese delle Scienze, Amedeo Di Francesco, dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Daniel Abondolo, dell'Università di Londra, e László Kósa, dell'Università di Budapest.

Il 10 settembre, martedì mattina, i Congressisti sono stati ricevuti al Campidoglio dal Sindaco di Roma, per poi procedere con la visita dei Musei Capitolini. Dopo tre giornate di lavoro in varie sezioni, il 12 settembre, giovedì, i Congressisti si sono recati a Napoli, dove nella Curia Arcivescovile è stata organizzata dall'Istituto Universitario Orientale una giornata di studi sui rapporti italo-ungheresi all'epoca angioina e corviniana. Dopo gli indirizzi di saluto delle autorità ecclesiastiche, cittadine ed accademiche, sono state presentate le conferenze in due sessioni plenarie da parte dei Professori László Szörényi, dell'Accademia Ungherese delle Scienze, Marianna D. Birnbaum dell'Università di California, Jan Ślaski, dell'Università di Padova, Iván

Horváth, dell'Università di Budapest, Péter Kulcsár, dell'Università di Budapest e Péter Rákos, dell'Università di Praga, mentre la Professoressa Maria Prokopp dell'Università di Budapest ha tenuto la sua conferenza sugli affreschi *ungheresi* della Chiesa di Santa Maria Donnaregina in loco.

L'ultima seduta plenaria del Congresso ha avuto luogo il pomeriggio del 13 settembre, nell'Aula Magna dell'Università di Roma, con le relazioni dei Professori Mihály Szegedy Maszák, dell'Università di Bloomington, Gianni Vattimo, dell'Università di Torino, Ernő Kulcsár Szabó, dell'Universitá di Berlino, nonché con il discorso di commiato del Prof. Péter Sárközy, dell'Università di Roma, La Sapienza, Presidente del Comitato Organizzativo del IV° Congresso Internazionale.

In seguito alla seduta di chiusura si è svolta l'Assemblea dell'Associazione Internazionale che ha eletto il nuovo Presidente del NMFL, Prof. Amedeo Di Francesco, Ordinario di Lingua e Letteratura Ungherese dell'IUO di Napoli, e ha approvato la proposta di organizzare il prossimo V° Congresso all'Universitá di Jyväskylä in Finlandia nel 2001 sul tema *Letteratura e potere*.

Il 14 settembre, sabato mattina, i Congressisti sono stati ricevuti in udienza speciale da S.S. Papa Giovanni Paolo II° nella sua residenza di Castelgandolfo, il quale ha tenuto un discorso sul'importanza dei legami tra la millenaria cultura ungherese e la civiltá cristiana e il contributo importantissimo che la letteratura ungherese ha offerto alla cultura occidentale europea. Il testo del discorso è stato pubblicato sull „Osservatore Romano" del 15 settembre, nonché nel numero 11/1996 della „Vigilia" di Budapest in lingua ungherese.

Al Congresso, oltre alle relazioni, plenarie sono state presentate 216 relazioni in sette sezioni, che vengono pubblicate a cura della Segreteria dell'Associazione Internazionale. Il presente primo volume contiene le relazioni plenarie e le relazioni della prima sezione pronunciate in lingua italiana, inglese, tedesca e francese, mentre gli altri due volumi di Atti contengono le relazioni in lingua ungherese.

4

Amedeo Di Francesco *(Napoli)*

La letteratura Ungherese e il cristianesimo (Ipotesi di lavoro e proposte di ricerca)

„L'ungherese ha lasciato scorrere sopra di sé tutte le correnti spirituali dell'Europa, in buona fede e con comprensione. Ma non si è lasciato spingere ad estremismi. L'asceta fanatico e lo squilibrato intellettuale, Savonarola e Don Chisciotte, non sono tipi ungheresi, sebbene anche l'Ungheria abbia prodotto monaci santi, valorosi cavalieri e dotti umanisti. Se la corrente dell'epoca era in favore del carattere nazionale ungherese o serviva alla difesa dei diritti della nazione, gli ungheresi la lasciavano agire con maggiore intensità, come nel caso della Riforma. Ma a niente gli ungheresi si abbandonarono a tal punto, da dimenticare i loro diritti e la loro verità. Esempio significativo al riguardo la figura di Pietro Pázmány che, nonostante tutto il suo zelo nel far trionfare la causa della Controriforma, riteneva necessaria l'esistenza di una Transilvania protestante perché 'Vienna non potesse sputare sotto il nostro colletto'„. Così Mihály Babits in un suo saggio giustamente famoso[1], indicando più di cinquant'anni fa una prospettiva storiografica tuttora valida, che fra l'altro aiuta a ben definire l'oggetto, le modalità e il limite delle mie odierne argomentazioni.

In effetti, il titolo di questo mio intervento rimanda ad un assunto che può sembrare o risulta effettivamente troppo ambizioso sino a rischiare il tentativo velleitario o la banalità del già detto. Di conseguenza, quanto vorrò dire in questa sede attiene soprattutto all'esigenza di indicare proposte di ricerca e riletture critiche adeguatamente individuate nella connessione della varia tematica religiosa con le nuove prospettive della storiografia letteraria ungherese. E poiché la sede e il tempo non consentono un esame ampio e cronologicamente soddisfacente di tutti i problemi critici che meritano di essere segnalati, mi limiterò a indicare almeno alcuni nuclei tematici il cui esame critico non solo non è ulteriormente differibile, ma appare quanto mai promettente di proficui risultati.

Nell'ultimo decennio, e in parte quindi ancor prima degli avvenimenti epocali del 1989, si è potuto notare nell'attività editoriale ungherese un rinnovato interesse per la elaborazione letteraria della tematica latamente religiosa. Non si può dire che vi sia stato alcunché di programmatico in questo recupero di una sensibilità troppo spesso e troppo a lungo soffocata o considerata marginale, e però la non trascurabile ampiezza del fenomeno può ben considerarsi

---

[1] Mihály Babits, *Del carattere ungherese*, in Michele Babits – Giulio Szekfű, *Degli Ungheresi*. Due saggi, Budapest, 1942 , pp.13–65 [53].

come il sintomo rilevante di un'istanza certamente sentita in settori sempre più vasti della vita letteraria e intellettuale d'Ungheria. Naturalmente, anche in precedenza si erano registrati esercizi poetici e letterari ispirati alla dimensione metafisica o comunque riferibili al mistero dell'uomo, della vita e del loro rapporto con Dio, ma nella storiografia letteraria ungherese riferibile grosso modo agli ultimi cinquant'anni essi apparivano – sia pur con reticenza – come segnalazioni occasionali, importanti e tuttavia accessorie, spesso menzionate per dovere d'ufficio, talora trattate con sufficienza e/o supponenza. Nel corso degli Anni Ottanta, invece, s'è andata delineando la convergenza di un'istanza creatrice che spesso si fa riflessione, meditazione e sinanco preghiera, e di un'istanza storiografica tesa a restituire, ove possibile o necessario, quell'attitudine meditativa a tante pagine di letteratura ungherese, antica e moderna.

Ma v'è di più. Da più parti, infatti, si avverte l'esigenza di dar vita ad una nuova storia della letteratura ungherese, che superi l'impostazione ideologica e forse anche teorica che rende datata, come si suol dire, l'ultima e più importante impresa realizzata in questo campo[2]. Anche perché nel frattempo, cioè negli ultimi trent'anni, i repertori bibliografici si sono notevolmente arricchiti di lavori che non raramente possiamo considerare fondamentali per le nuove acquisizioni critiche che essi contengono: ne consegue che in non pochi casi i nuovi dati che ora possediamo su una determinata opera o su un particolare problema critico consentono o rendono necessaria la riscrittura di interi capitoli della storia letteraria ungherese.

Al contempo, non si può ignorare che una siffatta, nuova impresa storiografica dovrà assumersi il compito di trattare organicamente quanto è stato pur fatto sinora o quanto è auspicabile che si faccia ancora nel campo dell'interazione di spiritualità e lettere. Se tale è il nostro assunto, questo IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi appare allora come una opportuna e più ambiziosa prosecuzione – almeno per quanto concerne il periodo del basso Medioevo – del Convegno italo-ungherese tenutosi a Venezia nel 1990 presso la Fondazione Cini, l'importanza dei cui Atti[3] si estende dai preziosi risultati già allora acquisiti all'indicazione di una prospettiva critica e metodologica che risulta valida per l'intero sviluppo della storia letteraria ungherese. Non si chiede, ovviamente, di avere una visione per così dire *guelfa* della letteratura ungherese, ma di restituire il giusto spazio a tante pagine di letteratura ungherese ispirate dal dialogo fra spiritualità e creazione letteraria. Si tratta infatti di uno spazio sino a poco fa troppo spesso negato o talora coraggiosamente difeso: ed è doveroso ricordare, in attinenza a questo secondo atteggiamento, quanto fece in tempi certamente difficili Tibor Klaniczay nel campo della letteratura ungherese antica.

---

[2] Mi riferisco, naturalmente, ad AA.VV., *A magyar irodalom története (Storia della letteratura ungherese)*, I–VI, a cura di Tibor Klaniczay, Pál Pándi, István Sőtér, Miklós Szabolcsi, Budapest, 1964–1966.

[3] AA.VV, *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*, a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, Firenze, 1995.

Certo, anche per me, per noi tutti, si pone la questione del punto di vista, che coinvolge soprattutto l'annoso problema della periodizzazione, la non facile definizione dei generi letterari e la stessa questione del metodo: son problemi – a ben vedere – che convergono tutti sulla necessità di dare maggior risalto alla specificità della letteratura ungherese, troppo spesso mortificata dalla volontà di presentarla in conformità delle esperienze letterarie d'Occidente. Quella ungherese, invece, è soprattutto letteratura mediata, terreno fertile per il comparatista che però in questo caso dovrà essere anche la persona più accreditata a porre in rilievo ciò che distingue la civiltà letteraria ungherese sia pure in un sistema osmotico di flusso delle idee. Ed è lecito domandarsi se talora la periodizzazione tradizionale non debba essere diversamente riformulata, con una maggiore attenzione agli eventi che effettivamente contribuirono allo sviluppo storico della civiltà ungherese. E ci si accorgerà allora che non raramente, ed almeno per talune epoche, furono le vicende storiche del Cristianesimo a determinare la nascita di un particolare genere letterario, magari sconosciuto o ritenuto secondario in Occidente, o il sorgere di un mutamento di gusto nella concezione dell'esercizio poetico che magari favorì, per esigenze particolari della situazione confessionale ungherese, la diffusione di una particolare tematica che in Occidente apparterrebbe alla cosiddetta letteratura dei minori.

Si legge, su un manuale storico-letterario ungherese giustamente famoso, che „tutto nell'Ungheria cristiana comincia con il primo re santo"[4]. Certo, con Stefano I° Árpád ha inizio la stessa storia europea degli Ungheresi: se in questo Congresso, infatti, ricordiamo fra l'altro i millecento anni dell'insediamento magiaro nel bacino carpatico-danubiano, fra quattro anni si dovrà celebrare il millennio della fondazione dello Stato ungherese. Sappiamo bene che si trattò principalmente di una operazione politica, legata al processo più ampio della nascita dell'Europa: di quell'anno 1000 e delle vicende che lo precedettero e lo seguirono sappiamo molte cose, ma non tutto. Occorre una nuova stagione positivistica di ricerca e studio delle fonti, occidentali ma anche e forse soprattutto di area bizantina: queste ultime, infatti, possono dirci molto e molto ci dicono – da un punto di vista altro e non certo disinteressato o inattendibile – sul non sempre lineare processo di adesione della dinastia árpádiana alla occidentalizzazione dell'Ungheria. A ben vedere, non si tratta soltanto di studiare meglio il singolo problema critico delle cosiddette *origini,* ma soprattutto di trovare indicazioni concettuali, forme di pensiero e concezioni storiche letterarie e religiose che informano tutte le successive esperienze artistiche ungheresi, sino ai nostri giorni. E'vero, ad esempio, che la visione dicotomica della figura e dell'opera del primo re d'Ungheria – il *santo* della *Legenda maior* e il *soldato* della *Legenda minor* evidenziati in un recente saggio[5] che

[4] Paolo Ruzicska, *Storia della letteratura ungherese*, Milano, 1963, p. 47.

[5] István Bitskey, *Irodalmunk Szent István-ábrázolásai (Le raffigurazioni di Santo Stefano nella letteratura ungherese),* in *Eszmék, művek, hagyományok.* Tanulmányok a magyar

ritengo metodologicamente prezioso e che però va esteso a tanta altra produzione letteraria – sia una caratteristica costante del pensiero ungherese, che attingerà ampiamente e ripetutamente dalla suggestività di quella simbologia ancestrale.

Ma il riscontro storiografico *extra Hungariam* ben si coniuga con l'istanza metodologica di una stretta connessione fra ricerca delle fonti e interpretazione dei singoli testi ungheresi che da quelle fonti derivano o che in parte utilizzano: e poiché i due momenti euristici sono spesso separati nella tradizione critica ungherese, va sottolineata allora la particolare importanza dei risultati conseguiti da László Szörényi nell'interpretazione del codice Jókai che contiene la leggenda di San Francesco[6]. Né meno importante appare quanto ci dice Andor Tarnai in attinenza alla struttura compositiva del codice Érdy, la ben nota raccolta di sermoni, epistole, leggende ed esempi morali che segna l'esordio letterario del Certosino Anonimo[7]. Questi studi e gli altri che il tempo qui non mi consente di citare dimostrano l'esigenza di studiare la letteratura ungherese nella sua specificità, fatta di rielaborazioni consapevoli, di riscritture condizionate fortemente da una committenza tutta particolare.

Inoltre, se András Vizkelety rileva l'importanza dello studio della letteratura religiosa latina d'Ungheria dal punto di vista di una migliore formulazione della storia letteraria ungherese che nel basso Medioevo ha conosciuto un uso molto limitato della pratica scrittoria[8], va doverosamente ricordato che l'esercizio critico di Tibor Klaniczay è quasi ovunque corredato di rinvii a fonti poco note o male interpretate o del tutto sconosciute, a testi la cui frammentarietà non impedì al compianto Maestro di giungere a conclusioni assolutamente convincenti e che quindi, proprio in quanto tali, sul piano del metodo sembrano sollecitare la necessità di sempre ulteriori investigazioni, le sole in grado di assicurare una rappresentazione sempre meno discutibile dei singoli problemi critici[9].

---

reneszánsz és barokk irodalomról *(Idee, opere, tradizioni. Saggi sulla letteratura ungherese rinascimentale e barocca)*, Debrecen, 1996, pp. 269–276.

[6] László Szörényi, *La problematica del codice „Jókai" alla luce degli studi recenti sulle leggende di San Francesco*, in AA.VV, *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*, op. cit., pp. 133–147.

[7] Andor Tarnai, *„A magyar nyelvet írni kezdik"*. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon (*„A magyar nyelvet írni kezdik"*. Teorie letterarie nell'Ungheria medievale), Budapest, 1984, pp. 280–284.

[8] András Vizkelety, *I „sermonaria" domenicani in Ungheria nei secoli XIII–XIV*, in AA.VV, *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*, op. cit., pp. 29–38.

[9] A sostegno delle mie osservazioni occorrerebbe citare la maggior parte della produzione critica dello studioso ungherese. Mi limiterò, pertanto, a ricordare un suo lavoro che mostra grande attinenza con le mie attuali argomentazioni: Tibor Klaniczay, *La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia*, ivi, pp. 3–27.

L'esemplarità di queste indicazioni metodologiche consente di rivolgere l'attenzione su un altro, insospettato momento di interazione fra letteratura ungherese e cristianesimo. E cioè sul legame, spesso trascurato, che unisce il tema della santità di Elisabetta d'Ungheria – di recente studiato con acume da Sante Graciotti[10] e Gábor Klaniczay[11] – a quello della presunta scelleratezza di sua madre, quella Gertrude di Merania che – com'è noto – è il personaggio intorno al quale ruota l'intera vicenda di adulterio e morte che rese celeberrima la corte di Andrea II Árpád. Sinora in Ungheria i due filoni tematici sono stati trattati separatamente, come per una pudica riservatezza che non consentiva alcun tipo di raccordo tra il sacro e il profano, anzi tra il peccato e il donarsi alla sequela di Cristo. Si sono avute quindi una tradizione di studi relativa al materiale agiografico sorto sulla figura della santa ungherese e una tradizione di studi relativa al materiale narrativo e drammaturgico ispirato alla istoria da cui ha origine l'inquietante tema letterario del bano Bánk.

L'ampiezza di quegli studi non consente una menzione dettagliata dell'intero problema critico. Ma forse basterà ricordare – o presentare come assoluta novità poiché si tratta di risultati ottenuti solo di recente[12] ma che già promettono di modificare non di poco quanto si sapeva già sulla questione – che la diffusione europea di quel tema letterario fu dovuta non solo alla materia pruriginosa che non poteva non sollecitare la fantasia di scrittori e drammaturghi di ogni età e stagione letteraria, ma anche dalla volontà di rappresentare nelle forme più varie e di ricondurre nell'àmbito della interiorità il problema del rapporto fra delitto e castigo. Ebbene, di questa riflessione sulla dimensione anche trascendente che coinvolge i vari protagonisti di quella vicenda storica poi diventata tema letterario abbiamo avuto modo di trovare riscontri in una riscrittura croata sinora stranamente non conosciuta o poco menzionata, la cui analisi – che stiamo per pubblicare[13] – apre nuove prospettive di giudizio su quest'altro importante capitolo storico-letterario.

Se il tema del bano Bánk è presente in ogni periodo della storia letteraria ungherese o europea, va ricordato che in altra occasione abbiamo avuto modo

---

[10] Sante Graciotti, *Per una rilettura della „legenda" su Elisabetta d'Ungheria, tra biografia e agiografia*, ivi, pp. 111–131.

[11] Gábor Klaniczay, *A női szentség mintái Közép-Európában és Itáliában (I modelli della santità femminile nell'Europa centrale e in Italia)*, in Tibor Klaniczay – Gábor Klaniczay, *Szent Margit legendái és stigmái (Le leggende e le stimmate di Santa Margherita)*, Budapest, 1994, pp. 93–253.

[12] Si veda Amedeo Di Francesco, *Il bano Bánk di Maiolino Bisaccioni*, in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Raffaele Sirri*, a cura di Matteo Palumbo e Vincenzo Placella, Napoli, 1995, pp. 179–197.

[13] Amedeo Di Francesco – Arianna Quarantotto, *Oltre Katona e Grillparzer: il* Benko Bot *di Franjo Markovic*, in corso di stampa in „Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Finno-Ugrici".

di mostrare che alle origini della novellistica e della drammaturgia ungheresi v'è l'agiografia intesa come progetto etico e come occasione narrativa per la quale si organizzava il necessario esercizio stilistico e si maturavano le prime esperienze di magiarizzazione e di rielaborazione[14]. E ciò avvenne fra il Quattro e il Cinquecento, precedendo di poco la definitiva affermazione letteraria del volgare ungherese, favorita questa volta da una funzionalità della comunicazione letteraria che non era certo una caratteristica peculiare del cattolicesimo, ma un'esigenza fortemente avvertita dalla Riforma.

Si può ragionevolmente ipotizzare, allora, che lo sviluppo storico del Cinquecento letterario ungherese sia stato condizionato non tanto dalla disfatta di Mohács, quanto piuttosto dall'affissione delle 95 tesi teologiche alla porta della cattedrale di Wittenberg. Se infatti il volgare ungherese venne ampiamente usato in prima istanza nell'àmbito della tradizione agiografica del XV secolo, fu tuttavia l'azione divulgatrice del protestantesimo ad assumerlo a lingua letteraria e a riconoscergli il relativo prestigio. E fu la concezione pragmatica della letteratura che permise alla Riforma di recuperare e conservare le tecniche poetiche della oralità della comunicazione poetica ungherese risalente al Medio Evo e ad ancor prima, e a trasmetterle alla maggior parte delle forme poetiche allora conosciute[15]. E tale fu l'ampiezza del fenomeno che una parte non trascurabile della narrativa in verso del Cinquecento ungherese è strettamente legata alle esigenze divulgative delle nuove tesi dottrinali, che allo stesso tempo proponevano anche una riformulazione dello stesso concetto di storiografia.

Il rigoglio e l'esuberanza del genere onnicomprensivo dell'*históriás ének* (canto storico-narrativo) condussero – come per un moto di reazione – all'innovativo programma letterario di Bálint Balassi, che introdusse in Ungheria temi, motivi e generi letterari che avvicinarono di nuovo, dopo la feconda stagione dell'Umanesimo corviniano, la letteratura ungherese alla esperienza letteraria occidentale. Ma anche in relazione all'esegesi del testo balassiano resta ancora molto da fare. In particolare, occorrerà rileggere le sue *Rime spirituali* con una nuova sensibilità, che sul piano comparativo chiarisca in modo convincente l'eventuale riferimento a modelli compositivi anche non ungheresi che potevano essere assunti in virtù di quei flussi ideali della spiritualità che interessarono indubbiamente anche questa particolare prova poetica del più autorevole rappresentante del tardo Rinascimento ungherese. E anche qui occorrerà ricercare la prova filologica di un ulteriore e importantissimo episodio della costante mediazione tra fonti occidentali ed

---

[14] Amedeo Di Francesco, *La letteratura monastica e gli inizi della drammaturgia e della novellistica in lingua ungherese*, in AA. VV, *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*, op. cit., pp. 21–230.

[15] Cfr. Béla Varjas, *A magyar reneszánsz irodalom társadalmi gyökerei (Le radici sociali della letteratura rinascimentale ungherese)*, Budapest 1982.

esigenze espressive squisitamene ungheresi. La complessità del testo del Balassi rende certamente arduo tale assunto, ma il rigoglio degli studi balassiani[16], il valore delle relative acquisizioni e le investigazioni tuttora in corso consentono di preannunciare che non siamo eccessivamente lontani da una sempre migliore comprensione di uno dei più importanti problemi critici della storia letteraria ungherese. Ed anche qui il successo delle nostre ricerche non risiederà soltanto nell'interpretazione della poesia religiosa del Balassi, ma anche nella acquisizione definitiva di un metodo che fa del ricambio continuo di letteratura profana ed espressione artistica della dimensione metafisica una chiave di lettura che non raramente assicura il raggiungimento di traguardi euristici altrimenti considerati irraggiungibili.

Ugualmente promettente appare la ricerca sul testo poetico di Zrínyi, anche perché non mi sembra che il classico ed incompiuto lavoro di János Arany[17] sia stato veramente portato a termine, e nella maniera più opportuna e adeguata. Il molto che è stato fatto[18] ha indubbiamente contribuito a chiarire ancor più il rapporto di Zrínyi con la proposta di una poesia eroica in cui la *militia Christi* consentiva il recupero anche della spiritualità del Cavalier Marino. A ben vedere, però, numerose tessere del mosaico epico zrínyiano attendono ancora di essere collocate al loro giusto posto, anche e soprattutto in attinenza alla religiosità inquieta e dubbiosa di un poeta che si è cimentato coraggiosamente con il problema del *Deus absconditus*. Ed ecco allora un'altra ipotesi di lavoro che non è azzardato definire avvincente: occorre cioè individuare le modalità in cui quella insoddisfatta ricerca di un Dio

---

[16] Si dovrebbe citare qui una sterminata letteratura critica, per la quale si rimanda alla *Balassi-bibliográfia*, a cura di Béla Stoll, Budapest, 1994. I più recenti risultati nel campo dello studio delle fonti sono in Amedeo Di Francesco, *Castelletti e Balassi. Drammaturgia e trattatistica nella riscrittura ungherese dell'Amarilli*, in AA.VV., *Klaniczay-emlékkönyv (Studi in memoria di Tibor Klaniczay)*, a cura di József Jankovics, Budapest, 1994, pp. 233–255; Id., *Una nota dul prologo dell'*Amarilli *ungherese*, in „Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Finno-Ugrici", I, 1995, pp. 127–131.

[17] János Arany, *Zrínyi és Tasso (Tasso e Zrínyi)*, in „Budapesti Szemle", 1859, pp. 177–212; 1860, pp. 107–143.

[18] Mi riferisco, in particolare, a due monografie tuttora fondamentali: Sándor Sík, *Zrínyi Miklós*, Budapest, 1940; Tibor Klaniczay, *Zrínyi Miklós*, Budapest, 1964. Ma non meno importanti sono alcuni lavori più recenti dedicati ancora all'esegesi del testo zrínyiano e/o alla ricerca e allo studio delle fonti: Amedeo Di Francesco, *Concezione etica e modelli epici italiani nell'"Assedio di Sziget" di Miklós Zrínyi*, in AA.VV., *Venezia e Ungheria nel contesto del Barocco europeo*, Firenze, 1979, pp. 351–370; László Szörényi, *A Szigeti Veszedelem és az európai epikus hagyomány (L'Assedio di Sziget e la tradizione epica europea)*, in „MTA I. OK", XXXI, 1979, pp. 281–292); Erzsébet Király – Sándor Iván Kovács, *„Adria tengernek fönnforgó habjai"*. Tanulmányok Zrínyi és Itália kapcsolatáról (*„Adria tengernek fönnforgó habjai"*. Saggi sul rapporto di Zrínyi con l'Italia), Budapest, 1983; Sándor Iván Kovács, *A lírikus Zrínyi (Zrínyi lirico)*, Budapest, 1985; Erzsébet Király, *Tasso és Zrínyi. A „Szigeti Veszedelem" olasz epikai modelljei (Tasso e Zrínyi. I modelli epici italiani dell'"Assedio di Sziget")*, Budapest, 1989.

comprensibile condusse Zrínyi ad operare un originale sincretismo di ortodossia cattolica e di paganesimo antico-magiaro, la cui simbologia non è stata ancora adeguatamente studiata e interpretata. Un progetto troppo ambizioso? Forse, ma l'acquisizione critica di quella impervia quanto intelligente operazione osmotica appare indispensabile alla comprensione della interazione fra cristianesimo e tradizione culturale magiara in una delle pagine più solenni della letteratura ungherese.

Evocare la religiosità di Zrínyi significa addentrarci nella dialettica confessionale che caratterizzò il Seicento letterario ungherese. Non me ne vogliano i vari colleghi se la sterminata letteratura critica sull'argomento m'impedisce di menzionarli tutti: ma il ricordare almeno i lavori[19] che giustamente indicano in Péter Pázmány e Gábor Bethlen le figure più rappresentative di un'epoca caratterizzata non solo dai forti conflitti religiosi, ma anche dallo spirito di tolleranza, consente di evocare in quel particolarissimo contesto storico-culturale la presenza di una sensibilità fortemente rivolta alla difesa della comune civiltà letteraria. La letteratura ungherese si arricchisce ora di nuove movenze stilistiche e di nuovi generi letterari che le varie confessioni promuovono e sviluppano. Va ricordata, in proposito, la ricca memorialistica del Seicento che giustamente la moderna narratologia studia con rinnovata vivacità, mentre una particolare menzione meritano il grande rigoglio e l'ampia diffusione – tanto in àmbito cattolico, quanto in quello protestante – del dramma scolastico.

Nel XVII° e XVIII° secolo si sviluppò infatti una interessante drammaturgia che rispondeva alle esigenze della *Ratio Studiorum* dei vari ordini religiosi operanti nella provincia ungherese. Essa corrispose anzitutto alla necessità di introdurre in Ungheria temi e tecniche della drammaturgia occidentale, ma naturalmente le *riscritture* e i *volgarizzamenti* non polarizzarono l'attenzione del metafraste che spesso riusciva a proporre sulle scene anche temi e motivi della cultura locale, non necessariamente soltanto ungherese. Di qui, a parer mio, l'importanza e l'attualità di un saggio che József Szauder volle dedicare, poco più di vent'anni fa, alle prospettive di ricerca sul Settecento letterario ungherese e che contiene riferimenti preziosi al problema critico di una sempre più esatta definizione e interpretazione del vasto capitolo della drammaturgia scolastica[20]. Due, sostanzialmente, i capisaldi di

---

[19] István Bitskey, *Humanista erudíció és barokk világkép.* Pázmány Péter prédikációi *(Erudizione umanistica e visione del mondo barocca),* Budapest, 1979; Id., *Pázmány Péter,* Budapest, 1986; József Barcza, *Bethlen Gábor, a református fejedelem (Gábor Bethlen principe calvinista),* Budapest, 1987; Ferenc Szabó S.J., *A teológus Pázmány. A grazi „theologia scholastica" Pázmány művében (Pázmány teologo. La „theologia scholastica" nell'opera di Pázmány),* Roma, 1990.

[20] József Szauder, *A XVIII. századi magyar irodalom és a felvilágosodás kutatásának feladatai (La letteratura ungherese del XVIII° secolo e i compiti della ricerca sull'Illumi-*

quell'impostazione: le grandi possibilità di un approccio comparativo anche e soprattutto *areale* e l'analisi di strutture, storiche e morfologiche, che intersecano le varie letterature dell'Europa centro-orientale. Per quanto concerne *le tournant de siècle* fra Sette ed Ottocento, uno dei percorsi indicati era rappresentato appunto dallo studio rinnovato di testi che, propri del dramma scolastico, segnavano l'evoluzione di quella particolare drammaturgia in forme di teatro professionale che cercava di trasformarsi anche in teatro nazionale. La proposta metodologica szauderiana merita, quindi, la nostra più attenta considerazione e, soprattutto, un'adeguata indagine testuale. E'quanto si son proposti di fare Imre Varga, István Kilián ed altri ancora, quando si è progettata ed in gran parte realizzata l'edizione critica dell'intero *corpus* dei testi teatrali scolastici[21], impresa quanto mai benemerita anche perché arricchita dal contemporaneo studio monografico della produzione relativa ai singoli ordini religiosi[22]. Né mi pare superfluo ricordare quanto è stato fatto e si sta facendo in àmbito ungaro-croato da chi intende promuovere il giusto apprezzamento di ogni fenomeno riconducibile ad una comune *coscienza regionale,* offrendo la possibilità di assicurare nuovi risultati nella valorizzazione di una osmosi culturale che rispetta al contempo la fisionomia delle singole letterature e l'innegabile appartenenza al medesimo *insieme culturale*[23].

I rivolgimenti del 1848–49, la successiva sconfitta dell'idea risorgimentale ungherese, il destino spesso tragico che accompagnò la vicenda esistenziale di non pochi intellettuali provocarono una profonda crisi all'interno della civiltà letteraria ungherese dell'Ottocento. Questa non subì una frattura nella continuità materiale del suo atto creativo, ma certo avvertì i disagi e le disarmonie provenienti da un forte senso di generale disillusione e dalla sopravvenuta consapevolezza che, sul piano strettamente letterario, l'affermazione e l'utilizzazione di nuove e necessarie idee estetiche non potevano

---

nismo), in Id., *Az estve és az álom. Felvilágosodás és klasszicizmus (La sera e il sogno. Illuminismo e classicismo),* Budapest, 1970, pp. 5–56.

[21] Imre Varga (a cura di), *Protestáns iskoladrámák (Drammi scolastici protestanti),* I-II, Budapest, 1989; István Kilián (a cura di), *Minorita iskoladrámák (Drammi scolastici minoriti),* Budapest, 1989; Imre Varga (a cura di), *Pálos iskoladrámák, királyi tanintézmények, katolikus papneveldék színjátékai (Drammi scolastici paolini, rappresentazioni teatrali delle scuole reali e dei seminari cattolici),* Budapest, 1990; Zsoltné Alszeghy – Ágnes Berecz – Katalin Czibula – Attila Keresztes – Katalin Kiss – Éva Knapp – Imre Varga (a cura di), *Jezsuita iskoladrámák (Drammi scolastici gesuiti),* I–II, Budapest, 1992.

[22] István Kilián, *A minorita színjáték a XVIII. században. Elmélet és gyakorlat (La drammaturgia minorita nel XVIII° secolo. Teoria e prassi),* Budapest, 1992; Márta Zsuzsanna Pintér, *Ferences iskolai színjátszás a XVIII. században (Drammaturgia scolastica francescana nel XVIII secolo),* Budapest, 1993.

[23] Amedeo Di Francesco – Arianna Quarantotto, *Preti e negromanti. Illei, Hagymási, Brezovacki e il dramma scolastico ungaro-croato,* in „Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Finno-Ugrici", I, 1995, pp. 173–223.

più essere riferite all'involucro, ormai lacero, della visione nazional-popolare. Il disfacimento della compattezza concettuale elaborata intorno alle nozioni di popolo e nazione caratterizza l'intero periodo 1850–1867, sino ad assumere una configurazione particolare nelle nuove creazioni poetiche di János Arany e Imre Madách. A ben vedere, e al di là delle differenze tematiche, il motivo della cacciata dall'Eden accomuna questi due grandi poeti, ché la perdita del mito della nazione spinge anche l'Arany ad ispirarsi ai nuovi temi poetici della disintegrazione del tutto, della relatività della conoscenza, dell'opposizione di responsabilità morale e determinismo materiale. Dal motivo del Paradiso perduto nacque anche il capolavoro di Madách, *Az ember tragédiája (La tragedia dell'uomo),* ove già si delineano in tutta la loro drammaticità alcune delle ambivalenze all'interno delle quali si dibatterà vistosamente la cultura moderna. Osservato nelle varie fasi della sua evoluzione storica, l'uomo è il protagonista principale dell'eterno dramma dell'esistenza e si dibatte nel dubbio che scaturisce dal dissidio tra fede nell'idea di progresso e consapevolezza della caducità. Dio, Eva, Lucifero son quindi gli interlocutori privilegiati di un Adamo che cerca di risolvere sul piano etico le contraddizioni insite nella storia degli uomini, deluso dell'ostilità incontrata dai suoi grandi ideali in ogni epoca storica. E sul piano etico si risolve anche il contrasto fra libero arbitrio e determinismo, fra il libero intervento dell'uomo nella storia e la negazione di ogni autonomia individuale. E'un poema spesso nervoso, incentrato talora sul paradosso, che trasferisce sul piano universale il disagio morale provocato dalle particolari vicende storiche ungheresi. Dal punto di vista storico-letterario questo poema drammatico, esprimendo in simboli l'immagine-ricordo di un Eden di cui l'umanità è stata irreversibilmente privata, è anch'esso partecipe dell'istanza rinnovatrice delle lettere ungheresi e si propone come fonte primaria della stessa poesia simbolista ungherese. Una più accentuata presenza del numinoso all'interno del processo evolutivo dall'esperienza romantica a quella simbolista si può rilevare nella produzione poetica di János Vajda, che sostanzialmente traduce in riflessione filosofica e meditazione religiosa ogni aspetto della sua crisi esistenziale. Un sistema unitario di simboli elementari serve ad esprimere un mondo interiore in cui il problema del tempo e il motivo della morte trascendono i limiti dell'umana esperienza sensoriale. Se tuttora difforme è il giudizio della critica sul presunto presimbolismo di Vajda, appare indubbio tuttavia che da quella interpretazione simbolica dell'universo abbia preso l'avvio la particolare religiosità della poesia filosofica di Reviczky e di Komjáthy, i *poeti maledetti* del secondo Ottocento ungherese, la cui poesia rivendica il diritto alla vera comprensione dell'esistenza e si fa interprete della vera essenza delle cose. Ma se per Reviczky il poeta è colui che gode il privilegio dell'amore divino perché reso partecipe dell'idea eterna, per Komjáthy la poesia deve esprimere la divinità dell'io che si manifesta in una sorta di divina autorivelazione ed in una sovrumanità fatta di continue e magiche metamorfosi.

Avvicindandoci alla modernità, cambia la prospettiva dell'approccio letterario al tema religioso: è la stessa letterarietà che si nutre di una nuova forma di inquietudine, nel cui segno si avverte chiaramente quanto artificiosa sia stata una schematizzazione operata al di fuori delle caratteristiche proprie di tutto ciò che intendiamo per letteratura. Alla luce del cristianesimo che pervade e ispira tante prove artistiche, saltano i più comuni e tradizionali schemi e classificazioni, mostrano i propri limiti definizioni anche di successo e che però si sono incontrate e scontrate con il disagio avvertito dal lettore o dal critico. La nozione di romanticismo nazional-popolare, ad esempio, può perdere parte della sua accezione più comune e più superficiale, soprattutto se la rilettura di tante pagine di Kálmán Mikszáth o Mór Jókai sia mirata a recuperare l'interesse di questi due grandi scrittori per un universo umano in cui non raramente la vicenda di chi non ha voce, degli infelici, degli ultimi diremmo noi, diventa parametro di riferimento per ogni tentativo di comprensione e rappresentazione della universale difficoltà del vivere. Lo stesso recupero programmatico della storia civile d'Ungheria, dei suoi *viri illustres* con il relativo apparato mitico-simbolico, assume il valore di una speciale mitografia le cui pagine più belle sono vergate all'insegna di un diletto letterario che è connivenza dello scrittore con le vie insondabili percorse da un *Deus absconditus* che non manca di rivelarsi a chiunque voglia incontrarlo, nei villaggi assonnati dell'Alta Ungheria o nei luoghi della memoria storica della regione transilvana. Potrebbe così cadere un'invalsa abitudine storiografica che sostanzialmente vede nel secondo Ottocento ungherese una doppia e parallela produzione letteraria: una letteratura dei maggiori, superficiale e di successo, e una dei minori, interessante e trascurata dalla critica ufficiale, ma riscoperta e rivalutata da una critica moderna che presume di essere in possesso della chiave di lettura più appropriata e idonea. Ma a ben vedere, le cose non stanno proprio così, o almeno non stanno solo così, perché i vari *ismi* – che pur si rivelano indispensabili quando ci aiutano nel lavoro di schematizzazione e di periodizzazione – son tutti attraversati da una particolare cristologia che attenua di molto la dicotomia cui prima facevo riferimento.

Per quanto concerne il Novecento, volutamente non colgo la ghiotta occasione di riproporre con nuove argomentationi la spiritualità che informa la poesia di Endre Ady, Mihály Babits, János Pilinszky, e l'elenco è ovviamente incompleto. Son temi noti e vasti e comunque lontani dai miei più specifici interessi:eviterò pertanto il rischio di recitare la parte dell'intruso, malgrado vi sia la certezza che anche in questo campo alcuni suggerimenti di nuovi percorsi critici non apparirebbero del tutto inutili. Ma tant'è. Mi limiterò perciò a segnalare un progetto critico-letterario, esemplare dal nostro punto di vista, cioè l'antologia *Öröktűz*[24]. Il cristianesimo o la cristologia dei

[24] AA.VV., *Öröktűz. Elbeszélések az Isten-kereső emberről (Fiamma perenne. Racconti sull'umanità alla ricerca di Dio)*, a cura di Endre Vajda, Budapest, 1986.

sessantasei autori ivi presentati non è sempre lineare o solare, laddove appare molto simile all'andamento d'un fiume carsico. In area ungherese la ricerca di Dio assume connotazioni proprie, spesso forgiate e plasmate dal dialogo o dalla chiusura, in ogni caso dalla contiguità interconfessionale, e non di rado dallo stesso confronto fra ateismo dichiarato e la tenace dichiarazione d'appartenenza ad un cristianesimo che si è fatto tradizione popolare, luogo della memoria storica, conservazione della propria identità culturale e sinanco nazionale. Si potrebbero citare numerosi esempi letterari di questa dubbiosa e problematica adesione alla religione dei padri, ma forse quanto dice di sé e dei suoi personaggi András Sütő può bastare a delineare i contorni di questa sofferta o sofferente religiosità allo stesso tempo negata e sentita[25]. Mi pare, infatti, di avvertire un forte senso di Dio nella non casuale contrapposizione della semplice ma profonda spiritualità dei contadini transilvani alla visione stereotipa che del mondo contadino ci offre il naturalismo ungherese che, sulle orme del romanticismo, si compiace di coniugare in maniera assoluta la povertà con la disperazione. Ed ecco allora l'invito ad una rilettura sempre meno limitata dal pregiudizio: perché fra il grottesco e il sublime, da un mondo percorso da sentimenti ancestrali e primordiali emerge un anelito alla dimensione dell'eterno con il quale consapevolmente si cimenta tanta creazione letteraria che l'esercizio critico potrebbe proficuamente rivisitare.

La proposta antologica e metodologica di Endre Vajda somiglia tanto ad un recente, notevole profilo, tanto informato quanto innovativo nella sua vivacità[26]. Anzi, si può dire che quella crestomazia ungherese venga involontariamente a completare, con la sua particolare offerta culturale, il lavoro del gesuita italiano. Poiché crediamo, in sintonia con Italo Alighiero Chiusano, che „il peggio che si possa fare, riguardo a Cristo, è il non parlarne o non pensarci affatto"[27], è allora auspicabile che la proposta del Vajda venga estesa alla poesia ungherese del nostro secolo. In realtà, non sono mancati tentativi in tal senso[28], ma certamente non risulteranno infruttuose ulteriori intraprese editoriali e critiche, magari anche di maggior impegno, poiché non raramente e non soltanto in alcuni autori si ritrova la serena ma ferma determinazione a reagire alle più o meno presunte e sempre discutibili certezze della ragione. Non poca, né marginale, è infatti la poesia ungherese moderna e contemporanea concepita dinanzi alla Croce.

---

[25] Cfr. András Sütő, *Világítunk.* Részlet az *Anyám könnyű álmot ígér* című könyvből *(Illuminiamo. Dal libro Mamma promette un bel sogno)*, ivi, pp. 223–228.

[26] Ferdinando Castelli, *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, Cinisello Balsamo, 1987.

[27] Italo Alighiero Chiusano, Introduzione a Ferdinando Castelli, *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, op. cit., p. 8.

[28] Si veda, ad esempio, l'ottimo AA.VV., *Isten kezében.* Romániai magyar költők istenes versei *(Nelle mani di Dio. Rime spirituali dei poeti ungheresi di Romania)*, a cura di László Lisztóczky, Szepsiszentgyörgy, 1992.

Le origini
La cristianizzazione del popolo ungherese

György Györffy *(Budapest)*

La christianisation des Hongrois et de la Hongrie

Il y a mille ans, les chefs des peuples européens installés à la frontière des deux Empires «romains», ceux qui disposaient d'une forte escorte militaire, embrassèrent à peu près en même temps la foi chrétienne et fondèrent des États stables. Ce tournant qui allait modifier l'image de l'Europe était, chaque fois, la conséquence d'une évolution intérieure en même temps que d'influences extérieures. Seuls les pays ayant atteint un certain degré de développement social, dont la classe dominante avait pu consolider sa situation à l'aide de ressources intérieures, furent à même de créer un État durable. Les conditions économiques en elles-mêmes ne suffisaient toutefois pas à aboutir à cette consolidation, il fallait en même temps asseoir le régime sur des bases idéologiques. Or, rien ne s'y prêtait mieux que la religion chrétienne stabilisée depuis des centaines d'années en Europe.

Dans le nord, et dans l'Europe centre-orientale, ce fut l'Empire romain des trois Otton qui servit de catalysateur à ce processus. En face de l'Empire en cours d'expansion, les peuples païens vivant à ses confins n'eurent qu'un seul moyen de se défendre: ils devaient adopter la foi chrétienne et tenter de mettre en place une organisation du genre de celle qui s'était stabilisée dans les États successeurs de l'Empire romain. Les peuples vivant aux confins des Empires reçurent le christianisme de rite latin–transmis par les Francs–de l'Empire ottonien, celui de rite grec–de l'Empire byzantin gouverné par la dynastie macédonienne.

Tout comme les dynasties autoritaires des Germains de Scandinavie et des Slaves établis en Europe centrale, dans l'est et le sud de l'Europe ne se montrèrent pas réfractaires au christianisme, les chefs des Hongrois, parlant une langue finno-ougrienne, reconnurent également la nécessité impérieuse de se faire chrétiens.

Chez aucun peuple d'Europe centrale l'adoption du christianisme ne survint bien entendu du jour au lendemain. Chacun d'entre eux entretenait depuis des centaines d'années des rapports tantôt pacifiques tantôt hostiles avec des peuples déjà christianisés, et la mission chrétienne avait, elle aussi, des traditions séculaires parmi eux. La mission tant grecque que latine avait fait des tentatives réitérées en vue d'étendre l'influence de son Église.

En ce qui concerne les Hongrois, les chefs de leurs ancêtres avaient fait connaissance avec le christianisme vers le milieu du premier millénaire dans la région de la Méotide (mer d'Azov). C'est sur ce territoire que vivait le peuple *Onogur* qui donna son nom aux *Hongrois,* appelés par la suite aussi *Huns.* L'identification des divers peuples nomades de cette région nommés

ogurs *Huns* reste incertaine, mais il est incontestable que les tribus établies entre la mer Noire et l'Oural–les divers peuples ogurs, dont les Hongrois– étaient en contact direct les uns avec les autres et qu'ils se joignirent à plusieurs reprises à la même confédération tribale ou au même empire nomade. En 527, Gordas, frère de Mouageris, roi du peuple dit «hunnique» de la région de la Méotide se fit baptiser à Constantinople et fut chargé par l'empereur de la surveillance du Bosphore de la Crimée. Une révolte intérieure chez le peuple dit «hunnique» mit fin à cette mission, mais les initiatives de Byzance ne furent pas abandonnées pour autant. Après la fondation de l'Empire turco-khazar, à la fin du VI[e] siècle, les Onogurs turcs et les Hongrois qui y étaient restés – Menandros les mentionne sous le nom *ougour* – en faisaient également partie. Ainsi quand, au VII[e] siècle la christianisation commença dans l'Empire khazar, l'archevêché grec de Doros en Crimée envoya des évêques auprès de plusieurs peuples vivant dans l'Empire Khazar dont les *Onogurs* et ceux nommés *Huns.* Au cours du IX[e] siècle les Hongrois se firent peu à peu indépendants de l'Empire khazar, où la classe dirigeante avait choisi le judaïsme. A cette époque-là, les Hongrois habitaient déjà les steppes entre le Dont et le Danube.

Au cours de leur séjour sur le littoral septentrional de la mer Noire, les Hongrois avaient adopté l'écriture runique khazaro-turque, qui s'est maintenue chez les Sicules de Transylvanie jusqu'au XVII[e] siècle. Cette écriture runique, un prêtre grec devait l'adapter à la langue hongroise; les lettres *f, h, l* et *a*, qui manquaient à l'alphabet vieux-turc mais figureront par la suite dans l'écriture hongroise, venaient de l'alphabet grec.

La rencontre de Cyrille avec les Hongrois eut à la fois un côté négatif et un côté positif. D'une part l'apôtre et sa suite, après avoir séjourné chez les Khazars, en Crimée, furent attaqués par une troupe de guerriers hongrois, mais les guerriers vociférants, voyant l'apôtre prier, furent impressionnés par ses paroles et le laissèrent passer avec ses compagnons. D'autre part, la *Vie de Constantin-Cyrille,* écrite par un de ses disciples, mentionne l'existence de l'écriture chez les divers peuples caucasiens et turcs; Cyrille, arrivé à Venise, poursuivit des disputes avec des prêtres latins à propos de la liturgie slave. Au cours de ces discussions il déclara qu'il existait d'autres peuples connus qui possédaient des livres (книгы) et qui dans leur propre langue honoraient le Seigneur; parmi les peuples en question il mentionne les Avars (шври), les Turcs (торси) et les Khazars (козари). La mission d'un évêque chez les Avars, quelques années avant la chute de leur Empire ainsi que les tentatives d'évangéliser les Khazars, sont bien connues.

Dans cette situation l'ethnonyme «turc» peut se rapporter aux Hongrois; d'une part le nom Τούρκοι était l'appellation la plus répandue à Byzance pour désigner les Hongrois, d'autre part ce sont précisément eux qui habitaient l'endroit précité, c'est-à-dire entre les Avars et les Khazars. Le fait que

le biographe, en parlant des Hongrois qui avaient attaqué Cyrille en Crimée les appelle Ugri (Оугри), n'exclut pas cette identification; Georgius Continuatus désigne, en effet, les Hongrois apparaissant dans la région du Bas-Danube en 837 sous trois noms différents: Οὔγγροι, Οὖννοι et Τούρκοι; quant à Liutprand, dans ses oeuvres rédigées en latin il utilise pour désigner ce même peuple les noms d'*Ungari* et de *Turci*. D'après la *Vie de Cyrille*, on peut estimer que certains textes liturgiques en écriture runique et en hongrois furent rédigés encore sur le littoral de la mer Noire. L'adaptation en hongrois de l'écriture runique khazaro-turque est vraisemblablement l'oeuvre d'un évêque grec anonyme, un missionnaire itinérant. Le récit annexe de la *Vie de Méthode* devient ainsi plus facile à comprendre; il relate la rencontre du second apôtre des Slaves aux environs de 882 dans la région du Bas-Danube, avec le «roi» des Hongrois. Selon les sources arabes et perses, en ce temps-là les Hongrois vivaient sous une double royauté de type khazar. Méthode fut respectueusement reçu par le roi, vraisemblablement par le kende, nommé Elwedi (= Levedi); il fut comblé de présents, et le roi le pria de toujours se souvenir de lui dans ses prières.

Un demi-siècle avant cette rencontre, les Hongrois avaient été invités par les Bulgares à les aider à combattre contre les Grecs. En tant que voisins des Bulgares, ils étaient informés que ces derniers, après avoir beaucoup hésité entre Rome et Byzance, avaient fini par choisir, dans les années 860, le christianisme grec. Mais ils étaient aussi informés des événements de Pannonie et de Moravie, car une année après que Pribina, duc féodal de Pannonie fut tué par les Moraves, et que son fils Kocel s'enfuit chez le roi Louis le Germanique, une troupe de cavaliers hongrois attaqua l'Empire franc oriental. Les Hongrois apparurent, selon toute probabilité, sur l'invitation des Moraves, tout comme au moment de leurs attaques contre l'Empire en 881 et 894 qui devaient être le résultat d'un pacte moravo-hongrois. Pendant la mission de Cyrille et de Méthode en Moravie et en Pannonie (863–885), les Hongrois n'attaquèrent ni la Pannonie, ni la Moravie, et, de même, leurs contacts avec la Bulgarie étaient restés paisibles. Avec l'arrivée dans leur pays des disciples de Méthode chassés de Grande Moravie (885), les Bulgares adoptèrent le rite slave, et aux environs de 900 l'écriture glagolitique y fut remplacée par l'alphabet cyrillique. A cette époque, en 894, les rapports hungaro-bulgares se gâtèrent: Léon le Sage fit attaquer la Bulgarie par les Hongrois et, l'année suivante, les Pétchénègues, à l'invitation du tsar bulgare, envahirent la patrie primitive des Hongrois et, pendant que Arpád avec son armée était absent, ils chassèrent les tribus hongroises dans la partie orientale du bassin Carpathique, nommés par Regiono *Pannoniorum et Avarum solitudines,* et les terres bulgares du Sud *Vulgarum fines.*

D'après les recherches récentes ce fut un changement climatique, plus exactement une période chaude et sèche qui dura 150 années entre 750 et

900, et changeait le climat de tout notre hémisphère entre les parallèles 72° et 78°, c'est la zone où se trouvent le Midi de la France, des Alpes entre la Bavière et la Lombardie, de Bassin Carpatique, le côté Pontique du Nord, c'est à dire la Moldavie et la littorale d'Ukraine vers la Crimée, l'Empire Khazar au Nord de la Caucase, la Sibérie du Sud vers le lac Aral, en grandes lignes la route des steppes jusqu'à l'Asie Centrale, la Chine du Nord, en Amérique le térritoire vers la Méxique. Le résultat de cette sècheresse catastrophique a été clairement prouvé par les recherches paléontologiques récentes effectuées au Mexique et sur les divers points des îles Nordiques de l'Océan Atlantique, ainsi qu'en Hongrie et en Russie. Les sondages de la glace reprises en Groenland ont également démontré que ce phénomène, par une augmentation générale de température (+36°C), avait abouti à l'extension du climat subtropique vers le Nord, provoqua la chute de l'Empire des Mayas de Mexique et, par l'échauffement du courant du Golfe (+1,5°C), transforma les conditions climatiques du littoral nord-européen en rendant les fjords gelés accessibles à la navigation. Les conséquences historiques de ce changement du climat ne sont pas encore suffisamment éclaircies, mais elles devaient sans doute provoquer le dessèchement des terrains herbageux et, avec ceci, la migration des peuples, tout en rendant possible le développement de la navigation des Vikings. A l'Atlantique du Nord, les missionnaires irlandais furent les précurseurs des navigateurs normands; sur les côtes Pontiques de la Mer Noire, les missionnaires grecs envoyées vers les peuples nomades de la Steppe avaient la même tâche pour l'expansion de l'Empire de Byzance.

Les invasions de cette période catastrophique conduisirent â la chute de l'Empire des Avars. Le „désert des Avars", c'est-à-dire le Bassin Carpathique, abandonné par sa population turke et gépide germanique qui s'était retirée dans les forêts, fut repeuplé par des tribus slaves: les Avars restant sur place furent slavisés et perdirent leur caractéristiques éthniques pour disparaître mystérieusement, tout comme les Mayas en Amérique.

Vers l'année 900, au début d'une période pluvieuse et humide, les Hongrois occupèrent la Pannonie et la région de Nitra, appelées par Regino les Hongrois occupèrent la Pannonie et la région de Nitra, appelées par Regino *Carantanorum, [et] Marahensium fines.* D'après une lettre de Theotmar, archevêque de Salzburg, destinée au pape (900), la Pannonie était dévastée par les incursions hongroises et moraves des années précédentes, à un point tel que *in tota Pannonia, nostra maxima provincia, tantum una non apparet ecclesia.* Une continuité vigoureuse de l'ancien christianisme en Pannonie, où alternaient plus d'une fois la liturgie slave et la liturgie latine paraît discutable. Toujours est-il que la population slave de la région de Balaton a gardé le culte de saint Hadrien à Zalavár, chef-lieu de Pribina et Cozel, et, de l'autre côté du lac, une ancienne basilique, dédiée à saint Clément est mentionnée à

partir du XI[e] siècle. En même temps les fouilles archéologiques n'excluent pas la possibilité d'une continuité des églises à Pécs–Quinque basilicae, une cité appartenant au IX[e] siècle à l'archevêque de Salzburg. Même si, à leur arrivée dans la nouvelle patrie, les Hongrois n'ont pas trouvé une organisation ecclésiastique uniforme et stable, le christianisme n'était inconnu ni des princes et de leur suite, ni du peuple.

A l'époque des incursions, la conversion au christianisme n'était pas une nécessité urgente pour les Hongrois. A la cour des princes les représentants de plusieurs religions pouvaient exercer leurs fonctions. Étant donné qu'avant la conquête de la nouvelle patrie, Levedi, le kende sacral des Hongrois, était lié par son mariage avec le khagan khazar, et qu'auparavant trois tribus révoltées contre le régime khazar convertis au judaïsme dont les éléments Khwarezmiens et les Alains musulmans et quelques Turcs, Khazar vivents dans l'Empire s étaient jointes aux Hongrois, on peut supposer à la cour des premiers Arpadiens l'existence d'une multiplicité de religions, un fait d'ailleurs caractéristique des résidences des chefs nomades.

Tant que les incursions, de la Saxe à la Lombardie et des Pyrénées contre leCalipat et jusqu'à Byzance, avaient été fructueuses, dans la mesure où elles contraignaient les pays chrétiens au payement de tribut, «l'idéologie» païenne, avec le culte des ancêtres, s'opposait à l'implantation du christianisme. En revanche, des entreprises militaires, qui pour certaines se soldèrent par des échecs, avaient ébranlé la croyance des princes. L'«expérience» que le Dieu des Hongrois, *Isten,* ne les aidait plus, contrairement au Dieu des Chrétiens qui les protégeait et les aidait, provoqua un changement dans la croyance de la classe dirigeante et des guerriers; ce changement ouvrit les portes à la foi chrétienne.

Dès les années 940 la résistance allemande face aux Hongrois grandit. Dans ces conditions, puisqu'ils ne pouvaient pas s'adresser à l'Empire germanique qui leur était hostile, les Hongrois se tournèrent vers Byzance. L'empereur Constantin VII Porphyrogénète ne se contenta pas de les convertir pour des raisons religieuses; le savant empereur chercha en eux des alliés sûrs qui, de l'autre rive du Danube, pourraient surveiller les Bulgares et les Slaves C'est dans de telles circonstances politiques que Constantin VII accueillit en 948 les envoyés de Fajsz, grand *arkhon* des Hongrois, le *karchas* Boultzou (Bulcsú) troisième dignitaire, et Termatzu (Tormás), l'arrière petit-fils d'Arpád. L'empereur les baptisa, Boultzou même fut élevé à la dignité de patricien. Cinq ans plus tard, en 953, le *gyula,* un dignitaire hiérarchiquement plus élevé que Boultzou se rendit à la cour de Byzance, où il reçut le baptême et, de retour dans son pays, amena avec lui un évêque grec, nommé Hiérotheos; l'étape suivante fut que l'évêque baptisa le grand *arkhon* Fajsz. Mais la défaite militaire du Lechfeld où Boultzou fut fait prisonnier mit fin aux relations paisibles aussi avec Byzance.

En 956, Constantin VII Porphyrogénète envoya une ambassada à la cour d'Otthon I[er]; de retour à Byzance, les messagers de Constantin lui fournirent des informations concernant la fin désastreuse de Boultzou et de son armée; à la suite de ces informations, l'empereur byzantin cessa de payer tribut, c'est-à-dire, d'envoyer des présents aux *arkhons* des Hongrois. En 958 Apor, le grand capitaine des Hongrois, arriva avec son armée sous les murs de Constantinople, mais l'empereur refusa de lui verser le tribut. En regagnant son pays avec son armée, Apor ravagea le territoire byzantin, ce qui déclencha entre Byzance et les Hongrois des hostilités pour un demi-siècle.

L'interruption de l'envoi des «présents» aux princes hongrois coïncide dans le temps avec le voyage d'Ol'ga, princesse de Kiev, qui se rendit à Constantinople en 957; en se faisant baptiser, elle désirait obtenir de nombreux présents. Ces événements ont décidé de la direction de l'évangélisation en Europe Orientale. L'empereur, d'une part, fiança la Rus'de Kiev avec l'Église grecque, d'autre part détourna la Hongrie du christianisme de rite byzantin.

En ce qui concerne la mission byzantine en Hongrie, le *gyula* soutint l'évangélisation grecque. Une traduction slave d'un texte polémique grec de l'époque des Commènes dit, en parlant de cette mission: «Les Latins, voyant la passivité... des Grecs, sont venus de Rome et ont converti les Péons qu'on appelle aussi les Ugry par leurs livres à leur croyance impie.»

Après le refus de l'empereur Constantin, le nouveau prince hongrois Taksony, qui, auparavant, en 949, avait déjà mené une expédition en Italie pour obtenir le tribut de Béranger II, s'orienta, pour ce qui était de l'évangélisation, vers Rome: en 963, il envoya une ambassade directement à Rome pour demander un évêque, mais l'empereur Otton I[er] réussit à empêcher que l'évêque Zacheus, sacré pour les Hongrois, se rendît dans le pays.

L'objectif d'Otton était de voir les évêques destinés aux peuples de l'Europe de l'Est envoyés non par le pape, mais par l'empereur, et il s'efforça d'attacher à sa cour les princes convertis, en faisant sacrer à leur intention, par son propre archichapelain l'archevêque de Mayence, un moine d'une abbaye impériale (Reichsabtei). Ainsi, avec l'intention de l'envoyer en Rus', il fit sacrer en 961 Adalbert, religieux de Saint-Maximin de Trèves, qui devint, après l'échec de sa mission à Kiev, archevêque de Magdebourg. En cette qualité, Adalbert envoya lui-même en 968 l'evêque Jourdain auprès du prince polonais Mesco. Le grand prince de Hongrie, Géza ne s'adressa à l'empereur germanique pour lui demander un evêque qu'après avoir appris le mariage d'Otton II avec la princesse byzantine Théophano (conclu à Rome à Pâques, en 972): en effet, il se rendit, compte que, par suite de cette alliance, son pays serait encerclé par les deux Empires, celui de l'Ouest et celui de l'Est. Par l'intermédiaire de Piligrime, évêque de Passau, Otton I[er] envoya en Hongrie le religieux de Saint-Gall, Prunward, autrement dit Bruno, qui simple moine

d'une abbaye impériale fut sacré évêque, par l'archevêque de Saint-Martin de Mayence. Le souvenir de cette initiative a survécu dans le culte exceptionnel de saint Gall d'une part, de saint Martin d'autre part, cultes que nous révèlent la plus ancienne liturgie hongroise et les vocables des églises fondées auprès des cours du prince Géza et de sa famille. Le premier évêque de Bohème, Dietmar, religieux du monastère impérial Saint-Guy (Vitus) de Corvey, fut sacré, en 976, également par l'archevêque de Mayence; par suite, Prague demeura suffragant de cette métropole.

Saint Adalbert joua, dans l'évangélisation de la Hongrie, un rôle moins important qu'on ne l'a supposé plus tard. La *Vie de saint Adalbert,* rédigée par Bruno de Querfurt, mentionne que l'évêque de Prague envoya ses nonces en Hongrie, se rendit personnellement chez eux, mais il ne modifia pas beaucoup le christianisme dans ce pays. Les légendes et les chroniques hongroises, un siècle plus tard, prétendent que saint Étienne fut baptisé par saint Adalbert, mais une lettre d'Otton I^{er} et les Nécrologies contemporaines de saint Gall affirment que c'était Prunward-Bruno qui baptisa le roi des Hongrois, c'est-à-dire Géza et sa famille, et c'est le même qui, avec les prêtres de l'évêché de Passau commença la mission dans le pays, avec le soutien du grand-prince Géza et non sans la mise en oeuvre de moyens cruels.

Les discordes politiques dans l'Empire et les relations hostiles entre la Bavière et la Hongrie aboutirent à ce que l'organisation de l'Église en Hongrie fût l'oeuvre des disciples de saint Adalbert. Parmi eux se trouvait Achérie-Anastase, abbé de Mezerici: après avoir quitté la Pologne, il se rendit à Dijon, puis à Rome et de là, en sa qualité de légat, il apporta en Hongrie la lance et la couronne du pape Sylvestre II, insignes avec lesquels Étienne, fils du grand-prince Géza, fut sacré roi le premier jour du nouveau millénaire. La confirmation de l'organisation de l'archevêché hongrois devait avoir lieu à Ravenne en avril 1001, quand le pape Sylvestre II et l'empereur Otton III tinrent dans la basilique Saint-Apollinaire in Classe un synode qui réunit, entre autres, Odilon, abbé de Cluny, Anastase-Achérie, abbé de Sclavanie, et les frères de l'ermitage de Pereum, Boniface-Bruno de Querfurt et Romuald qui plus tard jouèrent, eux aussi, un rôle dans la christianisation de la Hongrie.

Pannonhalma, le premier monastère en Hongrie, a été fondé encore par Géza, en 996, et il est vraisemblable que le premier abbé en ait été Radla, ancien «papas» d'Adalbert; qui devint sous le nom de Sébastien, le deuxième archevêque de Hongrie. L'influence des prêtres de Saint-Adalbert se manifesta dans le choix des saints patrons des églises d'Esztergom: la cathédrale fut dédiée à saint Adalbert, tandis que la basilique de l'archevêque le fut à saint Guy, le patron de Prague.

Anastase-Achérie, comme évêque de Kalocsa et successeur de Sébastien sur le siège archiépiscopal, devint le chef de la mission et de l'organisation

ecclésiastique. Il laissa peu de champ libre aux missionnaires arrivés de leur propre initiative. Les frères conduits par Romuald venus d'Italie furent faits prisonniers à la frontière hongroise et, après avoir été torturés, durent rentrer. Bruno de Querfurt, ami de Henri II, frère de la reine de Hongrie, reçut la permission de prêcher l'évangile à deux reprises parmi les Hongrois Noirs–vraisemblablement Khazaro-Cavars—qui se montrèrent réfractaires à la christianisation. Comme la lettre de Bruno, écrite au début de l'année 1009, nous informe, même la christianisation forcée des Hongrois Noirs fut terminée. Le pape Jean XX envoya en 1009 Azo, évêque d'Ostie, pour confirmer la nouvelle organisation ecclésiastique. Deux chartes délivrées la même année par Étienne à l'intention des évêques de Pécs et de Veszprém nous apprennent qu'à cette même occasion on créa les diocèses, ce qui entraîna la délimitation des diocèses d'Esztergom, de Győr, de Kalocsa, d'Eger et d'Alba Julia en Transylvanie.

On ne connaît que quelques noms parmi les personnages qui collaborèrent à la mise en place de cette organisation. Les *Vies de saint Étienne,* rédigées à la fin du XI[e] siècle, racontent que le roi, revêtu de l'autorité apostolique, fonda les évêchés et monastères, et que son principal collaborateur fut l'archevêque Achérie-Anastase. Celui-ci représenta l'Église de Hongrie deux fois à l'occasion de la fondation de l'évêché de Bamberg.

Le siège épiscopal de Pécs fut attribué en 1009 à Bonipert. Cet anthroponyme ne se rencontre en grand nombre qu'en Lombardie, ce qui nous autorise à l'identifier avec un secrétaire italien du roi Étienne. Harry Bresslau a remarqué que la charte de l'évêché de Veszprém de 1009 contenait des particularités stylistiques, propres à la chancellerie italienne d'Otton III et d'Arduin, roi d'Italie. Cette charte unique contient, de plus, un anathème spécifique d'origine byzantine, mais que l'on retrouve dans les chartes latines de Venise autour de l'an mil: l'anathème des *trecentorum, decem et octo patrum* (du Concile de Nicée). Nous avons le droit de supposer que Bonipert de Lombardie a commencé sa carrière dans la chancellerie italienne d'Otton III; après la mort de l'empereur il suivit son chancelier, Pierre, l'evêque de Como, à la cour d'Ardouin. La chancellerie d'Ardouin cessa d'exister en 1005, après l'arrivée d'Henri II en Lombardie. La caractéristique vénitienne de l'anathème nous permet de supposer que notre scribe est passé à Venise pour travailler dans la chancellerie du doge, Pierre Orseolo. Le fils du doge Pierre, Otton, épousa en 1009 la soeur du roi saint Étienne. Ces contacts directs peuvent expliquer le passage d'un secrétaire de Venise à la cour d'Étienne et sa nomination en 1009 au siège episcopal de Pécs où le neveu d'Étienne, Pierre Orseolo commença à bâtir la cathédrale; Bresslau a réussi à retrouver dans les cinq cents diplômes de Henri II une seule fois le style caractéristique du dit scribe: en 1018 celui-ci rédigea un diplôme pour l'abbaye Saint-Michel, fondée à Bamberg. C'était l'année où la paix de

Bautzen, conclue entre Henri II et Bolesław Chrobry de Pologne, ainsi que l'achèvement de la guerre engagée entre Étienne et Bolesław exigeaient une mission diplomatique en Allemagne. Nous considérons comme indice d'un traité de paix entre la Pologne et la Hongrie le fait que le prince Bezprim, fils de Bolesław et d'une princesse hongroise, put retourner en Pologne. Il est à supposer que Bonipert de Pécs rédigea, à l'occasion de cette mission diplomatique, la fameuse charte pour l'abbaye Saint-Michel de Bamberg. Plus tard il fut en correspondance avec Fulbert, évêque de Chartres, lui demandant des livres. D'après les *Annales de Poson,* Bonipert est mort en 1042.

Si ce curriculum vitae est basé sur des suppositions «diplomatiques», la personne de l'autre collaborateur italien du roi Étienne, Gérard ou Gellért de Venise, est moins énigmatique, bien que ses légendes contiennent de nombreuses contradictions.

Étienne, après avoir fini la guerre comme allié de Basile II contre les Bulgares en 1018, a ouvert la route du pèlerinage de Jérusalem à travers la Hongrie. D'après la *Passio Sancti Gerhardi,* écrite à la fin du XI^{e} siècle, Gérard, au début des années 20 emprunta cette route pour se rendre en Terre Sainte, mais Étienne le retint pour propager la foi chrétienne et élever son fils Émeric. Gérard a déployé une activité littéraire, à la cour d'abord, puis comme évêque de Csanád où il rédigea un traité théologique intitulé *Deliberatio,* conservé jusqu'à nos jours. Après la mort d'Étienne, il fut martyrisé au cours d'une révolte païenne (1046).

La plupart des collaborateurs ecclésiastiques du roi venaient d'Allemagne: nous possédons des témoignages directs et indirects du fait que plusieurs notaires de la chancellerie de l'Empire, secrétaires des archevêques Heribert, Bruno et Egilbert, vinrent en Hongrie et y déployèrent une activité comme notaires, puis comme évêques.

Pendant les quarante et un ans de son règne, saint Étienne avait créé dix évêchés, dont deux archevêchés. Comme siège de la plupart des évêchés, on choisissait un château-fort où un membre de la famille royale résidait en qualité de *dux* et gouvernait un territoire. Esztergom était siège royal, Kalocsa – l'ancienne centre commun des Arpadiens, Veszprém – la résidence de la reine, mais son ancien nom *Bezprim* vient certainement du fils de Bolesław Chrobry, mentionné plus haut, qui dans le château de la reine remplissait les fonctions de *dux.* Parmi les autres neveux de saint Étienne, Csanád avait sa résidence à Marosvár-Csanád, Zoltán à Albe en Transylvanie (Gyulafehérvár, Alba Julia), Sámuel Aba à Eger, et le fils du roi, le prince Émeric, à Bihar. Avec leur suite armée, ces ducs garantissaient la sécurité de l'activité missionnaire de l'évêque du lieu. C'est de la même manière que se développa l'organisation de l'Église au niveau moyen: le pays fut divisé en environ 50 *comitats,* chacun des châteaux-forts royaux servait de siège au *comes,* et dans son voisinage, sous la protection du *comes,* furent créées les premières pa-

roisses, qui devinrent au cours du XI[e] siècle, les résidences des archidiacres. Cela explique pourquoi en Hongrie le territoire des *archidiaconats* correspond, dans la plupart des cas, au territoire des comitats. Dans son premier décret (c. 9), émis au début du règne, saint Étienne impose à chacun l'obligation d'aller le dimanche à l'église, à l'exception de ceux qui surveillent le feu. *(A sacerdotibus vero et comitibus commendetur omnibus villicis, ita ut illorum iussu omnes concurrant die dominica ad ecclesiam, maiores ac minores, viri ac mulieres, exceptis qui ignes custodiant.)* Il rendit cette obligation plus facile à remplir par la construction des premières églises sur les lieux de marchés, et les gens étaient dirigés du marché à l'église. Le souvenir en existe encore dans la langue hongroise où le nom de dimanche: *vasárnap* vient de *vásár-nap,* c'est-à-dire «jour de marché». Le deuxième décret (c. 1) de saint Étienne stipulait déjà que tous les groupes de dix villages devaient construire une église *(Decem ville ecclesiam edificent...)*, ce qui permettait au peuple de se rendre régulièrement à l'église. En 1046 pourtant, une révolte païenne secoua la chrétienté hongroise: trois évêques, dont saint Gérard, et de nombreux prêtres y moururent et beaucoup d'églises furent détruites.

Le roi André I[er] de la maison des Arpadiens, rappelé de son exil à Kiev, restaura l'église en s'appuyant sur les prêtres et les moines hongrois ou «latins», ceux-ci venus en 1047 de Verdun.

Saint Étienne a fondé dix abbayes, dont huit bénédictines et deux basiliennes de rite grec; parmi les nombreux moines nous connaissons deux ermites, venus de Pologne, saint Zoerard et saint Benoît, qui trouvèrent asile dans la Hongrie du nord et y menèrent une vie faite de mortifications, étant toujours prêts à la mort. Le roi André augmenta le nombre des monastères; il fonda à Visegrád un monastère ruthène, pour le salut de l'âme de sa femme, Anastasie, fille de Jaroslav le Sage, et près de l'abbaye de Tihany un ermitage ruthène. De cette manière la chrétienté occidentale et orientale de l'Europe comme les deux moitiés d'une chrétienté unique participèrent à la fondation de l'Église hongroise.

Bibliographie

Carlo di Cave, L'arrivo degli Unghari in Europa e la conquista della Patria. Spoleto 1995.
György Györffy, King Saint Stephen of Hungary, Columbia University Press New York 1995.

András Róna-Tas *(Budapest)*

The Christianity of the Hungarians before the Conquest

In my paper I would like to answer three questions:

1. What was the dominant religion among the Hungarians before they joined the Christian faith?

2. From when did the Hungarians have had contacts with Christianity?

3. What was the role of the Turks in the early cultural and religious life of the Hungarians?

According to the newest researches,[1] the Hungarians moved from the South Ural to the Kuban–Don region in about 600 AD. They joined there Turks and Iranian groups who lived among the Volga, Caucasia and the Black sea. The Hungarians lived there together with the Onogurs, the Bulghars, the Khazars and the Alans. The Hungarians played an important role in the formation of the Khazar Empire that defeated the Bulghar Kingdom of Kuvrat along the Dnyeper around 670.[2] After the crash of the Bulghar Kingdom great parts of the Bulghar confederation moved to the West. A group founded the Danube Bulgarian Empire, another joined the Avars in the Carpathian Basin, but one part of the Bulghars remained in their old homelands and accepted the rule of the Khazars. At the end of the 7th century the Hungarians moved to the former place of the Bulghars and occupied the territory beween the Dnyeper and the Lower Danube. They called this region *Etelküzü* or Etelköz, Mesopotamia. Levedia was not a separate station, it was the territory of the tribe lead by Levedi in the ninth century within the confines of Etelköz.[3] The Hungarians lived in Etelköz until 895, when they moved into the Carpathian Basin. We had to give this very sketchy historical background of the almost three hundred years of early Hungarian history before the Conquest, because this helps us to reconstruct the early religion and the contacts of the Hungarians.

The religion of the Hungarians was mainly influenced by the Turks. On

---

[1] For a summary of the latest research see Róna-Tas (1996).

[2] The Bulghar Kingdom of Kuvrat was earlier placed to the Kuban region. After the location of the tomb of Kuvrat in Malaja Pereshchepina, near to Poltava, the decipherment of the inscription of the seal-ring of Kuvrat and a new research into the relevant Byzantine sources, we can place now the Kingdom of Kuvrat to the region around the Dnyeper, see Werner (1984), Róna-Tas (1996).

[3] Several studies have recently dealt with the question of the earlier homelands of the Hungarians. The papers of Benkő (1985), Györffy (1986), Harmatta (1985), Ligeti (1985), had one opinion in common, the famous Levedia was not a separate homeland, but part of Etelkuzu or Etelköz.

the religion of the Turks we have excellent sources. Some of these sources are in Old Turkic language. They were written by the Turks themselves. The earliest texts pertain to the beginnings of the 8th century. We can follow the changes in the religious beliefs of the Turks until the 11th century at least, when most of the Turkish groups adopted one of the great religions as Buddhism, Manicheism, the Muslim faith or even Christian Nestorianism. A second group of sources is written by the neighbour of the Turks. Important accounts on the religion of the Western Turks we find in Greek, Armenian, Georgian, Persian and Arabic sources.

According to these sources the main god of the Turks was the God of the Heaven, Tengri. The Turk ruler Köl tegin who died in 732 called himself the Heaven-like and the Heavenborn. The ruling clan styled itself as the Blue Turks, *kök türk.* Blue was the colour of the sky, even the sky itself. This blue colour was originally the colour of the Iranian Saka ruling clan, and its branch the Asseina "the blue ones" became known as Ashina, the name of the Turk ruling dynasty.[4] According to the Armenian author Movses Dashuranci the Khazars had a holy tree that was sacrificed to the God of Heaven. After they converted to Christianity they cut this holy tree and formed from it the Holy Cross.[5] In 922 the Arab envoy Ibn Fadlan described the faith of the Bashkirs, most probably the Hungarians of Magna Hungaria in the Volga region.[6] Above the twelve gods of the Bashkirs the greatest is the god of the Heaven. The twelve gods were the following: the god of the winter, the summer, the rain, the wind, the tree, the man, the horse, the water, the sun, the night, the death and the earth. According to Ibn Fadlan the name of the highest god at the Oghuz tribe was Tengri. Mahmud al-Kāshgarī[7] a Turk who already converted to Islam reports in 1074 about the Turks: "The infidels – may God destroy them! – call the sky *Tengri*, also anything that is imposing in their eyes they call Tengri, such as a great mountain or tree, and they bow down to such things. Hence they call a 'wise man' *tengriken*. We take refuge from error in God" – says the member of the Karakhanid dynasty. At the same time however Kāshgarī himself calls God, the glorious and exalted as Tengri and not as Allah as later Turks do. The God of heaven is very old and we know that the Indo-European god of heaven was Zeus of the Greeks and Jupiter of the Latin. Their names come from the Indo-European name of the sky *dyeus pater* "sky father."

---

[4] The Saka word is *āsseina* "blue" <**axšaina-*, see Old Persian *axšainaka,* New Persian xaš ēn, Sogdian aġsaynak, Ossetian *aexsīn* (cf. Bailey 1979, 26, Abaev 1958, I, 220). The connection was first mentioned by S. E. Klashtornyj with reference to an idea of V. A. Livshic.

[5] On the religion of the "Caucasian Huns" and the Khazars see among others Ludwig (1983).

[6] On Ibn Fadlān see Togan (1939), Kovalevskij (1956).

[7] The work of Kāshgarī is now edited by Dankoff and Kelly (1982–1985).

God Heaven was the Creator. The act of creating, however, was not from nothing. The Old Turkic texts distinguish two types of creation. The first is connected with separation, the other is connected with creating or building from elements a new subject. These are the two actions also in the Bible. God is first separating light from darkness. At the end he creates man from earth.

The Hungarians had not only Shamans but they also obeyed the God of Heaven. This is reflected by the early Hungarian terminology. The creation from already existing parts was expressed in Old Turkic by the verb *yarat-* which is a factitive derivation from the simple verb *yara-* "to fit". An Old Turkic text wrote "God created everything, good and bad" *(edgüg añïgag kop Tengri yaratmïs)*. The Hungarians borrowed this Turkic word and used it for expressing the activity of producing, manufacturing. This is in present Hungarian *gyárt*, earlier *gyarat*.[8]

Without mentioning more details about the religious beliefs of the Hungarians before the Conquest, I have to speak about the first contacts of the Hungarians with Christianity. There were two people in the close neighbourhood of the Hungarians who were not Turks: the Alans and the Crimean Goths. The Alans a people of Iranian origin are known since early times. They are the only offshoots remained from the Scythians. One part of their descendants live in Caucasia under the name Ossetians, another branch joined the Hungarians in the 13th century. They are known in Hungary under the name *jász*. They preserved their Iranian language in Hungary until the 15th century at least, from when we have an interesting Jassian word-list.[9]

The Alans were Christians already in the 6th century. They suffered much from the wars between the Arabs and the Khazars. In the times of Constantinos Porphyrogenitos they were almost as powerful as the Khazars. The Emperor wrote: "If the ruler of Alania is not at peace with the Khazars, but thinks preferable the friendship of the emperor of the Romans, and if the Khazars are not minded to preserve friendship and peace with the emperor, the Alan may do them great hurt by ambushing their routes and setting upon them, when they are off, their guard...(Ch. 11.)"[10] The Alans preserved their independence until the Mongolian invasion that destroyed their Kingdom in 1239. Byzantine sources noted that the High Priest of the Alans was consecrated by the Patriarch of Constantinople. According to Masudi they followed the Christian faith, but in 932 they expelled their bishops and priests. According to a Persian source, the Hudūd al-Álam written in 982 a part of the Alans was yet Christian an other part was heathen.

The Hungarians lived in close contact with the Alans. Cotacts between

---

[8] On the reflection of the Turkic Tengri-cult at the Hungarians see Róna-Tas (1987).

[9] On the language of the Jassian group in Hungary see Németh (1959).

[10] See Moravcsik–Jenkins (1967, 65).

the Alan and the Hungarian ruling dynasties is reflected both in the Hungarian language and the Hungarian chronicles. The old name of the queen was in Hungarian not the Turkic title *qatun* but *asszony* a word of Alanian origin.[11] The name of Sunday *vasár*nap consists of the Alanian name of the "market": *vačar*[12] a word cognate to but not identical with Persian *bazar*.

The other people with which the Hungarians lived together were the Goths of Crimea. They were the remnants of the Eastern Gothic Kingdom which was subjugated by Attila, but after the death of Attila and the disappearance of the European Huns, the Goths remained in Chrimea and were Christians. Our knowledge about their bishops and the history of the Gothic Church of Crimea during the 8–10th centuries is very scanty. A list of bishoprics set down between 733 and 746 mentions the metropolitan of the Crimean Goths and enumerates the bishops who pertain to his jurisdiction. Among them the Bishop of the Onogurs is mentioned.[13] Cyrill the apostle of the Slaves, who visited Crimea around 860 reported that the Crimean Goths read books and praised God in their own language. This may have been the Holy Script translated by Wulfila (died in 383). The last visitor who collected linguistic materials from Crimean Gothic language was the Flemish traveller Ogier Ghislain de Busbecq in 1560–62.[14]

We know that the Hungarians who lived in Etelköz had close contacts with Crimea. They visited frequently the harbours of Crimea where they sold slaves. On one of these ways happened that Cyrill met them. The Vita of Cyrill relates that the Hungarians who first wanted to kill the Apostle soon changed their mind. They listened to his prayers and teaching, became calm and let him go in peace. The name of the Hungarians in the Vita is *Ugri* which is a late form of the name of the Hungarians used by the Slaves. Slavic Ugri goes back to Ongri and finally to the name Onogur or Onugur.[15] We do not know for certain that the bishop of the Onogurs in the list of 733–746 was a missionary bishop of the Hungarians or the Onogur-Bulghars. Moravcsik inclined to think that the Onogur bishop was the bishop of the Hungarians.[16] I have serious doubts about this suggestion. In any case the Onogur bishop pertained to the Gothic metropolitan of Crimea in the 8th century with whom the Hungarians had contacts.

In 630 the Bulghars revolted against the rule of the Avars and founded an independent Kingdom. The ruler was Kuvrat, who got his education in

---

[11] See Ossetian *aexsīn* (Abaev 1989 IV, 236).

[12] See Osetian *wacar* on which see Abaev 1989 IV, 30.

[13] On the lists of bishoprics see Moravcsik 1983 I, 463.

[14] On the Crimean Goths see Stearns 1978.

[15] The names of the Hungarians in the Legends of Cyrill and Method was dealt with by Király (1974).

[16] Moravcsik (1938).

Constantinople. This Turkish leader converted to the Christian faith and obtained the title *patrikios*. Recently Joachim Werner has identified his tomb and the inscriptions of his seal-rings were deciphered. He was buried near to the river Dnyeper. Though the Kingdom of Kuvrat lasted only a few decades there can be no doubts that Christianity begun to spread among the Turks in the 7th century and the Onogur bishop was the bishop of the Turkish Onogurs.

In the 8th and 9th century we know of Christian missionaries in Khazaria and converted Khazars. The Khazars took advantage from the war between the iconoclasts and iconodules. In 695 the Byzantine Emperor Justinianos II was sent into exile to Crimea the great part of which was then under Khazar rule. He married the sister of the Khazar khagan who was baptised with the name Theodora. When the Khazars refused to help him back to the throne, Justinianos asked the Bulghars, who sent their army and he got back to the Byzantine throne. Soon te Khazars supported Philippikos Bardanes who revolted against Justinianos and ended the second reign of Justinianos in 711. In 732 Konstantinos, the son of Leo III married the daughter of the Khazar khagan, by name Chichek "flower", who got the name Irene in the baptism. Though around 800 the Khazar ruling class adopted Judaism, the spread of Christian faith among the Khazars did not cease. Those Khazar leaders who did not join the ruling group adopting Judaism, left the Khazar Khaganate and joined the Hungarians. They were the Three Kavar tribes.

As we have seen the Hungarians lied in Etelköz at least two hundred years, longer than it was supposed by earlier research. Their western neighbours were the Danube Bulghars from whom only the Lower Danube separated them. Christianity slowly penetrated into Danubian Bulgaria as early as the 8th century. The decisive changes happened when Boris succeeded to the throne in 852. The most dangerous enemy of Bulgaria was then Moravia under the ruler Rastislav. For obvious political reasons the Moravians asked for Byzantine help and preferred the Eastern Church to balance the Franks who were supported by Rome. At the beginnings Boris turned to Rome because he wanted to avoid the Byzantine influence from the near. I have no time here to go into the details of the historic events of the second half of the 9th century. They lead finally to the fact that Boris received the official Christianity for his kingdom from Constantinople and Rastislav was overthrown by the pro-Frank party. The Frank priests expelled Method whose disciples took refuge in Bulgaria. What is important for the Hungarian history is that they had close contacts both with the Moravians and the Danube Bulghars. This can be followed in written sources at least from the middle of the 9th century, but no doubt the contacts began earlier at least with the Danube Bulghars.

We have to discuss against this historical background the fact that the earliest terminology pertaining to the Christian faith is of Turkic origin. Words as Hungarian *gyász* "mourning", *törvény* "law, canon", *örök* "ever,

eternity", *bűn* "sin", *érdem* "merit", *bocsájt* "to forgive", *búcsú* "indulgence", *gyarló* "frail, peccable", *gyón* "to confess", *egy* "saint" in *egyház* "church", *ünnep* "holiday".

According to Németh[17] the beginning of Christianity among the Hungarians has to be connected with the Bulghar Turks who lived in Transylvania. Németh suggested that this terminology reflects the influence of the spouse of Géza, Sarolt, mother of Saint Steven. Sarolt was the daughter of Gyula who ruled in the Maros valley and his father Gyula the older was baptised in Byzantium in 948. Melich and Németh claimed that the Gyula dynasty was of Turkic, more properly of Bulghar Turkic origin – or at least they were under Bulghar Turkic cultural influence. This would be the source of the earliest Turkic components of the terminology of the Hungarian Christianity. The hypothesis of Németh has, however, serious linguistic and historical difficulties and therefore was generally not accepted by the Hungarian scholars.

The newest researches show that Moravcsik was on the right way. The Hungarians became acquainted with Christianity on the northern shores of the Black Sea during the 300 years of their history before the Conquest in 895. The Onogurs, Bulghars and even the Khazars transmitted the Christian faith to the Hungarians. Alans, Crimean Goths and of course the Byzantine Church all were much interested in converting the Hungarians. The bishop of the Onogurs, his priests and successors did a fine job. The Greek priests did not directly work among the Hungarians but used missionaries who were Turks or spoke the Turkic language. This is the way how the early terms of Turkic origin came to the Hungarians. And with this missionary activity the soil for the conversion of the Hungarians to Christianity was prepared before they entered the Carpathian Basin.[18]

Bibliography

Abaev, V. I. (1958–1989), *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* I–IV, Moskva–Leningrad.

Bailey, H. W. (1979), *Dictionary of Khotan Saka,* Cambridge.

Benkő L. (1985), *A magyarság honfoglalás előtti történetéhez. Lëved és Etëlköz kapcsán.* Bp., MNyTK 172, 7–37.

Dankoff, R.–Kelly, J. (1982–1985), Mahmud al Kāšγari. *Compendium of the Turkic Dialects.* Harvard Univ. Printing Office. (Sources of the Oriental languages and literatures 7.)

Györffy Gy. (1985), *Levedia és Etelköz kérdéséhez,* Bp., MNyTK 1712, 3–7.

Harmatta J. (1985), *Lebedia és Atelkuzu,* Bp., MNyTK 172, 38–49.

[17] See Németh (1940).

[18] This paper is a slightly changed version of the one I have delivered at the conference.

Király P. (1974), *A magyarok említése a Konstantin- és a Metód-legendában,* Bp., (MNyTK 141).

Kovalevskij, A. P. (1956), *Kniga Ahmeda ibn Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 821–922 gg.,* Har'kov.

Ligeti L. (1985), *Levédia és Etelköz,* Bp., MNyTK 172, 57–76.

Ludwig, D. (1982), *Osteuropäische Geschichte. Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Lichts der schriftlichen Quellen,* Münster.

Moravcsik Gy. (1930), *Az onogurok történetéhez,* Bp., (MNyTK 27).

Moravcsik Gy. (1938) in: *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján I,* Bp., 1997–206.

Moravcsik, Gy. (1958/1983), *Byzantinoturcica,* I–II, Berlin, 2. Auflage 1958, Reprint 1983.

Moravcsik, Gy.–Jenkins, R. J. H. (1967), *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio.* Greek text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R. J. H. Jenkins, New, revised edition, Dumbarton Oaks.

Németh Gy. (1940), *A magyar kereszténység kezdete,* Budapesti Szemle, 256, 14–30.

Németh, J. (1959) *Eine Wörterliste der Jassen, der ungarischen Alanen,* Berlin.

Róna-Tas, A. (1987), *Materialien zur alten religionen der Türken,* in: *Synkretismus in den religionen Zentralasiens,* Sankt Augustin.

Róna-Tas A. (1996) *A honfoglaló magyar nép,* Bp.

Stearns, M. (1978), *Crimean Gothic. Analysis and etymology of the Corpus,* Saratoga. (Studia linguistica et philologica 6.)

Togan, Z. V. (1939), *Ibn Fadlān's Reisebericht,* Leipzig.

Werner, J. (1984), *Der Grabfund von Malaja Pereščepina und Kuvrat, Kagan der Bulgaren,* München (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen, N. F. 91).

Adam Somorjai OSB *(Pannonhalma–Roma)*

Sant'Adalberto e il Cristianesimo ungherese nel contesto centroeuropeo

Nella storiografia ungherese, esaminando la figura di Sant'Adalberto, si possono osservare due fenomeni. Prima di tutto l'attenzione si ferma di solito sulla questione: secondo la *Legenda maior S. Stephani* lui avrebbe battezzato il principe Vajk divenendo così Stefano («Adalbertus episcopus crismali baptismatis secundum credulitatis sue veritatem intenxit, et susceptor eius fuit»[1]). Similmente anche la leggenda scritta dal vescovo Hartvik[2]. La storiografia più recente interpreta questa fonte come cresima di Santo Stefano, di nuovo dalle mani del santo vescovo-martire[3]. Un più attento esame inoltre ci fa osservare che la persona di Sant'Adalberto entra nel gioco sempre in legame con Santo Stefano: oltre alla questione del battesimo-cresima vediamo ancora i legami familiari tra la dinastia bavarese e il Santo vescovo di Praga, l'educazione dello stesso principe, poi il suo matrimonio con Gisella, l'interesse del vescovo di Praga nel battesimo di suo cognato e il suo regno.[4] Poi, durante la tradizione, Sant'Adalberto cede il primo posto a Santo Stefano e va nell'ombra del secondo.

L'interesse dei storici ungheresi si concentra ancora sui confratelli-allievi di Sant'Adalberto, un problema assai complesso perché difficile da distinguere tra nomi e persone così importanti per gli inizi dell'organizzazione della chiesa: sono i primi abati, vescovi, arcivescovi.[5]

---

[1] *Legenda maior S. Stephani, Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae,* ed. E. Szentpétery, Budapest, 1938, vol. II, pp. 377. ss.; cfr. I. Legeza, *Szent Adalbert missziós szerepe a magyar történelemben,* in *Kelet-Közép-Európa Szentje: Adalbert (Vojtech-Wojciech-Béla),* METEM-Könyvek 5, Budapest, 1994. a cura di A. Somorjai, p. 122. ss. L'autore esamina tutta l'abbondante bibliografia ungherese al riguardo.

[2] *Scriptores rerum Hungaricarum.* vol. II°, pp. 401. ss.; Legeza, ibid.

[3] F. Galla, *A clunyi reform hatása Magyarországon,* Pécs, 1931, p. 51.; B. Hóman, *Magyar történet,* Budapest, 1935, I, p. 437; Csóka J. L., *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században,* Budapest, 1967, pp. 113, 652.; Th. v. Bogyay, *Adalbert von Prag und die Ungarn – ein Problem der Quelleninterpretation,* in Ungarn-Jahrbuch 7 (1976), p. 27.

[4] Bogyay, op. cit. p. 9.; G. Adriányi *Der heilige Adalbert und Ungarn,* in AA.VV. *Swiety Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej,* a cura di K. Smigiel, Gniezno, 1992, pp. 9–19, qui: pp. 18–19.

[5] Ultimamente vedi la discussione: Gy. Györffy, *Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse,* in Archivum Historiae Pontificae 7 (1966), 79–113. – Th. v. Bogyay, o. c.; ID., *Brevnov und die Ungarnmission (Gedanken über historische Fragen, die vielleicht nie beantwortet werden),* in Hofmann, J. (red.):

Nelle sue biografie in lingua ungherese troviamo più dettagli che si occupano della sua origine, dei suoi viaggi e della sua morte. Si può constatare in queste una mancanza della conoscenza sul suo culto in diversi paesi, di fronte alla ricca eredità bibliografica degli studiosi delle ultimi generazioni.[6] Sicuramente, non ci sembra essere facile conoscere quest'abbondante letteratura in varie lingue, anche in lingue meno conosciute come quella polacca, ceca, slovacca ed altre. Il millennio della sua morte, che cade il 23 aprile del 1997, ci offre un'occasione di riflessione su quella complessità, con alcuni accenni importanti per la storiografia ungherese. Questa sede ci offre anche un'opportunità degna perché nella sua vita lui veniva tre volte a Roma, e il suo significato centroeuropeo e specialmente ungherese ci collega da mille anni con l'Urbe Eterna.

I due Adalberti: quello sulla terra, e quello in cielo

Infatti ci sono due Adalberti: uno, il vivente sulla terra; e l'altro, dopo la sua morte terrena.

Il vivente ha subito tanti cambiamenti nella sua vita terrena, anche cambiamenti fisici, perché ha viaggiato in quasi tutta Europa, ed ha sofferto anche tanti insuccessi, perché la politica principesca boema non gli ha permesso di divenire un buon monaco benedettino come desiderava a varie riprese nella sua vita, anche da vescovo; la sua epoca non gli ha permesso di divenire un buon vescovo – essendo stato costretto a disdire a varie riprese a la sua sede vescovile di Praga; anzi la sua missione, appena cominciata finisce con un crollo presso i Prussiani antichi: lui ha sofferto la morte dei martiri. Sempre fiasco, sempre insuccesso.[7]

Esiste anche un altro Adalberto, quello dopo la sua morte; o meglio, dopo la sua nascita nel cielo. Dopo la sua morte, il principe polacco Boleslao il Prode compra il suo corpo dai Prussiani a peso d'oro e lo fa seppellire

---

Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Bervnov, Braunau und Rohr, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 33, Ergänzungsband, St. Ottilien 1993, 137–146. (La traduzione ungherese in *Kelet-Közép-Európa Szentje...* op. cit., 193–205.)

[6] In questo contesto, la prima pubblicazione sarebbe la traduzione dei materiali del convegno Romano: *Formazione dell'Europa Comune, Sat' Adalberto Vescovo di Praga e protomartire della Polonia. L'Imperatore Ottone III°,* in Bollettino Ufficiale dell'Istituto del Sacro Romano Impero, Anno 5, N. 2., Dicembre 1992. nel volume citato *Kelet-Közép-Európa Szentje...,* pp. 7–115., con contributi polacchi, cechi, francesi. Manca ancora una monografia in lingua ungherese dedicata alla persona di Sant'Adalberto.

[7] La sua vita è stata esaminata recentemente da P. Engelbert, *Prágai Szent Adalbert. Püspökideál, politika és szerzetesség,* in *Mons Sacer.* I, Pannonhalma, 1996, 25–37. (L'originale tedesco in corso di stampa.)

nella sua sede principesca, a Gniezno. Il suo amico imperatore, Ottone III°, sollecita la sua rapida canonizzazione, che avvenne in Gniezno il 6 novembre 999, due anni e mezzo dopo la morte. Abbiamo allora una vita sua molto recente, probabilmente da Johannes Canaparius, l'abate di S. Alessio e Bonifacio sull'Aventino a Roma.[8] Poi il suo culto si sviluppa prima di tutto in Polonia: si potrebbe dire che il vescovo boemo è divenuto polacco dopo la morte; esiste un suo culto in Boemia; il suo culto in Germania e Roma ha favorito ancora il suo amico Ottone III°, poi i re-imperatori boemi della dinastia di Lussemburgo; infine, nei territori della Prussia dell'Est, nei tempi recenti, i fedeli di questa zona. Il suo culto in Ungheria risale ai primi tempi: i suoi confratelli hanno fondato la mia badia di Pannonhalma in Ungheria, mille anni fa; dopo che Sant'Adalberto è stato scelto come co-patrono della sede metropolitana di Esztergom intorno all'anno 1000, il suo culto non è stato così decisivo in terra ungherese, perché il suo discepolo, Santo Stefano, come abbiamo appena menzionato, ha preso il suo posto, ma è rimasto sempre nel *panteon* nazionale.

Successo sul successo, una sorte straordinaria del Santo. Dopo la sua morte, ha fatto una carriera internazionale, divenendo santo di tre (con gli slovacchi quattro) nazioni, delle nazioni dei paesi di Visegrád, ma non soltanto, perché il suo culto e stato sempre promosso anche in terra di Germania.

Un santo con tre nomi: *Vojtech perché boemo* (il nome polacco: *Wojciech*); *Adalbert,* perché battezzato con il nome dell'arcivescovo di Magdeburgo dallo stesso arcivescovo; *Béla,* perché così nominato nella tradizione ungherese.[9]

Alcuni aspetti rilevanti del contesto centroeuropeo

Concentriamo il nostro interesse in questa sede sull'importanza della tomba del Santo a Gniezno: sul primo congresso europeo a Gniezno e sulla sua rilevanza, e sull'amicizia dell'imperatore con il Santo, con riferimento a S. Stefano: Ottone III°, Adalberto e S. Stefano. Infine brevemente accenniamo al problema del convento bi-rituale sull'Aventino.

---

[8] *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita prior.* Ed. H. Karwasinska. Monumenta Poloniae Historica, series nova IV, 1, Warszawa, 1962. Un'altra vita anche recente da Bruno di Querfurt, anche monaco della stessa badia, dell'anno 1004: *Vita altera,* ibid, IV, 2, Warszawa, 1969.

[9] Cf. A. Somorjai: *Sank Adalbert (Vojtech-Wojciech-Béla), gemeinsamer Heiliger der Völker Ostmitteleuropas,* in corso di stampa.

1. Il primo congresso europeo a Gniezno e la sua rilevanza

Ottone III°, dopo la canonizzazione, va personalmente a Gniezno nell'anno mille. Una cosa di nuovo straordinaria. Si può pensare che la sua intenzione fosse di avere le reliquie del santo amico. L'imperatore va da Roma, attraversando il suo impero, fino a Gniezno, la sede antica di Polonia, dove sopra la tomba del Santo incontra il principe polacco. L'effetto: una quasi coronazione del principe con il diadema dell'imperatore, l'erezione della metropoli di Polonia in Gniezno con tre diocesi nuove erette; in cambio l'imperatore riceve un braccio del Santo. Il significato di questo incontro ci sembra essere abbastanza grande, non solo dal punto di vista della storiografia polacca che l'ha festeggiato sempre; infine la Polonia riceve il suo *status* di *sovranità,* ma viene anche concessa quella ungherese, perché subito dopo lo stesso succede con il principe dell'Ungheria: riconoscimento della sua sovranità, ed erezione della sede metropolitana nella sede principesca a Esztergom.

Il parallelismo è rilevante, ed anche il modo di farlo. Un riconoscimento di un regno dall'imperatore nella sede del nuovo regno, impensabile prima per questi tempi. Ottone III° avrebbe aspettato frutti più importanti per se: forse tutto il corpo del santo amico? Il carattere del compromesso dell'incontro si vede anche nella figura del fratello di Adalberto, Radim-Gaudentius, che diviene il primo arcivescovo in Gniezno. Lui, come boemo, avrebbe forse aspettato di divenire vescovo o arcivescovo a casa. Forse i boemi avrebbero aspettato un frutto per loro, l'erezione del vescovato di Praga al rango di arcivescovato. Domande che sono poste da J. Fried,[10] un po'esagerando forse, ma dimostrando fuori di dubbio il carattere straordinario dell'erezione di una sede metropolitana accanto a un'altra diocesi già esistente: il vescovato di Polonia, con sede a Poznan, 60 km circa da Gniezno, sarà messo da parte, ed il suo vescovo non entra nel gioco. Si tratta qui di una costellazione totalmente nuova: neanche Magdeburgo, sede metropolitana, cui appartiene Poznan, entra nel gioco, ma non ci sono fonti per una contestazione ulteriore da parte loro.

Una costellazione fuori regola, con tutte le conseguenze, ma con frutti che stanno all'inizio della storia millennaria di un regno, di una nazione: quello dei Polacchi e, poi, quello degli Ungheresi.

---

[10] J. Fried, *Otto III° und Boleslaw Chrobry,* Frankfurter Historische Abhandlungen 30, Stuttgart, 1989, pp. 81–117.

2. Ottone III°, Adalberto e S. Stefano

Non disponendo di fonti per il contatto personale fra S. Adalberto e S. Stefano, nella storiografia ci si serve come fonte del dialogo fra Ottone III° ed Adalberto, quando Adalberto per la terza volta lascia Roma insieme con la corte dell'imperatore, ed ambedue fanno la strada insieme fino in Germania. Quel testo ci offre un accesso al carattere intimo dei due personaggi, e ci spiega il motivo del pellegrinaggio dell'imperatore alla tomba del suo amico divenuto santo.[11]

Quell'amicizia ci offre la possibilità di spiegare anche il perché di questa storia così straordinaria, dei successi polacchi, e dopo di quelli ungheresi, mediante il nuovo Santo.

Ma forse ci offre anche la possibilità di esaminare una tesi molto radicata nella autocoscienza ungherese: il problema della corona di S. Stefano.

La testi comune dalla prima fonte menzionata, la *Legenda di S. Stefano* del vescovo Hartvik, l'ha fatta una scuola ungherese, secondo cui la corona di S. Stefano sarebbe stata un regalo del papa Silvestro II°.

La storiografia tedesca non vede ragioni in riguardo, ma parla di un consenso degli storici e della tradizione ungherese.[12]

Le pubblicazioni recenti del Prof. J. Gerics[13] ci attirano l'interesse sul problema, e rinfrescono le posizioni di József Deér e Zoltán Tóth. Sicuramente non rimarrà senza discussione la sua tesi, seconda cui il papa Silvestro II° non abbia mandato una corona.

Gli argomenti più importanti del prof. Gerics sono i seguenti: non esiste una fonte più coetanea con l'epoca di papa Silvestro II° e S. Stefano; la prima si scrive cento anni dopo quella leggenda scritta da Hartvik. Una corona da parte del papa non è documentata prima dell'anno 1076, quando il papa Gregorio VII° offriva una corona al re di Croazia, Zvoinimir.[14] L'autocos-

---

[11] L. J. Csóka, *A magyarok és a kereszténység Géza fejedelem korában.* In *Szent István Emlékkönyv,* ed. J. Serédi, Budapest, 1938, I., 267–291. qui: p. 286. (reimpr. Budapest, 1988, 141–165. qui: p. 160.); E.-R. Labande, *Labande, Mirabilia mundi. Essai sur la personnalité d'Otton III,* In: Chaiers de la Civilisation Médiévale 9 (1963), 297–313, 454–476. qui: p. 309.

[12] J. Fried, op. cit. pp. 67. e 132. ss. „Jede Festlegung, daß etwa der Papst die Krone und weitere weltliche Herrschaftszeichen nach Ungarn geschickt habe, wäre willkürlichste, letztlich auch überflüssige Spekulation" – p. 132.

[13] Ultimamente: J. Gerics–E. Ladányi, *A Szentszék és a magyar állam a 11. században.* In: *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának ezer éve,* a cura di István Zombori, Budapest, 1996, 9–20. Vedi anche la raccolta dei saggi: J. Gerics: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban,* Budapest, METEM-Könyvek 9, 1995.

[14] Su questo vedi J. Gerics a varie riprese, con riferimento a T. Bogyay, *Kritikai tallózás a szentkorona körül,* in *A Magyar Nemzeti Galéria Évkönyve. Művészettörténeti tanulmányok*

cienza del papato non permette questo prima della riforma gregoriana: prima di quella anche i re senza difficoltà come *rex et sacerdos* hanno eretto delle diocesi, ma non dopo. Quando Gregorio VII° scrive al principe Géza, non argomenta con una corona del papa Silvestro II° che non sarebbe stato il caso se si forse avuto questo argomento.[15]

Senza entrare nei dettagli in questo argomento molto complesso ed importante, se ne vede subito la rilevanza storica per la storia ungherese, per la storia della chiesa in Ungheria (il modello pre-gregoriano prolungato per quasi mille anni?), per il titolo del *rex apostolicus,*[16] ecc. Esiste anche una *chance* di risolvere il problema dei polacchi che, basandosi sulla legenda di Hartvik, parlano di un legato-traditore del papa, dell'abate, poi arcivescovo Aschericus-Astrik, che avrebbe cambiato principe, ed ha portato la corona non al destinato principe polacco, ma al principe ungherese.[17] Quella posizione polacca risale di nuovo alla legenda di Hartvik.[18]

Vediamo allora un complesso di problemi, se ci fermiamo alla posizione di Hartvik sulla corona, ma questi si risolvono se si accetta un'origine diversa da quella. Paragonabilmente, con la scena di Gniezno, quando l'imperatore dice al principe polacco «Fratrem et cooperatorem Imperii, populi Romani amicum et socium»[19], non possiamo non vedere la mano dell'imperatore dietro il riconoscimento della sovranità di ambedue i regni, quello dei

---

Mojzer Miklós hatvanadik születésnapjára, Bp., 1991, p. 31.; Alzati, *La Cristianità europea e l'inserimento degli Hungari,* in *Storia religiosa dell'Ungheria,* a cura di A. Caprioli–L. Vaccaro: Ricerche Europa n.7, Gazzada-Milano, 1992, pp. 29–44. qui p. 37. (in ungherese: C. Alzati, *A magyarok beilleszkedése az európai kereszténységbe,* in *A katolikus egyház Magyarországon,* a cura di A. Somorjai e I. Zombori, Ecclesia Sancta I, Budapest, 1991, pp. 15–24. qui p. 20.)

[15] J. Gerics–E. Ladányi, op. cit. p. 13. con riferimento alle fonti. – Continuiamo con l'osservazione, che la vita di S. Stefano di Hartvik entra non solo nel breviario e forma una scuola entro l'Ungheria, vedi A. J. Fodor, *A Szent István legendák a középkori magyarországi breviáriumokban,* in *Doctor et apostol. Szent István tanulmányok,* a cura di J. Török, Studia Theologica Budapestiensia 10, Budapest, 1994, pp. 141–170.

[16] G. Adriányi *A magyar királyok apostoli címe,* in Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 2. (1990), pp. 77–87.

[17] „...le délégué polonais Anstasius-Astricus... a trahi son prince pour devenir l'archevèque de Hongrie", S. M. Jedlicki: *La création du premier archev êché à Gniezo et ses consequences au point de vue des rapports entre la Pologne et l'Empire germanique,* in Revue historique de droit français et étranger, 4. ser. 12 (1933), 645–695. Qui: p. 681.

[18] Senza dimenticare il problema della persona del legato, Aschericus-Astrik, così discussa nella storiografia polacca ed ungherese, con conclusioni divergenti in quanto alla localizzazione dell'abbazia, vedi. A. Somorjai, *Gli inizi del monachesimo in Ungheria e la missione cristiana nell'Est-europeo. Abbozzo per un bilancio preliminare ossia elementi per il* status quaestionis della ricerca, in corso di stampa.

[19] Gallus Anonymus, *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum,* 6, ed. K. Maleczynski, Monumenta Poloniae Historica, n. s. II, Cracoviae, 1952, p. 21.

polacchi e quello degli ungheresi, e si può subito accettare questo, se la politica attuale non deve discutere – come per secoli – con la politica tedesca, poi austriaca, difendendo la sovranità dell'Ungheria, riconoscendo la figura anche eccezionale di Ottone III°, e troviamo anche quel contatto amichevole fra Adalberto e Ottone.

L'attezione nostra viene diretta al „mirabilia mundi",[20] alla persona del giovane imperatore Ottone III°, un'eccezione provvidenziale per i nostri popoli. Il prof. Gerics stesso trova in lui il promotore dell'idea di eleggere Sant'Adalberto a patrono della nuova metropoli in Esztergom.[21]

3. Il carattere e il ruolo missionario nell'Europa centroorientale dell'abbazia benedettina di S. Alessio e Bonifacio sull'Aventino a Roma

Si è introdotta la testi, nella recente storiografia ungherese, che la soprammenzionata abbazia benedettina di S. Alessio e Bonifacio sull'Aventino a Roma, dove Sant'Adalberto si è fatto monaco benedettino nel 990, da dove ha fatto la fondazione dell'abbazia di Brevnov presso Praga nel 993, e dove lui è tornato ancora una volta, sia stata una comunità mista di rito greco e latino, è così il centro missionario per i paesi dell'Europa del centro-est, per ambedue riti.[22] Questa idea è stata esaminata recentemente da J.-M. Sansterre a tre riprese, e confutata.[23] L'abbazia è stata nei tempi una comunità di prima generazione, fondata da un *metropolita di Damasco rifugiato, e per un decennio* sicuramente un centro per alcuni personaggi che sono stati molto conosciuti, prima di tutto per merito di Sant'Adalberto, ma non solo. Essendo un monastero di rito latino, nella città dove il monachesimo di rito greco è stato presente, serviva come luogo di incontro, di partizione delle idee.

---

[20] Vedi il titolo del contributo: E.R. Labande, *Mirabilia mundi...*, op. cit.

[21] J. Gerics–E. Ladányi, op. cit. p. 12.

[22] Specialmente: K. Bosl, *Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom.* In: Beck, H. G.–Schmaus, A. (ed.), *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung.* (II. Internationaler Balkanologenkongreß in Athen, 7. 5. – 13. 5 1970.), München, 1970, 15–28.; Hamilton, B., *The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome,* in ID., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900–1300),* London, 1979, III, 273–275. – Vedi ancora: L. Mezey, *Deákság és Európa. Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlata,* Budapest, 1979, p. 39.; J. L. Csóka, *Szent Benedek fiainak világtörténete, különös tekintettel Magyarországra,* Budapest, 1969, I, p. 263.; Th. Bogyay, *Brevnov und die Ungarnmission...,* o. c. pp. 143–144. (trad. ungherese nel volume: *Kelet-Közép-Európa szentje...,* op. cit., p. 199.

[23] Ultimamente: J.-M. Sansterre, *Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l'Aventin et l'expansion du christianisme dans le cadre de la 'Renovatio imperii romanorum' d'Otton III. Une révision,* in Revue Bénédictine 100 (1990), 493–506.

Conclusione

Nella storiografia ungherese ci si sofferma sull'esame di alcune fonti che riguardano solo la storia dell'Ungheria. In un'esame più preciso, con l'analisi delle fonti per le personalità che hanno avuto contatti con l'Ungheria – come Sant'Adalberto – si può trovare un contesto più ampio, più giusto, con più consistenza per questa epoca così scarsa in fonti. Questo ci offre anche la possibilità di trovare un contesto più ampio per la storia d'Ungheria, non senza fatica, perché queste fonti sono abbastanza disperse nelle stesse edizioni, ed anche l'esame della letteratura secondaria, molto abbondante, in diverse lingue.

Ciò ci sembra essere valido non solo per la storiografia ungherese, ma anche per quella delle altre nazioni soprammenzionate. Un contesto più ampio, un contesto comune ci offre di trovare nuovi accenti, di risolvere vecchi problemi, o almeno di creare nuove ipotesi. Così si può trovare anche un quadro comune non solo storico, ma anche recente, per una convivenza più amica e fraterna tra i nostri popoli.[24]

Il millenno della morte di Sant'Adalberto ci serva come riflessione su questi problemi, con la prospettiva di un approfondimento negli anni reguenti.

[24] Cfr. A. Somorjai, *I rapporti tra i popoli dell'Europa centroorientale. Per una fisionomia comune dei popoli dell'Antemurale,* in AA. VV. *Quale federalismo per quale Europa? Il contributo della tradizione cristiana, a cura di F. Citterio – L. Vaccaro,* Brescia, 1996, 71–85. (In lingua ungherese: *Kelet-Közép-Európa népei. A „kereszténység védőbástyája" népeinek közös vonásai,* in AA. VV. *Milyen Európa felé? Keresztények Európáról,* a cura di A. Somorjai, Katolikus Szemle 1995, 3–4. pp. 53–66.)

Géza Érszegi *(Budapest)*

Le 'libertà' di Montecassino a Pannonhalma

Quando sono venuto per la prima volta a Roma, avendo l'età di Cristo, mi ha colto una sensazione di *déja vu*, mi pareva di esserci già stato una volta. Ed è vero, ci ero già stato, più di una volta, ma mai fisicamente, solo con la mia fantasia. Infatti, durante i miei studi, avevo già conosciuto tutto ciò che oltre i trent'anni ho potuto vederci. Una simile sensazione avrà colto il cronista del Medioevo quando ha confuso eventi e fenomeni.

Al monastero di San Martino sul Monte Sacro della Pannonia abbiamo concesso le stesse libertà delle quali dispone il monastero di San Benedetto a Monte Cassino – si legge nel diploma del 1001 di Stefano, primo re d'Ungheria canonizzato nel 1083.[1]

È la prima volta che l'Italia compare in una fonte scritta in Ungheria. La fonte, il diploma di Stefano, dice che il monastero di San Martino a Pannonhalma fu cominciato già dal principe Géza, padre di re Stefano.[2] Si potrebbe supporre automaticamente che già dagli inizi, cioé dai tempi del principe Géza, deceduto nel 997, poteva esistere un contatto diretto tra i due monasteri, di Montecassino e di Pannonhalma.

Su come potè realizzarsi questo contatto possiamo avere solo delle ipotesi. Nel diploma di re Stefano compare Anastasio, abate di Pannonhalma, con il consenso del quale re Stefano ha assicurato le libertà di Montecassino a Pannonhalma. Anastasio è verosimilmente identico a quello che, dall'allora solo principe Stefano, fu mandato alla curia di papa Silvestro II°, dove ottenne la benedizione pontificia sulle istituzioni di re Stefano: il papa ha approvato la nascita del sistema ecclesiastico autonomo dell'Ungheria.[3] Fu inoltre Stefano a ricevere dal papa, in circostanze da leggenda, quella corona che era stata destinata al sovrano polacco.[4] Anastasio era già stato preceden-

---

[1] „...talem concessimus libertatem, qualem detinet monasterium Sancti Benedicti in Monte Cassino..." – Géza Érszegi, *Szent István pannonhalmi oklevele (Oklevéltani-filológiai kommentár). Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve*, Szerk. Imre Takács, Pannonhalma, 1996, I° p. 46–89, 597. (= Érszegi, *Pannonhalmi*). p. 81.

[2] „...nos interventu, consilio et consensu domini Anastasii abbatis de monasterio Sancti Martini in Monte supra Pannoniam sito ab genitore nostro incepto, quod nos per Dei subsidium ob animę nostrę remedium pro stabilitate regni nostri ad finem perduximus..." Érszegi, 1996, Pannonhalmi, p. 81.

[3] Géza Érszegi, *I primi secoli della cristianità. Storia religiosa dell'Ungheria.* A cura di Adriano Caprioli e Luciano Vaccaro. Ricerche Europa 8, Milano, La Casa di Matriona, 1992, pp. 45–58.

[4] *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta. Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery*, I–II. Budapest, 1937–1938. (= SRH), p. 412–414.

temente a Roma in compagnia di Sant'Adalberto, il quale, secondo la leggenda, visitò anche Montecassino.[5] Il monastero benedettino a Břevnov, secondo la tradizione, fu fondato dal vescovo di Praga Sant'Adalberto, ed Anastasio ne fu il primo abate. Nella sua veste di abate, nella Pasqua del 1001 ha partecipato al concilio tenutosi a Ravenna, dove incontrò l'imperatore Ottone III° e papa Silvestro II°. Fu probabilmente in questa occasione che divenne interprete presso il pontefice della richiesta del sovrano ungherese.[6] Anastasio potè quindi avere, proprio tramite Sant'Adalberto, contatti precedenti con Montecassino, che sicuramente utilizzò volentieri in favore della sua nuova casa, il monastero di San Martino in Ungheria.

Il fatto dei primi rapporti tra Montecassino e Pannonhalma è confermato da Leo Marsicanus (Leone Marsicano), monaco di Montecassino. Lui infatti, nella sua cronaca scrive che re Santo Stefano chiese all'abate di Montecassino di mandargli dei monaci per un monastero da costruire in Ungheria. È vero che poi aggiunge: quando i due monaci prescelti giunsero in Ungheria, Santo Stefano non era più in vita, e vennero quindi ricevuti da suo figlio Salomone, che però li rispedì indietro con abbondanti regali.[7]

Come se però le due fonti non parlassero della stessa cosa. In ambedue i casi il legame è senza dubbio la persona di Santo Stefano. È lui che concede a Pannonhalma le libertà di Montecassino, è lui che da lì chiede dei monaci. Ma i monaci di Montecassino giunsero in Ungheria solamente al tempo del suo successore, Salomone. Salomone non era figlio di re Stefano ma un suo erede successivo e neanche di discendenza diretta, avendo il re perso il suo unico figlio, il principe Emerico. Re Salomone era figlio del nipote di Stefano, re Andrea I°, e sedette sul trono tra il 1063 e il 1074. Passarono quindi ben due generazioni finché i monaci di Montecassino arrivarono in Ungheria. Questa storia pare poco credibile. Già il tempo di una generazione sembra troppo per adempiere ad una richiesta del genere. Eppure Stefano regnò più a

---

[5] Tamás Bogyay, *Adalbert von Prag und die Ungarn*, Ungarn-Jahrbuch 7 (1976), 9–36.; *Idem*, *Szent István és Szent Adalbert prágai püspök. Szent István és kora.* Szerk. Ferenc Glatz, József Kardos, Budapest, 1988, pp. 156–160.; Pius Engelbert, *Prágai Szent Adalbert. Püspökideál, politika és szerzetesség*, *Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve*. Szerk. Imre Takács, Pannonhalma, 1996, I., pp. 25–37.

[6] György Györffy, *Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer Quellenkritischer Ergebnisse*, Archivum historiae pontificiae 7 (1969), p. 91.

[7] Circa hoc tempus sanctae memoriae Stephanus Ungariae rex, qui gente sua ad Christi fidem conversa multis post mortem virtutibus claruit, auream crucem valde pulchram sancto patri Benedicto direxit, multis abbatem efflagitans precibus, ut de fratribus loci huius aliquot sibi ad monasterium in illis partibus ordinandum, mittere diganretur. Ad quem cum abbas nequaquam neglegens, duos de prioribus huius monasterii fratribus transmisisset, im eo defuncto Salomon filius eius qui in regno illi successerat honorifice nimis eos recepit et quinque pluvialibus optimis cum aliis non paucis donis ullos remunerans ad abbatem remisit... Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendentium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCCI. Szerk. Ferenc Albin Gombos, Budapest, 1937, II°, p. 1450.

lungo di una generazione e così, anche se fosse stato tanto difficile per quelli di Montecassino partire, l'avrebbero trovato comunque in vita.

Fu forse per errore che, nella sua cronaca scritta un secolo più tardi, Leo Marsicanus legò i monaci di Montecassino al nome del nostro primo re. Purtroppo, nessun'altra fonte storica conferma la tradizione dei primi rapporti tra i due monasteri.

Non sembra però essere un dato erroneo il contatto di re San Ladislao I° con il famoso abate di Montecassino Oderisio. Ladislao salì sul trono in circostanze avventurose. Re Salomone si era scontrato con i suoi nipoti, Géza e Ladislao, e dalla lotta di potere emersero vittoriosi questi ultimi. Salomone, costretto a fuggire, finì la sua vita – se è vero – a Pola come eremita.[8] Dei suoi nipoti prima regnò Géza I°; poi, dopo la morte di lui, ascese al trono Ladislao. Dispiaceva a Ladislao il modo in cui giunse al potere, e non è a caso quindi che nella sua lettera all'abate di Montecassino scriva: „Sembra impossibile gestire senza gravi peccati le cose connesse con il potere in questo mondo".[9] Prima fece venire dei benedettini in Ungheria da Saint Gilles, nel 1091,[10] poi si rivolse a Montecassino, al „padre del monachesimo" – come lui scrisse – per avere dalle reliquie di San Benedetto.[11] Forse questa presa di contatti poteva comportare l'invito di nuovi monaci da Montecassino, ma Ladislao morì poco dopo (1096), e re Colomanno, suo successore, volle prima consolidare lo *status* delle istituzioni religiose esistenti in Ungheria. È allora che Pannonhalma ottiene da papa Pasquale II° la conferma dei suoi privilegi concessigli da Santo Stefano. La conferma pontificia comunque non allude neanche al fatto che Pannonhalma potesse godere degli stessi diritti di Montecassino.

È solo alla fine del XII° secolo che la questione delle libertà di Montecassino ricompare a Pannonhalma. Con il privilegio del 12 gennaio 1181, papa Alessandro III° riconferma un suo privilegio precedente, del 16 dicembre 1175, aggiungendovi però la menzione delle libertà del monastero di Montecassino. Ma a Pannonhalma cosa ne potevano sapere delle libertà delle quali Montecassino godeva? Ne è testimone un altro diploma: da Pannonhalma qualcuno era andato a Montecassino per chiedere notizie circa i diritti del monastero. L'abate, mostrandogli i diversi diplomi, ne fece riassumere l'essenza in un diploma che spedì all'abate di Pannonhalma.[12]

---

[8] Péter Rokay, *Salamon és Póla*. Értekezések, Monográfiák 23. Sorozatszerkesztő: Szeli István. Szerk Imre Pató, Újvidék, 1990.

[9] „...peccator existam, quoniam cure terrene dignitatis absque gravissimis non potest premoveri criminibus..." – *Diplomata Hungariae antiquissima*, Volumen I°, (1000–1131). Edendo operi praefuit Georgius Györffy, (= DHA), Budapest, 1992, p. 272.

[10] DHA, pp. 266–268.

[11] „...me litteris meis commissi, sic tibi ac Sancti Benedicti conventui, quem *monachorum patrem* extitisse didici, per has litteras ... commendo..." DHA, p. 272.

[12] *A Pannonhalmi Főapátság története. A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története.* Szerk. Erdélyi László, I, Bp., 1902. (= PRT), pp. 608–609.; Érszegi Géza, *A székesfehérvári*

Questa lettera non è datata ma è probabile che fu Pietro II°, abate di Montecassino, a mandarla all'abate di Pannonhalma, Similis, nel 1180.[13] La lettera accenna solo brevemente al fatto che Montecassino sta sotto la protezione della Santa Sede, e che gode di un privilegio circa le cose che riguardano il vescovo, come per esempio le ordinazioni o la fornitura del crisma e degli olii. Pare che l'abate di Pannonhalma di allora fosse curioso – al pari di noi – su cosa potessero significare le libertà di Montecassino. Chiese infatti da Montecassino, nell'autunno del 1215, una copia legale del privilegio di papa Zaccaria del 748[14] e del diploma di Innocenzo III° del 1208, che per ultimo riassume questi privilegi.[15]

Con queste libertà però sembra che non potessero fare un gran ché, perché alla fine fecero trascrivere e riconfermare, dal re d'Ungheria, Andrea II°, e da papa Innocenzo III° il diploma di re Santo Stefano del 1001.[16] L'attenzione quindi si rivolse a questo documento che, come sappiamo, è il primo ad accennare alle libertà cassinesi, e del quale, per fortuna, ci è rimasto anche l'originale.[17]

Questo diploma, unico del suo genere, assomiglia quasi perfettamente ad un diploma imperiale scritto a cavallo tra il primo ed il secondo millennio. Non solo i suoi caratteri ma persino lo stile ci fa pensare ad un funzionario, indicato colla lettera C maiuscola del cancelliere imperiale Heribert.[18] La suggellazione invece non segue l'uso della cancelleria imperiale, ma quello della corte ungherese di un secolo dopo. Infatti il sigillo è quello del re Colomanno, regnante cent'anni dopo, dal quale però il nome del sovrano era stato cancellato.[19]

Prendendo quindi in esame il diploma del 1001 di Santo Stefano, anche il testo comincia a presentare dei problemi. L'introduzione e la fine è scritta veramente alla maniera dei diplomi imperiali, in prima persona plurale; non così la parte centrale, che è invece in prima persona singolare. Mentre la

---

Boldogasszony egyház kiváltságairól. A székesfehérvári Boldogasszony Bazilika történeti jelentősége. Az 1996. május 16-án rendezett tudományos tanácskozás előadásai. Közlemények Székesfehérvár város történetéből. Szerk. Gábor Farkas, Székesfehérvár, 1996, pp. 115–142.

[13] Érszegi, *Pannonhalmi*, cit., p. 63.

[14] PRT, p. 635.

[15] Ibidem, pp. 636–638.

[16] Érszegi, *Pannonhalmi*, cit., p. 63.

[17] *Bencés Főapátsági Levéltár, Capsarium no 2* (Capsa XIII A), Fényképe, Magyar Országos Levéltár, Dl 208289.

[18] Gábor Thoroczkay, *Szent István pannonhalmi oklevelénk historiográfiája. Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve*. Szerk. Imre Takács, Pannonhalma, 1996, I, p. 90.

[19] Lajos Baróti, *A pannonhalmi apátság kiváltságlevele hitelességének kérdéséhez*. Turul 14 (1896), pp. 61–65.; Imre Szentpétery, *Szent István király oklevelei. Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Szerk. Jusztinián Serédi, Bp., 1938, II°, pp. 147–150.

parte al plurale concede al monastero di San Martino di Pannonhalma le libertà di Montecassino in generale, la parte al singolare fa un elenco dei privilegi: al monastero spetta la decima come al vescovo, l'abate può usare il sandalo durante la celebrazione come il vescovo, ed i monaci scelgono liberamente il loro abate la benedizione del quale, come pure le ordinazioni dei monaci, possono avvenire da parte di qualsiasi vescovo. L'abate possiede inoltre un privilegio del tutto particolare: può far portare davanti a se la cappella, cioè il mantello leggendario di San Martino. Questo privilegio è probabilmente dovuto al fatto che la tradizione indica la Pannonia quale luogo di nascita di San Martino, il soldato romano che divise il proprio mantello col mendicante.[20]

È durata più secoli la questione circa uno dei privilegi contenuti nel diploma: il monastero aveva diritto alla decima, come un vescovo. Ma a questo il vescovo territorialmente competente, quello di Veszprém, non poteva rassegnarsi, nonostante che, secondo il diploma, il re l'avesse indennizzato persino con un intero possedimento per le decime perse.[21] È univoco che la duplice redazione del testo del diploma, cioè la parte al plurale e quella al singolare, non poteva avvenire contemporaneamente, ma che esse vennero invece combinate successivamente. Il privilegio di papa Pasquale II° del 1102, che per primo menziona il diploma di Santo Stefano, non dice nulla delle identiche libertà di Pannonhalma e Montecassino. Questo indica che il testo scritto al singolare è quello più antico mentre quello al plurale, che allude alle libertà cassinesi, è solo di redazione successiva.[22]

Ci si chiede quindi quando sia stato scritto il testo al plurale. È probabile che questo non sia avvenuto prima che a cavallo tra il XII° e il XIII° secolo, e ne da spiegazione l'organizzazione ecclesiastica dell'Ungheria. Pannonhalma, la prima fondazione religiosa, per via dei suoi privilegi stava sempre un po'al di fuori del sistema diocesano ungherese. La sua comunità benedettina aveva da sempre cercato di non stare direttamente sotto la giurisdizione del vescovo territorialmente competente. Per fare ciò era necessario indebolire la giurisdizione del vescovo nella sua istituzione, di ottenere quindi una posizione privilegiata.

Il *privilegium* latino originalmente significa eccezione dalla regola generale, oppure una legge speciale in favore di qualcuno. Nei diplomi pontifici significa sempre la concessione, o la conferma, di un diritto speciale, particolare. In questo senso abbiamo due tipi di *privilegium* papali. Il primo è il *privilegium protectionis*, le cui radici risalgono al concilio di Calcedonia (451). I monaci appartenevano alla giurisdizione del vescovo competente, ma perché ciò non fosse a danno delle singole comunità, i papi li potevano mettere sotto la

[20] Érszegi, *Pannonhalmi*, cit., pp. 67–68.
[21] PRT, pp. 144–190.
[22] Ibidem, pp. 61–63.

propria protezione senza che questi venissero esentati dalla giurisdizione del vescovo. È ancor più significativo il *privilegium exemptionis*, che toglie l'istituzione monastica dalla giurisdizione del vescovo. La comunità possiede i suoi beni a proprio diritto, elegge il proprio abate e lo fa benedire dal vescovo che vuole. Pare che sia stato il monastero di Cluny ad ottenere per primo un privilegio del genere da papa Gregorio V°, nell'aprile del 998.[23]

Fu questa la posizione privilegiata che Pannonhalma volle ottenere e conservare. Non c'è da meravigliarsi che nel diploma concesso da Santo Stefano non troviamo nulla a riguardo, perché a quel tempo questa non doveva essere una questione importante. I monasteri di fondazione regia, infatti, secondo l'antica tradizione – in oriente conservata anche dopo – non appartenevano al vescovo territorialmente competente ma all'arcivescovo di Esztergom (Strigonio). È per questo che Pannonhalma cercò appoggio a Montecassino, il quale già precedentemente aveva ottenuto l'indipendenza dal vescovo della diocesi.

Tornando alla prima menzione in fonte ungherese dell'Italia e di Montecassino, cioè all'atto di fondazione di Pannonhalma, dato da Santo Stefano nel 1001, possiamo constatare che quello assomiglia perfettamente ad un diploma imperiale originale; analizzandone però il testo, si vede che è frutto della combinazione di due diplomi. Il primo doveva essere presumibilmente il diploma originale di Santo Stefano; il secondo un diploma sconosciuto ma ricostruibile in base al testo. I testi dei due diplomi furono unificati a cavallo tra il XII° e il XIII° secolo; poi, nella prima metá del XIII° secolo, fu eseguito l'esemplare che abbiamo oggi.[24]

Tutto ciò comporta che possiamo difficilmente accettare la testimonianza di questo diploma sulle relazioni documentabili sin dalle origini tra i due monasteri di Montecassino e di Pannonhalma; anzi, secondo le fonti ungheresi, questo poteva avvenire solo tra il XII° e il XIII° secolo.

Ma proviamo a vedere se abbiamo delle altre ragioni per supporre una presa di contatti di Santo Stefano con Montecassino.

La cronaca di Leo Marsicanus, scritta intorno al 1100, fu continuata alla metà del XII° secolo da Pietro Diacono. Fu lui a fabbricare a posteriori alcuni privilegi per il monastero di Montecassino.[25] Questo ci interessa perché possiamo supporre che Pietro Diacono fu consapevole nella redazione della cronaca tramandatagli dal predecessore.

---

[23] *„Desiderium quod religiosorum" Papsturkunden 896–1046.* Bearbeitet von Harald Zimmermann, I–II, 996–1046, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 174, 177, Wien, 1988–1989², no 351.

[24] Érszegi, *Pannonhalmi*, cit., pp. 46–89.

[25] Caspar, E., *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, 1909.; *Chronica monasterii Cassinensis*. Ed. H. Hoffmann, Monumenta Germaniae historica, Scriptores XXXIV, 1980.

È difficile datare il contatto di Santo Stefano con Montecassino. Probabilmente ne avrà già sentito notizia da Sant'Adalberto, che non solo è stato in Ungheria, ma ha anche battezzato Stefano. Sant'Adalberto però, secondo la sua biografia, non fu soddisfatto della vita monastica di Montecassino: gli era più vicino il modello di vita sperimentato a Roma, nel monastero di Sant'Alessio e Bonifacio sull'Aventino.[26] Per questo possiamo supporre che Santo Stefano, al tempo della fondazione del monastero di San Martino, intorno all'anno mille, non abbia pensato di prendere contatti con Montecassino. Non è comunque da escludere che Santo Stefano potesse realmente essere in contatto pure con Montecassino nell'ultimo decennio del suo regno, negli anni 1030, a quando è databile anche il suo carteggio con l'abate di Cluny, Odilo.[27]

La probabile spiegazione del collegamento, nell'ambito della stessa storia, di Santo Stefano e di re Salomone, può essere che ambedue abbiano avuto dei rapporti con Montecassino, ma a distanza di due generazioni. Pietro Diacono nella sua cronaca ha abilmente collegato le notizie riguardanti i due sovrani attribuendogli un rapporto di padre e figlio, e quindi dalle due storie ne ha consapevolmente redatta una sola.

Non è dubbio invece il contatto di Montecassino col re d'Ungheria ai tempi di Salomone e anche successivamente. Ne è testimone il carteggio di re San Ladislao I° e dell'abate Oderisio di Montecassino. È infatti negli archivi di Montecassino, nei registri di Pietro Diacono, che troviamo la lettera nella quale Ladislao, re d'Ungheria, di Mesia e di Slavonia, si presenta al famoso abate di Montecassino. Il tono, la menzione di Mesia e di Slavonia, e la citazione del rapporto con l'abbazia di Sant'Egidio in Saint Gilles, fa datare questa lettera intorno al 1091.[28]

Tornando infine alle due fonti riguardanti i contatti di Pannonhalma e di Montecassino, possiamo constatare che sia il diploma di re Stefano sia la cronaca di Montecassino hanno collegato due avvenimenti. Il primo è rivestito di un *autentico* diploma imperiale, quello di Santo Stefano del 1001; l'altra invece ha combinato la richiesta di Santo Stefano con una visita avutasi ai tempi di re Salomone. Può darsi che sia stata quest'ultima, la cronaca di Montecassino, a dare l'idea alla redazione del diploma di Pannonhalma. È così che le libertà di Montecassino divennero quelle di Pannonhalma, ma – per quanto documentabile dalle fonti scritte – solo tra il XII° e il XIII° secolo.

Ritornando a quanto detto nell'introduzione, quel monaco di Montecassino che ha preso notizia dei suoi confratelli in una terra lontana avrà pensato di sapere da dove quelli siano arrivati lì. Anche Montecassino molto tempo prima era stato popolato di monaci venuti da altrove. Pure Pannonhalma sarà

---

[26] Pius Engelbert, *Prágai Szent Adalbert. Püspökideál, politika és szerzetesség. Mons Sacer 996–1996. Pannonhalma 1000 éve*. Szerk. Imre Takács, Pannonhalma, 1996, I, pp. 25–37.

[27] DHA, pp. 109–111.

[28] Ibidem, pp. 265–272.

stato popolato solo in questo modo, quando credibilmente, su invito di Santo Stefano, primo re d'Ungheria, sono arrivati dei monaci sul Monte Santo di Pannonia.

Gli abitanti del monastero di Pannonhalma, invece, andando a Montecassino, hanno visto che quel monastero non era per niente diverso da quello di Pannonhalma per quanto riguarda le sue libertà. Era quasi naturale che inserissero le libertà di Montecassino nel diploma di fondazione del primo re. Lo hanno potuto fare poichè, per quanto riguarda le sue libertà, Pannonhalma non era diverso da Montecassino e da tanti altri monasteri benedettini. L'evoluzione storica, infatti, ha provvisto i grandi monasteri di libertà, tutto sommato, identiche. Così si capisce che gli abitanti dei diversi monasteri abbiano avuto ovunque l'impressione di essere già stati in ambienti simili: anche loro sono stati colti dalla sensazione del *deja vu*, e di questo hanno lasciato traccia scritta nelle varie fonti storiche.

Appendice

Testo

del privilegio di re Santo Stefano, concesso al monastero di San Martino di Pannonhalma nell'anno 1001

Christe! Christe! IN NOMINE DOMINI DEI SUMMI! ST‹E›FANUS SUPERNA PROVIDENTE CLEMENTIA UNGRORUM REX.

Credimus et vere scimus, si locis divino cultui mancipatis potestates atque honores ada‹u›gmentaverimus, id non solum laude humana praedicandum, verum divina mercede remunerandum.

Quocirca omnium sanctae Dei aecclesiae fidelium nostrorumque praesentium atque futurorum sollers comperiat intentio, quod nos interventu, consilio et consensu domini Anastasii abbatis de monasterio Sancti Martini in Monte supra Pannoniam sito ab genitore nostro incepto, quod nos per Dei subsidium ob animę nostrę remedium pro stabilitate regni nostri ad finem perduximus, ‹eidem monasterio› talem concessimus libertatem, qualem detinet monasterium Sancti Benedicti in Monte Cassino, quia propter orationes sanctas fratrum eiusdem monasterii consiliante domino Anastasio praescripto abbate et iugiter adiuvante confortati et laureati sumus.

Singulare namque sufragium, quod per merita beati Martini in puericia mea expertus sum, memoriae poster‹or›um tradere curavi. Ingruente namque bellorum tempestate, qua inter Theotonicos et Ungaros seditio maxima excreverat praecipueque cum civilis belli ruina urgerer volente comitatu quodam nomine Sumigiense paterna me sede repellere, quid fluctuanti animo consilii darem, quaque me verterem tanta tactus verecundia, astantibus duci-

bus videlicet Poznano, Cuntio, Orzio domino quoque Dominico archiepiscopo votum vovi sancto Martino, quod si de hostibus interioribus et exterioribus eius meritis victor exsisterem, supranominati comitatus decimationem de omnibus negociis, praediis, terris, vineis, segetibus, vectigalibus vinumque hospitum, quod in praediis eorum excresceret, ne parrochiano episcopo pertinere videretur, sed magis abbati eiusdem monasterii sub testimonio praefatorum ducum multorumque comitum absque ulla mora subiugarem.

Dumque post cogitatum victoria potirer, quod animo revolveram, operis efficatia complere studui. Necdum enim episcopatus et abbatiae praeter ipsum locum in regno Ungarico sitę erant. Quod si, vos fideles, licuit mihi, quo volui loco, episcopatus et abbatias statuere, an non licuit cuipiam loco, quod volui, ut facerem?

Et ne adhuc aecclesia Sancti Michahelis vacua esse videretur vel episcopus parrochianus iniurias querimoniasve in collectione decimationis pateretur, ei curtem, quę vocatur Cortou, cum hominibus eidem pertinentibus tradidi.

Quod si ipse contra mea statuta, quid inique agere vel adquirere voluerit, ante Deum iudicem vivorum et mortuorum in die iudicii se contendere mecum sciat.

Adhuc autem subiungens dico: sit id ipsum monasterium ab omni inquietudine semotum habeantque monachi ‹potestatem› post transitum sui cuiusque abbatis alium abbatem securiter eligendi et a quocunque velint episcopo consecrandi eum sitque illis licitum ordines accipere quovis loco et a quocunque episcopo. Ante neminem vero abbatum capella incedat, nisi ante patrem eiusdem monasterii propter reverentiam et sanctitatem ipsius loci moreque episcopi in sandaliis missam celebret.

Precipimus itaque sub testificatione Salvatoris Domini nostri Iesu Christi, ut nullus archiepiscopus, episcopus, dux, marchio, comes, vicecomes seu aliquis homo magnus sive parvus de iam fato monasterio aliquo modo se intromittere in mancipiis, terris, vineis, decimationibus, piscationibus, ripis, placitis sine concessione abbatis eiusdem monasterii audeat. Quod qui fecerit, componat centum libras auri optimi medium camerae nostrę ac medium praefato monasterio suisque rectoribus maledictionisque perpetuae vinculo ęternaliter feriatur.

Quod ut verius credatur, hanc paginam manu propria roborantes sigillari iussimus.

SIGNUM DO‹MI›NI STEFANI INCLITI REGIS (STEFANUS REX) DOMINICUS ARCHIEPISCOPUS VICECANCERARIUS FECIT.

Anno Dominicae incarnationis millesimo I indictione XV anno Stephani primi regis Ungrorum secundo hoc privilegium scriptum et traditum est.

Hae sunt nominatae villę in dedicatione aecclesię ab archiepiscopo Sebastiano et a comite Ceba: Piscatores Fizeg, Baluuanis, Temirdi, Chimudi, Wisetcha, Vuosian, Murin, Curtov, Wag. Tertia pars tributi de Poson in omnibus rebus sive praesentibus sive futuris.

Gábor Klaniczay *(Budapest)*

Il culto dei santi ungheresi nel Medioevo in Europa

La popolarità del culto dei santi nel Medio Evo si spiega almeno in parte col fatto che questo culto ha potuto dare un'espressione, simultaneamente, ai modelli universali della fede proposti dal Cristianesimo medievale, e anche alle versioni locali, regionali e nazionali degli ideali cristiani. La storia del culto dei santi ungheresi ci da delle indicazioni preziose sul processo d'integrazione dell'Ungheria nel sistema religioso dell'Occidente. Un'integrazione che avvenne secondo un ritmo specifico di questa regione, l'Europa Centro-Orientale, giunta all'Occidente con qualche ritardo, tra i secoli nono e undicesimo, un'integrazione che preservò le sue caratteristiche originali (*caractères originaux,* per riprendere un'espressione di Marc Bloch che László Makkai applicò a questa parte d'Europa).[1]

L'intenzione di quest'analisi consiste nel delineare uno schema della tipologia storico-regionale della santità, rilevando in particolare i fenomeni che conosco meglio, cioè la santità dinastico-regale come una specificità del culto dei santi ungheresi.

1. La storia delle missioni e della conversione, così importante nel culto ortodosso di Cirillo e Metodio, o nel culto di S. Adalberto in Polonia, lasciò delle tracce meno significative nella Chiesa ungherese e, similmente, ne manca anche la Boemia o la Rus di Kiev. Nei culti dei Ss. Venceslao, Boris, Gleb, Vladimir o Stefano, l'accento viene invece messo sulla decisione del sovrano-apostolo di convertire il suo popolo e, eventualmente, sulla sua perseveranza nella fede che lo porta fino al martirio.[2]

Lo stesso confronto tra pagani e cristiani, però, sta all'origine del martirio del vescovo S. Gherardo (di Csanád), ucciso nel 1046 durante una rivolta pagana e canonizzato alcuni decenni dopo la seconda rivolta dei pagani, nel 1060. Nelle sue leggende, S. Gherardo viene rappresentato come un

---

[1] László Makkai, *Les caractères originaux de l'histoire économique et sociale de l'Europe orientale pendant le Moyen Age, Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1970), pp. 261–287.

[2] Francis Dvorník, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance Byzantinoslavica*, Supplementa, Praha, 1933; Henrik Birnbaum, *The Lives of Sts. Constantine-Cyril and Methodius Viewed Against the Background of Byzantine and Early Slavic Hagiography*, in *To ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.* ed. by J. S. Allen, M. V. Anastos et al, Caratzas., New Rochelle, New York, 1993 pp. 3–23; Marvin Kantor, (ed. tr.), *The Origins of Christianity in Bohemia. Sources and Commentary,* Northwestern University Press, Evanston, 1990, pp. 145–153; Gail Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Sociocultural Study of the Cult and the Texts,* Slavica, Columbus, 1989.

campione della fede che deve difendere la Chiesa non solo contro i pagani ma anche contro le malfunzioni del potere secolare, cioè contro gli abusi del re Samuel Aba.[3] Questo secondo tipo di conflitto appare anche in Polonia con il culto di S. Stanislao, il vescovo martire di Cracovia, ucciso dal re Boleslao nel 1079 (e canonizzato nel 1257).[4] Più tardi, questi due culti trovano un forte appoggio nel dramma di S. Tommaso Becket, che (come dimostrò György Györffy) divenne uno dei santi *moderni* preferiti in Europa centrale del tardo Medio Evo.[5] Il modello dell'eremitismo, seguito in una fase della loro vita anche da S. Adalberto e da S. Gherardo, trovò i suoi rappresentanti nel culto di Zoerardo-Andrea e Benedetto (studiato da Richard Prazak), dimostrandoci degli influssi paralleli dello spirito camaldolense e delle tradizioni eremitiche orientali e maronite (salendo fino all'abbate S. Zosimas).[6] Già in questi primi culti troviamo degli elementi che illustrano la specifica situazione intermedia dell'Ungheria tra l'Occidente e l'Oriente.

Dopo quest'elenco brevissimo dei santi missionari, martiri, episcopali ed eremiti, torniamo ora al tipo dominante, cioè a quello della santità dinastico-regale. Con S. Stefano e S. Emerico, ambedue elevati alla santità nel 1083 per iniziativa di S. Ladislao, che a sua volta venne canonizzato nel 1192, e poi con i culti delle sante e beate principesse Elisabetta, Margherita, delle sue sorelle Cunigunda, Iolanta e, infine di Elisabetta di Töss, l'ultima principessa della dinastia di Árpád, la composizione del *panteon* dei santi ungheresi si presenta come il gruppo più aristocratico tra le famiglie nazionali di santi nel Medio Evo.[7] E se ci aggiungiamo il contesto regionale -

---

[3] János Horváth, *La Légende Majeure de l'éveque Gérard et les débuts de notre historiographie médiévale, Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio philologica,* 1961. pp. 3–20; Edith Pásztor, *Problemi di datazione della 'Legenda maior S. Gerhardi episcopi'*, in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 1961, pp. 113–140; László Szegfü, *La missione politica ed ideologica di San Gerardo in Ungheria*, in V. Branca (ed.), *Venezia ed Ungheria nel Rinascimento*, Firenze, 1973, pp. 23–36; József Gerics, *Die Kirchenpolitik des Königs Peter und deren Folgen, Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio philologica,* 1985. pp. 269–275.; Gerardi Moresanae Aecclesiae seu Csanadiensis Episcopi *Deliberatio supra trium puerorvm,* ed. Gabriel Silagi CC Cont. Med. XLIX, Brepols, Turnholti, 1978.

[4] *Vita sancti Stanislai cracoviensis episcopi (Vita maior) auctore fratre Vincentio OFP.* ed. Wojciech Ketrzynski, *Monumenta Poloniae Historica* IV (1884), pp. 319–438.; Aleksandra Witkowska, *Miracula malopolskie z XIII i XIV wieku: Studium źrodłoznavcze, Roczniki Humanistyczne* 2 (1971), pp. 29–161.

[5] György Györffy, *Thomas à Becket and Hungary, Angol Filológiai Tanulmányok – Hungarian Studies in English*, 4, Debrecen, 1969, pp. 45–52.

[6] J. T. Milik, *Swiety Swierad. Saint Andrew Zoerardus* (Roma, 1966); Richard Pražak, „A Legenda Sanctorum Zoerardi et Benedicti történelmi és kultúrális összefüggései", *Irodalomtörténeti Közlemények,* 84 (1980), pp. 393–408.

[7] Gábor Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints*, in *idem, The Uses of Supernatural Power. The Transformation of*

non solo quello dell'Europa Centro-Orientale con S. Venceslao e S. Ludmilla, i Ss. Boris e Gleb, S. Vladimir e S. Olga, S. Agnese di Boemia, S. Edvige di Slesia, le beate Anna di Wroczlaw e Salomea, regina di Galizia, ma anche della Scandinavia con i culti di S. Olaf di Norvegia, di S. Canuto, di Canuto Laward di Danimarca e di S. Eric di Svezia, - dovremmo notare in tale complesso, assai ricco di culti dinastici, un tratto originale di queste regioni che meriterebbe una spiegazione a fondo.[8] Al presente, ci limiteremo soltanto a sottolineare il tratto risalente in questi culti che consiste in un segno di alleanza tra lo stato (regalità) e la Chiesa, tipico di questi paesi tardivamente giunti al Cristianesimo.

Ora vediamo alcuni elementi di questi culti: quali caratteristiche dell'integrazione dell'Ungheria all'Europa cristiana ci illustrano? Quali tracce specifiche ci rivelano?

2. La canonizzazione di Stefano avvenne nel 1083. Com'è ben noto, fu connessa alle ulteriori controversie dinastiche che opposero il re Salomone, figlio di Andrea I°, a Géza e Ladislao, figli di Béla I°. Ladislao iniziò l'*elevatio corporis* di Stefano, probabilmente con l'obiettivo di assicurarsi non soltanto una certa legittimità ma anche l'appoggio ecclesiastico. Diventando il protettore del culto del primo re cristiano ungherese, Ladislao poteva presentarsi come il suo vero erede spirituale, una sorta di secondo istitutore del regno cristiano d'Ungheria. Ciò fu successivamente messo in evidenza dalla concomitante elevazione delle spoglie del figlio di Stefano, Emerico. A quanto narrano le leggende, le canonizzazioni avvennero per disposizione di Papa Gregorio VII° e in presenza di un suo legato. Tali asserzioni, però, sono probabilmente malfondate e le canonizzazioni, così come la maggior parte delle elevazioni dell'epoca, furono iniziate e realizzate dal re e dalla chiesa locale a causa della necessità di santi patroni propri.[9]

La *legenda maior*, probabilmente redatta per le canonizzazioni del 1083, come d'altronde la canonizzazione di Stefano, costituisce una novità nella

---

Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe, Polity Press, Cambridge, 1990, pp. 79–94.; Edith Pásztor, *Per una tipologia della santità nell'Ungheria medioevale*, in Storia religiosa dell'Ungheria (a cura di Adriano Caprioli e Luciano Vaccaro) Milano, La Casa di Matriona, 1992 pp. 59–88.

[8] Robert Folz, *Les saints rois du moyen âge en occident (VI°–XIII° siècles)*, SH n°68 (Société des Bollandistes, Bruxelles, 1984

[9] *Legenda Sancti Stephani regis maior et minor atque legenda ab Hartvico conscripta,* (ed.) Emma Bartoniek, in Emericus Szentpétery (ed.), *Scriptores Rerum Hungaricarum* = SRH, Budapest, 1938, vol. II., p. 433.; József Gerics, *Textbezüge zwischen den ungarischen Chroniken und die Sankt-Ladislaus Legende,* in *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 19 (1973), pp. 274–303; André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques,* Roma, École française de Rome, 1981; György Györffy, *König Stephan der Heilige,* Budapest, Corvina, 1988.

tipologia dei santi monarchi. Nel primo medioevo soltanto il martirio servì come motivo sufficiente per iniziare un culto di santità intorno alla persona di un monarca deceduto.[10] La sacralità dei re, infatti, fu considerata fondamentalmente diversa da quella di un santo. Stefano fu il primo sovrano medievale ad essere canonizzato come *confessore,* ed esclusivamente per i suoi meriti religiosi in vita. La *Legenda maior* cerca di dimostrare che i meriti di un *rex iustus* possono fondersi con quelli del santo cristiano e che un sovrano può diventare un santo al fianco della Chiesa.

Dopo essere giunto al potere, Stefano diventa il campione della fede cristiana, un *miles Christi* che s'impone con l'aiuto dei miracoli dei santi Martino e Giorgio. È caratterizzato non soltanto come sovrano dalla mano ferma, ma anche come uomo d'umiltà straordinaria che distribuisce elemosine, si prende cura di pellegrini, vedove, orfani e dei poveri in generale, tratti che attestano l'impatto della nuova spiritualità cristiana dell'epoca. Uno degli aspetti più interessanti della leggenda è la devozione di Stefano per la Vergine Maria, alla protezione della quale legò l'intero suo regno: questo voto ebbe un esito duraturo nella concezione moderna dell'Ungheria come *regnum Marianum.* D'altra parte, la speciale attenzione tributata alla Vergine qualche decennio prima dello sbocciare del suo culto in Occidente mostra l'influenza spirituale di Bisanzio, molto viva in Ungheria fino al XIII° secolo.[11]

La *Legenda minor*, scritta verso la fine dell'XI° secolo, fornisce un'immagine piuttosto rigorosa e realistica dell'energica personalità di Stefano, forse più di quanto si potrebbe esigere da una cronaca: descrive come Stefano punì tutti quelli che violavano i suoi ordini facendoli impiccare a due a due lungo le strade, come condannò coloro che si ribellavano all'accecamento e al taglio delle mani. La leggenda fornisce inoltre una preziosa descrizione delle cerimonie di canonizzazione e dei primi miracoli di Stefano.[12]

La terza leggenda, scritta dal vescovo Hartvicus intorno al 1100, è una compilazione delle prime due con, però, numerose aggiunte. Da un lato, introduce nuovi *topoi* agiografici nel testo, rendendolo più aggiornato per un

---

[10] Gábor Klaniczay, Rex iustus. *Le saint fondateur de la royauté chrétienne, Cahiers d'études hongroises* 8 (1996), pp. 34–58. František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Praha, Akademia, 1965.

[11] Margit Waczulik, *Szűz Mária tisztelete kereszténységünk első századában, Regnum* 3 (1938/39), pp. 59–74.; Flóris Kühár, *Mária-tiszteletünk a XI. és XII. század hazai liturgiájában* Budapest, 1939; Dezső Dümmerth, *A Mária országa-eszme és Szent István,* in József Török (a cura di), *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok,* Studia Theologica Budapestiensia 10, Budapest, Márton Áron Kiadó, 1994, pp. 171–198.; *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale.* Ètudes réunies par Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo, Paris, Beauchesne, 1996

[12] *Legenda Sancti Stephani,* SRH II., pp. 393–400.

pubblico di lettori colti; dall'altro, include numerosi passaggi che potrebbero essere collegati ai problemi della politica ecclesiastica dell'epoca. Nel secondo gruppo l'elemento più importante è la narrazione del ricevimento della santa corona. In una visione, Papa Silvestro II° ricevette l'ordine di inviare a Stefano la corona originariamente destinata a Mieszko, duca di Polonia. Inoltre Stefano ottenne in questa occasione la doppia croce *apostolica*, indicante che gli sarebbe stato affidato l'ufficio di regnare su stato e Chiesa *utroque iure* (tale affermazione venne però omessa della leggenda quando essa fu ufficialmente approvata da Papa Innocenzo III°, cento anni dopo)[13]. La novità più interessante della leggenda di Hartvicus è comunque la lunga e dettagliata descrizione degli avvenimenti riguardanti la canonizzazione del 1083 che, a partire da quel testo sino ai nostri giorni, costituisce un punto controverso nella storiografia ungherese: il problema, cioè, della diretta esortazione del Papa a dare l'inizio al processo di canonizzazione e della presenza di un nunzio apostolico. A mio parere entrambe le affermazioni di Hartvicus non sono accettabili ed il suo resoconto della partecipazione papale all'elevazione di S. Stefano fu invece modellato sulla base delle procedure seguite intorno all'anno 1100 per la canonizzazione di Canuto di Danimarca.[14]

Il culto di Stefano è rimasto fra i più forti nella chiesa ungherese dall'XI° secolo fino ad oggi, anche per il suo peculiare carattere dinastico, politico e istituzionale: le reliquie di Stefano vennero utilizzate durante i riti di incoronazione, la sua festa diventò il giorno destinato ad assemblee costituzionali e parlamentari.

Abile ed efficace organizzatore della Chiesa ungherese, Ladislao stesso divenne oggetto di culto: fu canonizzato nel 1192, per iniziativa del re Béla III° (1172–1196). La leggenda descrive Ladislao come un eroe cavalleresco: la sua superiorità fisica (l'alta statura e corporatura robusta erano spesso paragonate a quelle di un leone o, in un altra versione, a quella di Priamo, re di Troia) e la sua eccellenza, dimostrata nelle vittorie militari, sono considerate segni di una evidente abilità e predisposizione al trono. È descritto come un sovrano ideale, dotato di tutte le virtù raccomandate nell'*Istitutio morum* dedicato da S. Stefano a suo figlio Emerico. La leggenda fa anche riferi-

---

[13] József Deér, *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation, Archivum Historiae Pontificae*, 2 (1964), pp. 117–186.; *Die Heilige Krone Ungarns,* Wien, 1964; György Székely, *Kronensendungen und Königskreationen im Europa des 11. Jahrhunderts, Insignia Regni Hungariae,* I., Budapest, 1993. 17–28; József Gerics – Erzsébet Ladányi: *A Szentszék és a magyar állam a 11. században,* in Magyarország és a Szentszék, a cura di István Zombori, Budapest, METEM, 1996, pp. 9–20.

[14] Erich Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königssheiliger und Königshaus,* Neumünster, Wachholz, 1975; *Legenda Sancti Stephani,* SRH II., pp. 412–414.

mento al motto in vigore sin dai tempi di Isidoro di Siviglia: *non praeesse sed prodesse*. S. Ladislao è dipinto anche come un grande patrono della Chiesa, a cui si deve la fondazione di molte chiese e un determinante contributo alle canonizzazioni del 1083.[15]

Anche nella *Gesta ungarorum* ci si trovano numerosi interessanti episodi agiografici, che paiono essere interpolazioni del XIII° secolo. La più famosa è la descrizione della lotta di Ladislao contro i pagani Cumani ed il soccorso prestato alla figlia di un vescovo rapita dai guerrieri nomadi. Questa narrazione, emblematica rappresentazione del cavalleresco *athleta patriae*, divenne il tema più popolare dei cicli di affreschi nell'Ungheria del XIV° e XV° secolo (finora ne sono stati scoperti 35, ma molto più numerosi dovettero essere i cicli esistenti all'epoca). Da questo punto di vista si potrebbero osservare delle corrispondenze interessanti fra le leggende e l'iconografia di San Giorgio e di altri *santi guerrieri*. Ci sono grandi dibattiti nella storiografia ungherese sull'eventuale origine cavalleresca o orientale, oppure sciamanica, di questi motivi.[16] S. Ladislao diventò il santo più popolare del Medioevo ungherese perché riuscì ad incorporare l'identità divisa degli ungheresi tra occidente e oriente, dove in fine prevalse la decisione di diventare cristiani.

3. Il Duecento, come ben sappiamo, è il momento del *trionfo delle donne* nel campo della santità, ma anche nell'ambito dei culti dinastici dell'Europa Centrale e dell'Ungheria in particolare. Con una breve occhiata alle due persone più importanti, S. Elisabetta e S. Margherita, vorrei prima di tutto sottolineare la loro posizione nell'ambito dei culti contemporanei, orchestrati dagli ordini mendicanti protagonisti della vita religiosa del tardo Medioevo.

Il fatto che S. Elisabetta di Ungheria, figlia del re Andrea II°, divenne la santa ungherese più popolare in Europa, ed infatti una dei protagonisti della

---

[15] *Legenda Sancti Ladislai regis,* ed. Emma Bartoniek, in SRH, II, pp. 507–527. László Mezey, (ed.), *Athleta Patriae. Tanulmányok Szent László történetéhez,* Budapest, Szent István Társulat, 1980; Gábor Klaniczay, *L'image chevaleresque du saint roi au XII° siècle,* in Alain Boureau – Claudio Sergio Ingerflom, *La royauté sacrée dans le monde chrétien. Bilan et perspectives,* (Colloque de Royaumont, mars 1989), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, pp. 53–62; Kornél Szovák, *The Image of the Ideal King in Twelfth-Century Hungary. Remarks on the Legend of St Ladislas,* in Anne J. Duggan, ed., *Kings and Kingship in Medieval Europe,* London, King's College, 1994, pp. 241–265.

[16] *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV,* ed. A. Domanovszky, in *SRH* t. I., p. 217–506, esp. pp. 368–369; Gyula László, *A Szent László-legenda középkori falképei,* Budapest, 1993; András Vízkelety, *Nomádkori hagyományok, vagy udvari-lovagi toposzok? Észrevételek Szent László és a leányrabló kun epikai és képzőművészeti ábrázolásaihoz,* in *Irodalomtörténeti Közlemények,* 85 (1981), pp. 253–275; Lajos Vargyas, *Kutatások a népballada középkori történetében. II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban, Ethnographia,* 71 (1960) pp. 479–518; Terézia Kerny *László király szentté avatása és kultuszának kibontakozása,* in Éva Pócs–Vilmos Voigt (ed.), *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából,* Budapest, MTA, NKI, 1996, pp. 175–199.

santità medievale, si spiega con la coincidenza di una molteplicità di fattori. Già il suo duplice nome (d'Ungheria e di Turingia) illustra che il contesto del suo culto fu internazionale, rispecchiando la società delle corti emergente anche in questa regione che, ormai, dobbiamo chiamare piuttosto Europa Centro-Occidentale. Il tratto più originale fu certamente il fatto che, tramite l'esempio di Elisabetta, una laica, una moglie e madre affettuosa ed una vedova piissima fu elevata come modello di vita religiosa. La sua vita di carità, di assistenza, di misericordia e di critica del lusso secolare diede l'espressione agli ideali mendicanti (ne fecero il primo simbolo del terz'ordine), mentre l'origine regale sottolineò drammaticamente la sua povertà volontaria e attestò il successo dei nuovi apostoli mendicanti alla cima della società. Questo successo fu ancora amplificato nell'emergenza spettacolare del suo culto: l'appoggio dato dal Papa Gregorio IX°, che la canonizzò nel 1235 a Perugia, e dall'imperatore Federico II°, che partecipò in persona alla sua elevazione a Marburgo nel 1236; poi i culti dinastici intorno alla sua persona non solo presso gli Árpád, gli Andechs ed i Ludovingi di Turingia e di Hessen, ma anche presso i Capetingi alla corte di Bianca di Castiglia e di Luigi IX°; e, finalmente, la rivalità fra Francescani, Domenicani ed Ordine Teutonico per il patronato del suo culto. Il suo influsso si misura anche con il numero delle principesse che cercavano di imitarla: nell'Europa Centrale ed anche a Parigi, in Italia o in Portogallo Elisabetta divenne uno dei modelli principali di santità.[17]

Lo studio del ricchissimo *dossier* agiografico di questa santa rivela il processo di trasformazione di questo modello di santità in conseguenza del suo successo. Nella *Summa vitae* di Corrado di Marburgo troviamo un duplice ritratto: il primo è quello di una moglie devota che prova rimorsi per aver perso la propria verginità, che sviluppa gradualmente le attitudini spirituali di una potenziale candidata alla santità, conforta e nutre gli affamati e cura gli infermi; il secondo è quello di una vedova esemplare, che promette completa obbedienza al proprio confessore Corrado, rinunciando solennemente a tutte le ricchezze e ai beni mondani, utilizzandoli per fondare un ospedale e prendendosi cura degli infermi in modo eroico. I *Dicta quatuor ancillarum,* conservati in una versione breve e una più lunga entrambe redatte fra il 1236 e il 1244 e più tardi conosciuti con il titolo *Libellus de*

---

[17] André Vauchez, *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles,* in Georges Duby – Jacques Le Goff, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval,* Roma, École française de Rome, 1977, pp. 397–406; Gábor Klaniczay, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia,* in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo,* a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, Firenze, Olschki 1995, pp. 75–109; Matthias Werner, *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Theutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen,* in *Politik und Heiligenverehrung im Mittelalter* (Reichenau-Tagung 1990/91), hrsg. von Jürgen Petersohn, Vorträge und Forschungen XLII, Sigmaringen, Thorbeke, 1994, pp. 449–540.

dictis quattor ancillarum[18], perfezionano lo schema di Corrado ritraendo quattro momenti della vita di Elisabetta: l'infanzia, il matrimonio, la vedovanza e infine il periodo successivo alla fondazione dell'ospedale di Marburgo. Le fedeli immagini della carità e della pietà di Elisabetta, la nobile semplicità della narrazione ed il calore umano delle parole e delle azioni di Elisabetta, narrate dalle sue quattro compagne, rende questa leggenda uno dei capolavori dell'agiografia del XIII° secolo.[19]

Questo modello, che possiamo qualificare come l'incorporazione più fedele degli ideali francescani fuori d'Italia, successivamente viene colorato dai tratti aristocratici e dagli stereotipi agiografici meno realistici. La leggenda del prolifico scrittore cistercense Cesario di Heisterbach[20], scritta per la *translatio corporis* del 1236, aggiunge il motivo dei meriti della famiglia regale e, soprattutto, il martirio della madre Gertrude, con un accento insolito posto sulle origini regali di Elisabetta. Lo stesso tratto è presente nella cosiddetta *Zwettl-vita*[21], scritta probabilmente nei circoli francescani e nell'ambiente imperiale, che inizia così: „*Beata autem Elisabetta regiis orta natalibus*". Trascorrendo ora la serie successiva delle leggende di Tommaso da Celano, Vincenzo di Beauvais, Rutebeuf, Jacopo da Varazze, [22] Teoderico di Apolda,[23] vorrei solo menzionare il fatto che il profilo santo di Elisabetta doveva essere riformulato non solo secondo il gusto diverso delle corti imperiali, regali e principesche, ma anche dell'ambito cittadino dei mendicanti italiani che, però, erano all'origine della sua spiritualità. L'emblematico tema

---

[18] Albert Huyskens (ed.), *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth,* Marburg, 1908; idem, *Der sogenannte Libellus de dictis quattor ancillarum s. Elisabeth confectus,* München/Kempten, 1911.

[19] Raoul Manselli, *Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria: La testimonianza delle ancelle, Analecta Tertii ordinis regularis sancti Francisci* 18, 1985 pp. 23–45; André Vauchez, *Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe,* in Michel Mollat (ed) *Études sur l'histoire de la pauvreté, Moyen Age-XVIe siècle),* Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 163–175; Sante Graciotti, *Per una rilettura della «leggenda» su Elisabetta d'Ungheria, tra biografia e agiografia,* in *Spiritualità e lettere,* cit., a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, pp. 111–131.

[20] Albert Huyskens, *Die Schriften über die Heilige Elisabeth von Thüringen,* in Alfons Hilka (ed.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach,* Bonn, Hanstein, 1937, vol. III., pp. 329–390.

[21] P. Diodorus Henniges O.F.M. (ed.), *Vita sanctae Elisabeth, Landgraviae Thuringiae auctore anonymo nunc primum in lucem edita, Archivum Franciscanum Historicum,* 2, 1909, pp. 240–268.

[22] Una lista completa delle edizioni delle leggende di Elisabetta in: Ortrud Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Brigitta,* Hersbruck, 1963.

[23] Matthias Werner, *Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie,* in Hans Patze (ed.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter,* Vorträge und Forschungen XXXI, Sigmaringen, Thorbeke, 1987, pp. 523–541.

del *leprosus* disteso sul letto del marito che, nel momento d'essere scoperto, si trasforma nel Cristo crocefisso o il popolare miracolo delle rose, inventato probabilmente in Toscana nell'ultimo quarto del XIV° secolo, presentano temi spettacolari utilizzati nell'iconografia in Italia più che i meri atti della misericordia.[24] Allo stesso tempo, con l'emergenza del modello mistico delle sante vive carismatiche, appaiono anche le *Revelationes beate Marie virginis,* nell'ambito francescano del primo Trecento attribuite a Elisabetta, *„filia regis Ungarie"*.[25]

Alcune particolarità a parte, simili caratteristiche e trasformazioni si possono osservare anche nel culto di un'altra nostra santa principessa, S. Margherita d'Ungheria. Figlia di re Béla IV° (1235–1270), consacrata a Dio ancora prima della sua nascita, quando i suoi genitori si trovarono in esilio in Dalmazia, fuggendo dalla devastante invasione tartara del 1241. In seguito al voto dato a Dio nel momento del pericolo Margherita, nata nel 1242, fu affidata a un convento domenicano.

Prima visse nel monastero di S. Caterina a Veszprém, poi fu trasferita con un gruppo di consorelle in un nuovo convento costruito per lei sull'Isola dei Conigli, vicino a Buda che, dopo la morte della santa, assunse il nome di Isola di Margherita.

Visse nel monastero fino alla sua morte, in umiltà e povertà, opponendosi ad ogni tentativo da parte dei suoi genitori di farla rinunciare alla vita monastica per un matrimonio. Nel 1260 ebbe luogo il più importante di questi episodi: Margherita rifiutò di sposare Ottacar Premysl II°, re di Boemia, ed invece prese il velo e rimase per sempre nel convento, probabilmente seguendo il consiglio del suo confessore, frate Marcello, priore provinciale dei domenicani. Il comportamento di Margherita fece cadere i domenicani in disgrazia per alcuni anni, però ciò non impedì al monastero di trasformarsi in una delle più ricche istituzioni ecclesiastiche del regno ungherese. E la stessa Margherita, circondata da numerose principesse e dame pronte ad imitarla, diventò un personaggio assai influente in materie non solo religiose ma anche secolari: basta pensare al ruolo che assunse nel 1265, facendo mediazione per la pace nel conflitto tra Béla IV° e suo figlio, il giovane re Stefano V°.[26]

---

[24] Leonhard Lemmens, *Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Mittheilungen des historischen Vereins der diözese Fulda,* 4, 1901, pp. 1–24.; Antal Laban, *Az Árpádházi Szent Erzsébet-legendák irodalmunkban,* Budapest, 1907; Tibor Klaniczay e Gábor Klaniczay, *Szent Margit legendái és stigmái,* Irodalomtörténeti Füzetek, Budapest, Argumentum, 1994, pp. 229–236.

[25] Livarius Oliger, *Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalaunensi,* Antonianum 1, 1926, pp. 24–83.

[26] Klaniczay, *Modelli di santità;* Tibor e Gábor Klaniczay, , *Szent Margit,* passim.

A causa della sua fama di santità, testimoniata e propagata dal convento in cui aveva vissuto, il culto di Margherita sorse subito dopo la sua morte, avvenuta nel 1270.

In seguito all'impatto suscitato da altre canonizzazioni di sante principesse dell'Europa Centrale (S. Elisabetta, S. Edvige di Slesia, S. Agnese di Boemia), ben presto una simile richiesta venne formulata anche nel caso di Margherita e consegnata alla Santa Sede, che la accolse favorevolmente. La più antica *vita* della santa, la *Legenda vetus,* scritta probabilmente dal suo confessore Marcello (BHL 5330d), doveva essere pronta già nel 1274.[27] Il testo rappresenta un'interessante combinazione dei nuovi ideali agiografici domenicani e della tradizione ungherese. Per quanto riguarda i modelli domenicani, mette in rilievo la santità raggiunta in vita attraverso l'umiltà, la devozione al Cristo sofferente, l'automortificazione, la carità e molte altre pie virtù mentre, per quel che concerne la tradizione ungherese, pone grande enfasi sul carattere dinastico della santità di Margherita come sintesi dei meriti pii dei suoi santi predecessori: Stefano, Emerico, Ladislao ed Elisabetta. La *Legenda vetus* narra inoltre i primi miracoli avvenuti sulla tomba di Margherita fra il 1272 e 1274, registrati in occasione delle prime indagini del processo per la sua canonizzazione.

Ben presto venne ordinata una seconda investigazione, questa volta conforme alla nuova legislazione, con la presenza di due legati papali dall'Italia: Uberto Bianchi e De la Corre. Gli atti di questa indagine, che registra le narrazioni di 110 testimoni che ebbero luogo fra il luglio e l'ottobre del 1276, costituiscono l'unico *corpus* di questo genere nell'Ungheria medievale (BHL 5330).[28] Le continue richieste di canonizzazione da parte degli Angiò e dei domenicani suscitarono la necessità di una nuova leggenda, compilata sulla base delle testimonianze fatte durante il processo di canonizzazione. Tale doveva essere il motivo della richiesta di Hugues de Vaucemain, rivolta nel 1340 a Garin de Gy-l'Évêque, suo successore. La leggenda compilata da Garinus sopravvisse in due versioni. La più breve, la cui introduzione fa menzione del nome di Garinus, fu inclusa negli *Acta Sanctorum* (BHL 5332).[29] La più lunga fu considerata per un lungo periodo una versione ampliata della precedente. Dopo che uno dei manoscritti fu

---

[27] *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, in K. Bőle, *Árpádházi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda,* Budapest, 1937, pp. 17–43; László Mezey, *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén,* Budapest, 1955; Tibor e Gábor Klaniczay, *Szent Margit*, pp. 38–50.

[28] Vilmos Fraknói.(ed.), *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis,* in Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis, Budapest, 1896, Tomus I. pp. 162–383.

[29] *Legenda subscripta de vita et miraculis b. Margaretae virginis ordinis predicatorum, filiae regis Ungariae* auctore Garino, AA SS Ianuarii III. coll. 516–522.

trovato a Napoli, la leggenda venne ritenuta un riflesso del culto della figura di Margherita nella corte della sua congiunta Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II°. Recentemente, comunque, è stato dimostrato che la versione più lunga (*legenda maior* BHL 5331) fu infatti lavoro originale di Garinus.[30]

Margherita suscitò un culto, benchè di dimensione limitata, anche nell'Italia del XIV° secolo, di cui fanno testimonio le sue numerose rappresentazioni. Questo materiale iconografico arricchisce i testi agiografici di un nuovo motivo, quello delle stimmate, che appaiono negli affreschi e nei dipinti della seconda metà del XIV° secolo. Tale motivo è presente anche in alcune leggende scritte, per esempio nell'introduzione alla versione italiana dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porète, erroneamente attribuito a *Margherita figliuola del re d'Ungaria.* A quanto pare, furono i domenicani italiani a diffondere la notizia delle sue stimmate, fatto sconosciuto in Ungheria. Ciò spiega anche l'interesse di Tommaso Caffarini per le sue leggende, quando lottava per il riconoscimento delle stimmate di S. Caterina da Siena, agli inizi del XV° secolo.[31]

4. Concludendo, dovrei ancora fare un brevissimo riferimento all'evoluzione dei culti di santi ungheresi nel Trecento e nel Quattrocento. Questo fu il periodo della sistematizzazione di questi culti, dove i santi menzionati sopra, ed altri più recenti, vengono raggruppati secondo vari criteri. Ne menziono ora due. Il primo riguarda l'uso dinastico dei santi, di cui si è già parlato, cioè la concezione della dinastia degli Árpád come una *beata stirps* (come André Vauchez sottolineò due decenni fa).[32] Le nuove dinastie del tardo Medioevo in questa regione, Angioini, Lussemburghi ed Asburghi, si presentarono tutte come eredi di questa santità dinastica, ottenendo in seguito alcuni propri santi, come S. Luigi d'Angiò, S. Sigismundo (attraverso le sue

---

[30] Nándor Knauz (ed.), *A nápolyi Margitlegenda, Magyar Sion,* 1867, pp. 561–590, 641–662, 740–769, 821–834, 920–93B; 1868, pp. 321–336, 416–435, 561–572, 641–653, 721–732; cf. Tibor e Gábor Klaniczay, *Szent Margit,* pp. 51–66.; una studentessa dottorale, Viktoria Deák, sta preparando una nuova edizione critica di questo testo sotta la mia direzione.

[31] Florio Banfi, *Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria, terziaria di S. Domenico,* in *Memorie Domenicane,* 50–51, 1934, pp. 297–312; idem, *Specchio delle anime semplici dalla B. Margarita d'Ungaria scripto, in Memorie Domenicane* 57/3–6, 1940, pp. 3–10, 133–140; Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito: I. Dalle origini al secolo XVI°, II. Il Miroir des simples âmes, di Margherita Porete, III. Appendici,* in *Archivio italiano per la storia della pietà,* 4, Roma, 1965, p. 351–708.; Caffarini, T. A. de Senis, *Libellus de Supplemento. Legende prolixe virginis beate Catherine de Senis,* eds., Iuliana Cavallini – Imelda Foralosso, Roma, 1974; Tibor Klaniczay, *La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia,* in *Spiritualità e lettere.,* cit., a cura di Graciotti e Vasoli, pp. 3–27; Tibor e Gábor Klaniczay, *Szent Margit,* pp. 21–37, 67–91, 229–243.; Gábor Klaniczay, *Borselli és Taeggio Margit-legendája Bánfi Florio apparátusával,* in: *Miscellanea fontium historiae Europaeae. Emlékkönyv H. Balázs Éva történészprofesszor 80. születésnapjára* szerk. János Kalmár, Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 1997, pp. 11–56.

[32] A. Vauchez, *Beata stirps.*

reliquie procurate da Carlo IV° e traslate a Buda da Sigismundo) e S. Leopoldo (canonizzato solo molto più tardi). Tutti questi culti erano propagati con i mezzi artistici del Trecento e facevano parte integrale del prestigio di queste dinastie.[33]

L'altro tentativo efficiente di sistematizzare questi culti provenne dagli ordini mendicanti, soprattutto dai domenicani, che già nel Trecento riuscirono ad aggiungere alcuni nuovi santi e beati al culto emergente di S. Margherita: quello della beata Elena d'Ungheria,[34] con la fama di esser stata stigmatizzata, e quello del beato Maurizio di Csák.[35] L'altro aspetto del contributo domenicano al processo di riformulazione di questi culti fu la promozione dei leggendari, la produzione locale delle versioni regionali e nazionali della *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varazze. I loro sermonari, studiati recentemente da András Vízkelety ed Edit Madas, rivelano un'attenzione particolare rivolta ai santi ungheresi che dimostra l'efficienza di questi mendicanti nel rendere i culti dei santi un esempio attivo nella vita religiosa tardo-medievale.[36]

Il celebre Leggendario Angioino ci fornisce una sintesi di tutti questi fattori. Proseguendo in maggior parte la *Leggenda Aurea* e probabilmente preparato alla base di una prima versione ungherese della *Historia Lombardica,* e aggiungendo al *corpus* originale almeno una decina delle leggende legate agli Angioini ungheresi, questo leggendario serviva per una delle prime presentazioni sistematiche dei santi ungheresi in Europa.[37]

---

[33] Gábor Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe Centrale (Angevins et Luxembourg au XIVe siècle),* in *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIVe–XVe siècles),* Actes du colloque de Rome (27–29 Janvier 1986), Roma, École Française de Rome, 1990, pp. 221–247.

[34] Robert Fawtier, ed., *La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie,* in *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 33, 1913, pp. 4–23; Géza Érszegi, *Delle Beghine in Ungheria ovvero l'insegnamento di un codice di Siena,* in *Spiritualità e lettere,* cit., a cura di Graciotti e Vasoli, pp. 63–74.

[35] Ödön Málnási, *Boldog Csáki Móric élete,* Budapest, 1930.

[36] Tibor Klaniczay, *Attività letteraria dei Francescani e dei Domenicani nell'Ungheria Angioina,* in *Gli Angioini di Napoli e di Ungheria. Atti del Colloquio italo-ungherese,* Roma, 1974, pp. 27–40.; Eduardus Petrovich–Paulus Ladislaus, eds. *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Ungarie,* Budapest, Akadémiai 1993; cf. Edit Madas, *A Dominican Sermon-Collection,* Budapest Review of Books 5, 1996, pp. 193–199.

[37] Ferenc Levárdy (ed.), *Magyar Anjou Legendárium,* Budapest, 1973; idem, *Il leggendario ungherese degli Angiò conservato nella Biblioteca Vaticana, nella Morgan Library e nell'Ermitage,* in Acta Historiae Artium Acad. Scient. Hung., 9, 1963, pp. 75–138. Una descrizione dettagliata di questa serie di scoperte: Gyöngyi Török, *Neue Folii aus dem Ungarischen Anjou-Legendarium,* Zeitschrift für Kunstgeschichte 61, 1992, pp. 565–577. Cf. una descizione dettagliata presentata all'occasione del convegno *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle,* Rome-Naples, 7–11 Novembre 1995. (École française de Rome), in stampa. Gábor Klaniczay–Tamás Sajó–Béla Zsolt Szakács, *Vinum vetus in utres novos. Conclusioni sull'edizione CD del Leggendario Ungherese Angioino.*

Paganesimo, cultura popolare e il cristianesimo

Vilmos Voigt *(Budapest)*

Ursprung der Ungarischen „Urreligion"

Die europäische Kulturgeschichte weist eindeutig darauf hin, daß die Ungarn am Ende des 10. Jahrhunderts zum Christentum bekehrt, also zuvor als Heiden geboren wurden. Die „westlichen" Quellen bezeichnen die Ungarn auch später als ein beinahe heidnisches Volks. Sowohl der ungarische Geschichtsschreiber, Simon von Kéza (am Ende des 13. Jahrhunderts), als auch der italienische Starhumanist am Hofe von Matthias Corvinus, Antonio Bonfini (am Ende des 15. Jahrhunderts) beschreiben mit Stolz die heidnische ferne Vergangenheit der Ungarn. Die ungarische Geschichtsschreibung beschäftigte sich vom Anfang an mit Fragen der ungarischen „Urzeit". Wenn auch im 19. Jh. die ungarische Folkloristik (Volkskunde) und Mythologie-Forschung erwuchs, wurde das Wort „Urreligion" oder „Mythologie" der Ungarn oft gebraucht, jedoch im allgemeinen ohne eingehende terminologische Charakterisierung.

Arnold Ipolyis Aufsätze[1] oder die erste Monographie über den ungarischen Volksglauben[2] (vielsagend ist, daß das Buch in jener Serie *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgescheichte* erschien) folgen auf der selben Spur. Als Ludwig (Lajos) Katona 1897 eine bis heute wesentlich haltbare Kurzgeschichte der ungarischen Mythologieforschung schuf, beginnt sein Bericht[3] auch mit dieser Problematik. Das aktuellste Werk über ungarischen Volksglauben (von Tekla Dömötör)[4] fängt auch mit Forschungsgeschichte an, und als „Wurzeln" des ungarischen Volksglaubens erwähnt es die „alte" ungarische „Religion". Der zweifelsohne erfolgreichste ungarische Forscher des Schamanismus, Vilmos Diószegi hat eine wertvolle Anthologie der ungarischen Volksglaubensforschung unter dem Titel „Die ursprüngliche ungarische Glaubenswelt" veröffentlicht.[5] Später beschrieb er

---

[1] In der Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde Bd. 1855, Göttingen. Siehe mein Stichwort: Arnold Ipolyi, in *Enzyklopädie des Märchens,* Band 7, Lieferunk 1, Sp. 241–244, Berlin–New York 1991, mit bibliographischen Hinweisen.

[2] *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.* Dargestellt von Dr. Heinrich von Wlislocki, Münster i. W. 1893, (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte – Band VIII.)

[3] Lajos Katona, *A magyar mythologia irodalma.* Ethnographia 9 (1897) 54–73, 266–279. Frühere Version: Ludwig Katona, *Allgemeine Charakteristik des magyarischen Folklore,* II. Erster Abschnitt. Volksglaube und Volksbrauch, Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn I. Jahrgang (1887–1888), 2. Heft, Sp. 125–130, (1887–1889), III. Heft, Sp. 259–264.

[4] Tekla Dömötör, *Volksglaube und Aberglaube der Ungarn.* Budapest, 1982.

[5] Vilmos Diószegi, hrsg., *Az ősi magyar hitvilág.* Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből, Budapest, 1971, (2. Ausgabe Budapest, 1978.) (A magyar néprajz klasszikusai.)

auch das Nachleben der Glaubensvorstellungen der Ungarn der „Landnahmezeit" (also der 9.–10. Jahrhunderte) als „Glaubenswelt der heidnischen Ungarn".[6] Trotz Kontinuität und gleichzeitig Wirre, in der die ungarische Folklore- (und Volskunde-) Forschung Begriffe wie „Urreligion", „heidnische (oder) ursprüngliche Glaubenswelt" oder sogar „ungarische Mythologie" verwendet wird, kommen sie regelmäßig in der Fachliteratur der letzten zwei Jahrhunderten und auch bis heute noch vor.

Selbstverständlich sind die Bezeichnungen „Mythologie", „Urreligion" oder „Glaubenswelt" nicht eigentlich vollständige Synonyme. Die „ungarische Mythologie" als Fachterminus wurde praktisch im 19. Jahrhundert unter Einfluß der „Deutschen Mythologie" der Brüder Grimm popularisiert. „Glaubenswelt" (oder „Glaubenssystem") sind vorsichtige Ersatzversuche für dieses Wort. Als eine treffliche Benennung wurde das Wort „Urreligion" im 19. Jahrhundert auch in Ungarn eingebürgert. Man hat aber Ursprung und Bedeutungsentwicklung dieses Wortes nicht mal geklärt.

Die Handbücher der ungarischen Sprachgeschichte erwähnen Komposita, wie „Ursprache", 'Urbewohner', 'Urheimat' usw. in Ungarn etwa vom Ende des 18. Jahrhunderts an,[7] vielleicht wieder untrennbar von deutschem Einfluß. Laut diesen sprachgeschichtlichen Quellen kommt das Wort *ősvallás* ('Urreligion') erst in einem Gedicht vor.[8] Aber die Forschungsgeschichte der ungarischen Folkloristik und Mythologie weist eindeutig darauf hin, das *ős vallás, ős-vallás* oder später *ősvallás* schon in der ungarischen Reformzeit, also im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts im Schwange war. Man weißt es nicht bestimmt, wer eigentlich dieses Wort als erster im Ungarischen gebraucht hat.

Aber die „Urreligion" als Terminus der Religionsforschung ist schon wesentlich früher konzipiert worden. Bahnbrecher der vergleichenden Religionsforschung, der französische Missionär Joseph-François Lafitau in seinem Hauptwerk (*Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps geschrieben* 1722, erschienen 1724) gebrauchte das Wort „Religion" auch zur Beschreibung des Glaubens der primitiven Völker. Er

---

[6] Vilmos Diószegi, *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest, 1967. (Körösi Csoma Kiskönyvtár 4.)

[7] Siehe z.B. *őshaza* 'Urheimat' (seit 1787, aber in der ältesten Quelle „Urheimat der Kranichen"), *őslakos* 'Urbewohner' (seit 1793, aber als „Urbewohner in der Schweiz"), *őskor* 'Urzeit' (seit 1814, am Anfang als „Ur-Zeit"), *őstörténet* 'Urgeschichte' (seit 1830, schon in einem Wort). Das berühmte Ungarisch-Deutsche Taschenwörterbuch: *Német–Magyar Zsebszótár* (1838) enthalt viele solche Wörter, mit direkten deutschen Entsprechungen, wie z.B. „Ursprache... eredeti nyelv, ősnyelv", „Urwesen... őslény", „Urwelt... ősvilág", usw. Angaben nach: Loránd Benkő, hrsg.: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára,* Band III. Ö–Zs. Budapest, 1976. S. 40–4. Selbstverständlich ist dieses Belegmaterial nicht vollständig.

[8] Ebenda, Quelle aus Bertalan Ormódi, *Újabb költeményei* (Pest, 1866) S. 253. Aber hier hat das Wort die Bedeutung 'die urspründliche Religion der Juden'.

sprach aber nur von „alter und ererbter Religion" *(religion ancienne et héréditaire)* und nicht von „Urreligion".

In Ungarn begann die neuzeitliche Beschäftigung mit der ungarischen Vorgeschichte dank der Tätigkeit von Ferenc Otrokocsi Fóris (1648–1718). Sein berühmtes Werk *Origines Hungaricae* (Franeker 1693) ist nunmehr philologisch (und nicht religionsgeschichtlich) augebaut. Er erwähnt zwar eine bekannte (und grundfalsche) Etymologie des ung. Wortes *Isten* 'Gott', aber schrieb nicht von „Urreligion". Es mag auffallend zu scheinen, warum er, als höchst gebildeter Priester hier nicht das Wort „Religion" gebraucht hat. Glücklicherweise beschreibt er aber in seinem anderen Werk *Antiqua Hungarorum religio vere christiana et catholica* (Tyrnae 1706) selbst den Terminus „antiqua religio" mit der Bedeutung „Christentum in Ungarn vor der Reformation", also als „wahrhaft christlich und katholisch", und nicht als Benennung einer „Urreligion".

Bekanntlich hatte Daniel Cornides (1732–1787), einer der Begründer der modernen ungarischen Frühgeschichtsforschung, enge Kontakte mit der zeitgenössischen europäischen Forschung.[9] Er wurde im Marktflecken St. Nikolaus in der Liptauer Gespanschaft an 1. Juli 1732 geboren. Sein Vater, Martin von Cornides, gebürtig aus der Zipser Gespanschaft, war ein berühmter Apotheker und wurde, als sein Sohn Daniel noch sehr jung war, nach der königlichen Frei- und Bergstadt Kremnitz versetzt. Daniel Cornides studierte zuerst in Kremnitz unter dem Rektor Johann Sextius, dann zu Lossonez (ung. Losonc), unter dem Rektor des reformierten Gymnasiums, Karmann; endlich in dem evangelischen Lyceum zu Pressburg, unter den in der vaterländischen Geschichte gründlich bewanderten Professoren Johann Tomka-Szászky und berühmten Polyhistor Matthias Bél. Im Jahre 1754 ging er auf die Universität zu Erlangen, wo er die philosophischen und theologischen Wissenschaften mit Eifer studierte. Er machte sich bald durch eine gelehrte Dissertation *De motibus lunae ac phaenomenis inde pendentibus* (Erlangen 1757) rühmlich bekannt. Vor seinem Abgang erhielt er die Doktorwürde in der Philosophie, nachdem er über Thesen mit Beifall disputiert hatte, die gegen Hume's und Bolingbroke's atheistische Meinungen gerichtet waren. Nach seiner Rückkehr ins Vaterland berief ihn die gelehrte Freifrau Polyxena Wesselényi zum Erzieher ihrer Söhne nach Klausenburg, Siebenbürgen. Fünfzehn Jahre lang war er Erzieher und zugleich Lehrer der deutschen Sprache am reformierten Collegium zu Klausenburg. Schon in diesen Jahren sammelte er rastlos Materialien zur ungarischen und siebenbürgischen Geschichte. Später nahm er die Sekretärstelle bei dem Grafen Joseph Teleki von Szék an, den er auf seinen Reisen durch Italien, Deutsch-

[9] Biographie von Cornides nach: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet und herausgeben von Karl Georg Rumy geschrieben, und ist mit einer kleinen Bibliographie versehen.

land und Frankreich begleitete. Auf diesen Reisen bereicherte er wesentlich in den von ihm besuchten Bibliotheken und Archiven seine sich auf die vaterländische Geschichte sich beziehenden historischen Sammlungen. Vorzüglich machte er in den Bibliotheken zu Wien, Göttingen und Gotha wichtige Exzerpte. Dank seiner historiographischen Tätigkeit – als der König Joseph II. die ungarische Universität von Tyrnau nach Pest versetzte – wurde Cornides im November 1784 zum außerordentlichen Professor der Diplomatik und Heraldik, außerdem Kustos der Universitätsbibliothek zu Pest (mit 1000 Thalern jährlichen Gehaltes) berufen. Er nahm den ehrenvollen Ruf an, erbat sich aber die Erlaubnis, als Mentor die Söhne des Grafen Teleki, nämlich Ladislaus und Stephan Deutschlands protestantische Universitäten zu begleiten.

Auf sein Urlaubsgesuch an die *Suprema Studiorum Commissio* der Universität in Pest erhielt Cornides noch im Januar 1785 die Einwilligung; sein Gehalt wird ihm bis November gesichert und es wird ihm auferlegt, die Organisation der Göttinger Bibliothek zu studieren Am 8. März reisen Cornides und die beiden Teleki von Wien ab. In Prag, Dresden und Leipzig halten sie sich je eine Woche auf. Für Weimar und für Gotha bleiben nur je ein Tag, für Erfurt nur zwei Stunden übrig. Am 8. April kommen sie in Göttingen an. (Cornides berichtet über diese Reise in seinen Briefe an Georg Pray: in Dresden 20. März, in Göttingen den 20. April, bzw. den 22. Mai und den 3. Juli 1785. Die vermutlich übrigen Briefe von Cornides aus Göttingen sind leider verschollen.[10]

An der „alma Georgia Augusta" machte er sich durch seine historische Gelehrsamkeit bald so rümlich bekannt, daß er, nachdem er am 10. September 1785 in der Sitzung der *Königlichen Societät der Wissenschaften* eine gelehrte Abhandlung *de vetere Hungarorum religione* vorgelesen hatte, er bereits am 25. September ein vom Director der Societät, Johann Christoph Gatterer unterzeichnetes Diplom als Korrespondent erhielt. Cornides kehrte (mit den jungen Telekis zusammen) im selben Jahr (nach Michaëlitag, also im Oktober) ins Vaterland zurück, und er trat seine Professur und sein Bibliotheks-Kustos-Amt sofort an. Bedauerlich starb er aber bereits am 4. Oktober 1787. Eine Gedächtnisrede hielt Professor Karl Koppi an der Pester Universität, die solchen Beifall fand, daß sie im Druck neu aufgelegt werden mußte (siehe Koppi/, Carolus/: *Oratio parentalis...* Pestini 1787). Seine wichtigen historischen Sammlungen (teils Autographen, teils Apographen) und ungedruckten Ausarbeitungen, kam in die zu Pest aufgestellte Bibliothek

---

[10] Siehe weiter: Rudolf Gálos, *Die Reise des Daniel Cornides nach Göttingen 1785,* Ungarische Jahrbücher 12 (1932) 319–324. Vgl.: *„Selige Tage im Musensitz Göttingen".* Stadt und Universität in ungarischen Berichten aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von István Futaky. Siehe die Verzeichnisse.

des Grafen Joseph Teleki. Professor Johann Christian von Engel gab einige Schriften im Druck heraus.[11] Diese Ausgabe der Dissertation lautet: *Danielis Cornides AA. L.L. et Philosophiae Magistri in Regia Universitate Pestiensi Diplomat. et Heraldicae qvondam Professoris, et Bibliothecae Universitatis Cvstodis, Commentatio de Religione veterum Hungaroru,* edidit, suamque de origine Hungaricae gentis dissertationem adjecit Christianus Engel, accessista ad Exc. Cancellariam Aulico-Transylvanicam. Viennae 1791. Die umfaßt (nach der Einführung von Engel) den vollständigen Text von Cornides auf den Seiten 9–50 (der Kommentar von Engel selbst befindet sich auf den Seiten 51–117).

In seiner Dissertation beginnt Cornides mit Dankesworten an die Societät, spricht aber schon bald (S. 11) zur Sache *(ad rem).* Hier (S. 10) beschreibt er selbst sein Werk als Kommentar(chen) *de vetere Hungarorum religione,* also „über Altreligion der Ungarn". Derselbe Ausdruck kommt auch eindeutig im Titel des Buches vor. Hier wurde also das erste Mal der Begriff „(ungarische) *Urreligion*" gebraucht.

Wenn Cornides die Frage der Opferbräuche der Ungarn erörtert, erwähnt er die mögliche persische Etymologie des ung. Wortes *Isten* (S. 23, im Druck falsch als S. 25): „Sicut enim Persae veteres Deum sua lingua vocarunt *Iisdan,* ut THOMAS HYDE in *historia religionis* veterum Persarum...". Die von Cornides gebrauchten Ausdrücke: „Persae veteres" und „veterum Persarum" stammen direkt aus dem Buch des englischen Religionswissenschaftlers Thomas Hyde, berühmter Professor für Hebräistik und Arabistik der Universität in Oxford. Hyde (1636–1703) publizierte sein Buch *Veterum persarum et parthorum et medorum Religio* (1700), nach dem Untertitel auch als *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum...* Praktisch dasselbe Werk erschien in der zweiten Ausgabe (1760) als *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia.* Aus der Sprachgeschichte und Geschichte ist es allgemein bekannt, daß die Phasen der persischen Sprach- und Kulturgeschichte grundverschieden sind. „Altperser" oder „alte persische Religion" sind also sachverbundene Fachausdrücke. Für Cornides war besonders der Ausdruck „religio veterum Hungarorum" sehr gut geeignet für eine Beschreibung und Charakterisierung der „altungarischen Religion". Aber doch gibt es einen Unterschied zwischen den Wortformen „altungarische Religion" und „Urreligion der Ungarn". Glücklicherweise wurde im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Göttingen ein Manuskript bezüglich der

[11] Die späteren Hinweise, Übersetzungen usw. bauteten auf die Ausgabe von Engel. In diesem Falle wurde wichtig es eindeutig festzustellen, ob die Terminologie mit „Urreligion" von Cornides, oder nicht vom ihm entstanden ist.

Dissentation von Cornides bis heute aufbewahrt.[12] Es handelt sich um den Vortrag vom 10. September 1795, betitelt als *„De vetere Hungarorum religione"*, also „Über *Urreligion* der Ungarn". Auch im *Göttingischen gelehrten Anzeiger* berichtet Ludwig Timotheus Freiherr von Spittler, Professor für Geschichte in Göttingen (im Jahrgang II/1785/S. 1601–1603) über den Vortrag von Cornides unter demselben Titel (also „de vetere Hungarorum *religione*).[13]

Es ist nicht leicht festzustellen, wo Cornides das Buch von Thomas Hyde eigentlich zuerst gesehen oder gelesen hat? Wie wir heute wissen, vermutlich nicht in Ungarn. Es läßt sich aber fragen, ob nicht während seiner Reise nach Göttingen (1785)? Aber es kann auch der Fall sein, daß er schon früher Kenntnis von diesem Buch hatte. Der Begriff „Urreligion" bezeichnete die vorschristlichen Sitten und Bräuche der Ungarn und wurde aber bestimmt von Cornides bewußt gebraucht. Und auch wenn man in der Ausgabe von Engel (1791) von „de *religione* veterum Hungarorum liest (also über „Religion der Altungarn" und nicht von „Urreligion der Ungarn"), wurden die beiden lateinischen Formen im ungarischen Reformzeitalter als *„ősvallás"* umgedeutet.

Und als die berühmte Preisfrage der Kisfaludy-Gesellschaft (1846) ausgeschrieben wurde (worauf sich die Urfassung von Arnold Ipolyis *Magyar mythologia* bezog), alten „uralte Religion" oder „Urreligion" in Ungarn schon als treffende und allgemeinbekannte Fachausdrücke.

Der Ursprung der ungarischen *Ur*religion geht also bis 1785 und nach Göttingen zurück, als ein weiterer Beweis der engen Beziehungen zwischen Deutschland und Ungarn am Ende des 18. Jahrhunderts, und zwar als Bestandteil des damaligen wissenschaftlichen Ungarnbildes in Europa.[14]

---

[12] Siehe das Manuskript „Scient 38,1 Cornides" im Archiv der Akademie. Assessor-Vorschlag von Abraham Gotthelft Kaestner, und Vorschläge ihn zum Korrespondenten nennen, siehe ein Manuskript ebenda „Pers. 18". Über diese Fonde hat man schon früher die exakte Angaben gegeben. Siehe: István Futaky–Bodo Fehlig–Michael Katzschmann, *Hungarica Gottingensia.* Verzeichnis der Ungarn betreffenden Archivbestände in Göttingen (1734–1945), München, 1978. S. 25, NR. 57 und 58 (Veröffentlichungen des Finnisch-Ungarischen Seminars an der Universtät München – Serie C Band 8.) Der Ausdruck „de vetere Hungarorum religione" kommt schon auf S. 4 des Manuskripts vor.

[13] Siehe: István Futaky und Kristin Schwamm, *Die Ungarn betreffende Beiträge in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1739–1839,* Budapest, 1987, S. 183, Nr. 411.

[14] Ich spreche meinen schönsten Danke für freundliche Hilfe bei der Fertigstellung meines Aufsatzes an Herrn István Futaky und Tibor Kesztyüs in Göttingen, beziehungsweise für die Formulierung des Aufsatzes an Herrn Holger Fischer in Hamburg aus. In einigen früheren Vorlesungen beschäftige ich mit auch mit anderen diesbezüglichen Fragen. Aus Raumgründen weise ich jetzt nicht darauf hin.

Carla Corradi Musi *(Bologna)*

Reminiscenze pagane nella cultura ungherese

I Magiari dell'area danubiana, nonostante l'affermarsi del Cristianesimo, hanno conservato nelle loro tradizioni, specie nelle campagne, le tracce di elementi pagani con, a tratti, connotazioni tipiche dell'arcaica cultura spirituale sciamanica.

Sono queste ultime il riflesso di uno scenario mitico che perse il proprio ruolo in seguito agli eventi successivi alla *honfoglalás, occupazione della patria*. Nella definitiva dimora nel bacino pannonico, gli Ungheresi divennero gli artefici di una civiltà mitteleuropea che relegò ad un sostrato strettamente popolare la precedente visione magico-religiosa del mondo, divenuta anacronistica. Le tracce del passato assunsero il sapore di una leggenda, affascinante proprio perché retaggio di un mondo definitivamente scomparso.

E'soprattutto nelle fiabe di magia che sopravvivono i segni inconfondibili dello sciamanesimo,[1] quel sistema di credenze che aveva rispecchiato l'identità etnica degli antenati delle popolazioni ugrofinniche, le loro comuni esigenze. Le tribù ugrofinniche avevano basato spesso le proprie regole su ideologie religiose strettamente connesse con la natura, unica loro fonte di sostentamento. I *totem* vegetali e animali avevano conferito una dignità sacrale ai *clan* e, con i relativi *tàbu*, avevano sia influenzato il comportamento dei singoli nelle comunità sia contribuito alla creazione di una gerarchia di ruoli all'interno di esse, al cui vertice stavano le persone più anziane. Ogni componente della tribù ricopriva una funzione sociale in gran parte predeterminata dalle consuetudini tramandate dai padri. Le concezioni magico-religiose avevano sopperito alle necessità sociali. La sopravvivenza della stirpe era assicurata dalla credenza nella reincarnazione. L'idea della *renovatio* di ogni essere soggetto a deperimento, modellata sul rinnovarsi stagionale della vegetazione, aveva sostenuto gli uomini nei loro stenti e nelle loro lotte. La concezione del *doppio* immortale di ogni essere vivente aveva accomunato il mondo umano, animale e vegetale: la loro diversità era legata solo alle forme esteriori, visibili.

I presupposti su cui si fondava la società ungherese, soprattutto a partire dal regno di S. Stefano, erano completamente cambiati. L'opera di cristianizzazione iniziata dallo stesso re smantellò i deboli cardini di ogni forma di paganesimo e di uno sciamanesimo che aveva ormai ben poche ragioni di esistere. La natura e le sue leggi non avevano più il sopravvento sull'uomo, anzi, a poco a poco, anche in Ungheria cominciò ad essere l'uomo con la sua attività a trasformare il paesaggio. Fu soprattutto nelle credenze in uso nelle campagne che la natura mantenne in parte la propria sacralità. Mentre la con-

[1] Steiner 1980.

cezione dell'albero del mondo restò ben radicata nella tradizione magiara, quella dell'albero sacro e della sua magia si indebolì assai rapidamente. Furono certi animali e le loro qualità naturali a mantenere, pur in una forma più sbiadita, l'impronta di una remota discendenza mitica.

E'nell'ambito della fiaba di magia che emergono i caratteri della figura dello sciamano dei tempi remoti, operatore del sacro per eccellenza, capace di sdoppiarsi in estasi, di riferire agli uomini i suggerimenti appresi dalle entità soprannaturali che egli sapeva raggiungere con la sua *seconda anima* (o *anima libera* o *anima d'ombra*). Chiari sono i riferimenti allo squartamento iniziatico, volto a verificare l'eventuale presenza di ossa sovrannumerarie nel corpo dell'iniziando, ritenuto segno di predestinazione alla vocazione sciamanica specialmente dalle popolazioni dell'area siberiana. Secondo l'atavica convinzione che la vita rinascesse dalle ossa, la morte rituale antecedente la resurrezione prevedeva la riduzione allo stato di scheletro. Alla luce di quel preciso significato simbolico si spiegano le riproduzioni dello scheletro degli animali totemici prima nei graffiti rupestri, poi sui tamburi e sui costumi sciamanici secondo lo stile cosiddetto *a raggi x*.

Il motivo dell'eroe che scala l'albero senza fine,[2] cioè dell'anima libera dello sciamano che vola lungo l'*albero cosmico*, è particolarmente ricorrente. Compare anche lo sciamano nella funzione di *medicine-man* nelle vesti dell'eroe capace di raggiungere l'aldilà per recuperare l'anima degli ammalati rapiti dagli spiriti. E'noto come il magico cavallo *táltos*, capace di volare, equivalga al tamburo dello sciamano siberiano nella sua funzione di *veicolo* nei viaggi celesti o nell'oltretomba. Quello straordinario cavallo, prima di trasportare in volo l'eroe suo padrone, può venire da questi nutrito di tizzoni ardenti;[3] allo stesso modo il tamburo prima delle sedute estatiche era riscaldato sul fuoco dallo sciamano affinché la sua pelle si tendesse. Nella concezione del cavallo *táltos* si sente l'eco del mito ugrico del cavallo bianco nella duplice funzione di guida celeste, in connessione simbolica con il sole, e di psicopompo. La *Leggenda del cavallo bianco* sulla conquista della patria è uno dei canti eroici magiari più interessanti dal punto di vista sciamanico. I Magiari, antichi cavalcatori delle steppe, non potevano non dare grande rilevanza al cavallo, che, spesso, veniva rappresentato accanto all'*albero cosmico*. Significativamente lo sciamano della *puszta* era considerato figlio del cavallo.

Nella tradizione ungherese e in diverse poesie e canzonette di bambini resta traccia della funzione magica attribuita originariamente al tamburo. Facciamo, a tal proposito, riferimento alle leggende dell'Asia centrale e settentrionale in base alle quali lo sciamano durante l'iniziazione riceveva un ramo dell'*albero cosmico* per fabbricarsi la cassa del tamburo che diventava automaticamente il suo mezzo di trasporto lungo l'*axis mundi*. In Ungheria il

---

[2] Berze Nagy 1984.

[3] Diószegi 1958: 185.

tamburo era ritenuto idoneo al trasporto di esseri straordinari, compresi quelli malefici. Negli anni intorno al 1930 i vecchi di Bajom conservavano il ricordo di un *táltos* errante che, fissando le fiamme di un grande fuoco, aveva chiamato a raccolta le streghe della località e aveva promesso che sarebbe tornato col tamburo per richiamare col suono tutte le streghe delle vicinanze e smascherare tante persone, a torto ritenute oneste.[4] Nella tradizione magiara il tamburo serviva anche per le guarigioni e per la divinazione. Nella cultura contadina fu il setaccio a prendere per lo più il posto del tamburo. Nella provincia di Békés i partecipanti di un gioco, detti *cavalieri*, tenevano tra le gambe, al posto del cavallo, un setaccio.[5]

Sulla base delle ultime ricerche la figura del *táltos* appare più chiara.[6] Il *sacerdote fatato* fin dalla nascita porta sul corpo i segni della sua vocazione; a sei anni presenta forme di convulsioni, va errando qua e là, *si nasconde* (in ungherese *rejtezik*), cioè compie un viaggio oltremondano; quando torna a casa chiede di poter bere latte (disintossicante nei confronti dell'amanita muscaria); possiede la capacità di trasformarsi. Le fiabe di magia alludono alle lotte tra sciamani volte a rendere favorevoli ai raccolti le condizioni metereologiche. Essi si tramutavano in tori, in fenomeni atmosferici o in fiamme di diversi colori.

Anche per quanto concerne le battaglie per ottenere la fertilità, Éva Pócs ha evidenziato la stretta connessione tra il *táltos*, il *garabonciás*, le streghe ungheresi e gli operatori di magia balcanici vivi o morti (lupi mannari - stregoni e lupi mannari-demoni).[7] In particolare la studiosa ha osservato che per Natale, S. Lucia e S. Giorgio, l'anima animalesca *chiamante* (all'iniziazione e alla morte) del *táltos* poteva apparire con l'aspetto di cavallo proprio come i lupi mannari-demoni (morti) che in ambito balcanico *iniziavano* i lupi mannari-stregoni negli stessi periodi dell'anno. A tal proposito ha citato la credenza nel *táltos* che, divenuto demone dopo la morte, tornava sotto le finestre della propria casa e nitriva fino a ricevere un'offerta, sotto le sembianze di un puledro giallo in cui si identificava la sua anima animale *chiamante*. A suo avviso, soprattutto nel sud dell'Ungheria, il *garabonciás* rappresentato come un nano o un gigante, cioè come un essere dell'oltretomba, risulta simile al *karakondzuli* e agli altri lupi mannari-demoni dell'area balcanica. Agli animali-demoni, che periodicamente tornavano sulla terra, non solo dell'area balcanica, ma anche di tutta l'area europea centrale e sud-orientale, si riallacciano analogamente le streghe ungheresi riconoscibili secondo le leggende in determinati giorni dell'anno in un incrocio o sedute sul cosiddetto sgabello di S. Lucia. Chi *spiava* le streghe o i

[4] Diószegi 1958: 171.
[5] Diószegi 1958: 182.
[6] Kodolányi 1945: 31–37; Hoppál 1978: 388–389.
[7] Pócs 1989: 269–270.

morti senza spaventarsi era un iniziato allo stesso modo degli *animali mannari* della contea magiara di Szatmár. Questi ultimi erano persone che avevano ricevuto dal diavolo il dono della metamorfosi perché non avevano avuto paura davanti ai *mostri* apparsi loro nella notte di S. Giorgio, quando li avevano attesi seduti al centro di un cerchio tracciato in un incrocio.[8]

Secondo le credenze popolari ungheresi, l'anima delle persone ammalate o addormentate poteva uscire temporaneamente dal corpo con l'aspetto di un animale (topo, uccellino, coleottero, ape, ecc.).[9] Gli Slovacchi dell'Ungheria superiore credevano che le anime dei moribondi virtuosi uscissero dalle loro bocche con le fattezze di bianche colombe.[10] L'anima immortale era ritenuta avere la propria sede nel cranio, che per questo venne venerato. L'eco del culto sciamanico del cranio è rinvenibile pure presso gli Ungheresi ancora alla metà del X° secolo d.C. Data la probabile connessione simbolica tra i pidocchi e la testa, al culto di quest'ultima pare sia da ricondurre anche il tema dello spidocchiamento di un uomo da parte della donna ai piedi dell'*albero sacro*, presente in varianti magiare della ballata di *Anna Molnár*, diffusa in tutta Europa. Il motivo risale all'epica siberiana ed altaica. Nell'area centro-asiatica tale spidocchiamento è compiuto dall'eroina prima di combattere con lo strano guerriero[11] evidentemente per rinforzarsi prima della prova. D'altra parte, in certe varianti ungheresi di *Anna Molnár* sono presenti tracce d'iniziazione sciamanica femminile.[12]

Tornando al concetto di *anima animale*, esso era familiare in tutta l'area ugrofinnica. Nelle originarie credenze sciamaniche l'anima immortale o «seconda anima» raggiungeva l'aldilà proprio sotto sembianze animali, soprattutto di volatile o di rettile, a seconda che dovesse attraversare la «Via Lattea» (detta appunto «Via degli Uccelli») o il fiume che separava il mondo dei viventi da quello dei trapassati. Gli uccelli che venivano rappresentati tra i rami dell'*albero cosmico* altro non erano che gli spiriti dei nascituri, soggetti a reincarnazione. L'assunzione della forma animale da parte delle anime non deve stupire, soprattutto in considerazione del fatto che in ambito sciamanico la mitizzazione delle qualità di molti animali (come la capacità di volare, di nuotare, di resistere alle intemperie) li aveva elevati addirittura ad un livello superiore rispetto a quello degli uomini. Da ciò la concezione dei *totem* animali, protettori delle tribù. L'aquila fu ritenuta l'antenato progenitore e lo spirito custode di gran parte degli Ungheresi. La dinastia degli Árpád risalirebbe al clan dell'aquila.[13] In un racconto ungherese l'*albero del mondo*

[8] Pócs 1989: 267–269.
[9] Steiner 1980: 72.
[10] Róheim 1975: 25.
[11] Lloyd 1970: 153.
[12] Corradi Musi 1988: 92.
[13] Róheim 1966: 7.

è chiamato *turu*[14] in rapporto con il sacro *turul, aquila, falcone, uccello simile al falco*. Nella mitologia ugrica ed altaica l'aquila rappresentava la divinità suprema. Un significato simile aveva il grifone, che secondo le favole magiare vive con i suoi piccoli sulla cima del *monte del mondo*.[15] Pure la *Leggenda del cervo miracoloso* sull'origine degli Ungheresi è un canto eroico con connotazioni totemiche. Queste ultime sono evidenti anche nei nomi propri di unità sociali o di clan magiari del XII° e del XIII° secolo, come *Kurd: Lupo*; *Tege: Ariete*; *Kaplony: Tigre, Pantera* e così via.[16]

Certamente nell'arte decorativa popolare un posto di particolare rilievo spettava alla flora sacra e ai vari *totem* legati al mondo della vegetazione. Soprattutto le rappresentazioni stilizzate dell'*albero cosmico* sono assai frequenti. Esse compaiono fino alla fine del XIX° secolo pure negli oggetti dei mandriani e dei pastori ungheresi.[17] L'*albero senza fine* su cui sale l'eroe è presente nella favolistica ungherese in numerose varianti. Spesso raffigurato come un ciliegio, in sostituzione dell'originaria betulla, esso si chiamava anche *táltos fája, albero dello sciamano* o *garabonciás fája, albero del mago*,[18] espressioni peculiari ungheresi che presuppongono una visione pagana del mondo senz'altro già conosciuta all'epoca dell'*honfoglalás, conquista della patria*.[19] Assai ricorrente nel folclore e nelle favole ungheresi è il motivo del castello ruotante sulle zampe di un volatile (per lo più palmipede) come il *kerek erdo* (*bosco rotondo*) delle canzoni popolari, simbolo del centro del cosmo dove è posto l'albero archetipo, rappresentato pure come colonna o palo. In particolare la voce *lókaró, palo del cavallo,* usata dai pastori ungheresi in riferimento ai pali delle stecconate dei loro cortili ed ereditata dagli antichi allevatori di cavalli, deve aver avuto in origine un preciso riferimento cosmologico. Furono alcune popolazioni altaiche ad ideare l'*asse cosmico* come *palo del cavallo*, cioè palo a cui erano legate le stelle con corde, allo stesso modo dei cavalli.[20]

Per quanto concerne gli spiriti dei boschi ungheresi, essi appaiono simili, in base alle testimonianze a disposizione, a quelli del folclore di varie parti d'Europa, salvo alcune eccezioni. E'quest'ultimo il caso della sopravvivenza, almeno nominale, fino ai giorni nostri, del ricordo del dio della vegetazione dei lontani parenti finnici, cioè di Tapio, che pare, comunque, sfuggita agli occhi di tutti. In una recente celebrazione popolare budapestina del 20 agosto un gruppo di bambini, recando in mano ramoscelli verdi, sfilava in processione in onore di Tapio (la cui denominazione era scritta su un grande cartello). Né i componenti né gli organizzatori del gruppo conoscevano più il significato del nome

[14] Diószegi 1978: 14.
[15] Vámos 1943: 57.
[16] Gunda 1968: 49.
[17] Balassa–Ortutay 1984: 671, tav. 231, 672, tav. 232.
[18] Diószegi 1978: 87–95.
[19] Diószegi 1958: 277.
[20] Berze Nagy 1984: 49.

Tapio, evidentemente conservatosi nella tradizione come termine magico in rapporto con le piante, ma privo della sua originaria identità.

Interessanti risultano pure le tradizioni delle feste del calendimaggio diffuse in tutta Europa,[21] che si riallacciano agli antichissimi culti arborei, riecheggiando scenari mitici primordiali, per certi aspetti convergenti. I *punti di contatto* tra le credenze relative alla flora sacra dell'area europea occidentale e quelle dell'area sciamanica sono già stati riconosciuti.[22] Anche in Ungheria l'*albero di maggio* era messo in relazione con l'amore. Era soprattutto la fanciulla *palóc* a sentirsi onorata se riceveva a calendimaggio come dichiarazione d'amore una betulla presso il portone della sua casa, là portata da un aspirante fidanzato. Nel comitato di Abaújtorna l'albero veniva dalla giovane capovolto se l'offerta d'amore non era accettata.[23] In Ungheria la *Regina di Pentecoste*, con il capo incoronato di fiori, simbolo dello spirito antropomorfico della vegetazione, regale per la sua potenza creatrice, era avvolta in foglie di acero e di betulla. I rami di betulla erano utilizzati anche altrove nelle feste primaverili, come in Russia nel distretto di Pinsk o in area mordvina nelle celebrazioni dedicate ad Ange-Pat'äi, dea della fertilità e protettrice del mondo femminile. Giustamente Mihály Hoppál ha rilevato che il culto dell'*albero del mondo* è sopravvissuto in quello medioevale della betulla ed ha affermato che „la serie: albero della vita, albero del mondo, albero sciamanico, betulla, dà anche la stratificazione storica di queste concezioni".[24]

Significativo risulta l'uso della cosiddetta *Nyírfa Kisasszony, Signorina Betulla*, il mazzo di rami di betulla con funzioni magiche che si consegnava ai bambini in certe parti dell'Ungheria il giorno di S. Nicola (6 dicembre). Il termine *Kisasszony* si riferirebbe alla dea mordvina Ange-Pat'äi, in seguito sostituita dalla Madonna cristiana.[25] Alla data del 6 dicembre risaliva in Ungheria l'inizio della lunga vigilia del Natale. In certe famiglie era un succedaneo di S. Nicola, nelle vesti di Babbo Inverno, a presentarsi il 6 dicembre ai bambini con una verga in mano e i regali. S. Nicola, ritenuto protettore dei fanciulli soprattutto nell'Europa del Nord, secondo Anita Seppilli fu probabilmente un'arcaica divinità dell'acqua, in rapporto con i riti iniziatici.[26] La connessione non è stata esclusa nemmeno da Charles W. Jones, che, pur evidenziando i numerosi attributi recenti della figura del santo, ha riconosciuto come quell'eroe dell'infanzia soprattutto del periodo natalizio possedesse un „alter-ego" con aspetti in parte desunti „dal mondo pre-cristiano".[27] La *Nyírfa Kisasszony* si usava in Ungheria anche per

[21] Frazer 1981: 193–214.
[22] Roux 1966: 55; Corradi Musi 1988: 67–103.
[23] Róheim 1925: 281–282.
[24] Hoppál 1978: 377.
[25] Barna 1879: 70–78; vedi anche 33–50.
[26] Seppilli 1990: 311–313.
[27] Jones 1983: 319, 321.

picchiare a scuola i bambini negligenti. Colpire con verghe di betulla significava scacciare il male. Simili forme di *magia del contatto* erano diffuse anche altrove in Europa (specialmente in area germanica e slava).

Il collegamento tra i bambini e le verghe risalente alle feste solstiziali pagane si manifesta anche nelle preghiere. Nella campagna di Zobor per Natale si chiedeva a Dio, oltre alla salvezza dell'anima in caso di morte, anche una verga per ogni mano dei bambini.[28] Nelle tradizioni popolari natalizie in terra magiara la cultura biblica si fondeva con quella animistica. Alle sacre rappresentazioni drammatiche, le cosiddette *betlehemes játék, giochi del presepio*, basate sul tema del presepio, si alternavano usi pagani in rapporto con il solstizio invernale e con la fine dell'anno. Dentro le case delle famiglie dove vivevano fanciulle da marito o sotto le finestre, nel periodo intercorrente tra il 26 dicembre e capodanno, si intonava come benvenuto il *regölés*, un arcaico canto magico di fertilità invernale. I menestrelli chiamati *regösök*, come indica la loro denominazione, *si nascondevano* dietro a maschere e andavano in giro a fare i loro canti augurali. Sopravvissuti a lungo nel folclore quei cantori si identificavano, grazie alla maschera, nei morti che si ritenevano ritornare tra i viventi proprio nel periodo compreso tra il Natale e il capodanno. Il mascheramento dei *regösök* conservava l'eco di antichi rituali sciamanaci. E'noto come il ritornello *haj regö rejtem,* che nei canti sciamanici serviva per evocare gli esseri soprannaturali, si fosse conservato non solo nel *regölés*, ma anche nei canti che accompagnavano i riti dell'inizio della primavera e del raccolto.[29]

Pure i giochi magici prenatalizi, che nei paesi del Bükk iniziavano addirittura il 30 novembre, giorno di S. Andrea, favorivano l'avvento del nuovo anno.[30]

Nelle tradizioni solstiziali il fuoco come le piante era emblema di vita e di fertilità. Per la sua luce e il suo calore esso veniva ritenuto in connessione con il sole. Nella contea magiara di Hont i giovani e le fanciulle usavano propiziarsi una futura felicità coniugale saltando abilmente insieme sul falò di mezz'estate. Credenze popolari analoghe erano diffuse in altre zone dell'Ungheria.[31] La vigilia di S. Giovanni i porcari ungheresi purificavano il loro bestiame dagli influssi degli spiriti del male inducendolo a passare attraverso i fuochi, accesi facendo girare una ruota su un asse di legno ricoperto di stoffa.[32] La ruota alludeva al sole. Le raffigurazioni del fuoco-sole per lo più nella forma di dischi o ruote, assai diffuse in Europa dopo l'affermarsi della metallurgia, si riallacciavano al binomio sole-albero fondamentale nell'esis-

---

[28] Corradi Musi 1989: 100.
[29] Diószegi 1958: 432–433.
[30] s.f. dicembre 1955: 18–19.
[31] Róheim 1975: 282.
[32] Frazer 1981: 993.

tenza dell'uomo preistorico che vedeva nelle piante un emblema solare. L'immaginario popolare delle genti ugrofinniche e siberiane ne costituisce una significativa testimonianza. Ci sovvengono i numerosi alberi archetipi rappresentati particolarmente luminosi, come l'enorme quercia dei canti popolari finnici con una mela su ciascun ramo, sormontata da una „ruota d'oro",[33] il sole, apice del viaggio iniziatico dello sciamano lungo l'*albero del mondo*. Il valore emblematico dei vari dischi preistorici, spesso d'oro o con ornamenti di luminosa ambra baltica, ritrovati in Europa, a volte associati ai carri del sole, erano in rapporto con il mondo culturale che si era sviluppato intorno al Baltico, dove il culto del sole fu rinvigorito dai contatti con i progenitori degli Ugrofinni.

Per gli Ungheresi il fuoco era pure una forma di manifestazione degli spiriti *totem* (rappresentando il legame tra i viventi e gli antenati soggetti a reincarnazione attraverso il loro *doppio* immortale); ancora al tempo di S. Stefano esso era talmente rispettato che i suoi guardiani erano esonerati dall'assistere alla S. Messa.[34]

Sulla particolare valenza del *doppio* si basavano i presunti sacrifici umani degli arcaici riti di fondazione di città, di cui resta traccia anche in Ungheria nell'ambito della ballata. Essi erano tesi a trasferire i poteri della *seconda anima* della persona sacrificata allo spirito stesso della città in costruzione che veniva in tal modo rafforzato.

Pure il culto dei defunti da parte degli Ungheresi implicava una certa paura nei loro confronti, evidente nelle tradizioni funebri, soprattutto per quanto concerneva il timore del *ritorno dei morti*. Secondo un uso assai diffuso in area euroasiatica, per non far ritrovare alla *seconda anima* del defunto la porta di casa, i Magiari praticavano un'apertura nella parete dell'abitazione per far uscire il cadavere prima del funerale, che veniva precipitosamente murata in modo da non far ritrovare al morto la via d'accesso.[35]

L'attenzione degli Occidentali per le credenze magiche dei Magiari si destò in epoca relativamente recente. Fu nell'opinione pubblica europea dei primi del Settecento che l'Ungheria divenne una terra di vampiri, oltre che di streghe (le cui persecuzioni erano in atto). Le superstizioni connesse con gli uni e le altre sopravvissero a lungo. Il conte Luigi Forni, nel resoconto del suo viaggio in Ungheria compiuto nel 1829, riferì che non era del tutto spenta la paura nei vampiri, il cui corpo doveva essere dissotterrato, fatto a pezzi e risepolto chiuso in un sacco legato con crine di cavallo. Era una forma di *seconda sepoltura* dopo lo squartamento che garantiva la distruzione della salma: essa richiama alla memoria un rito assai diffuso in area slava, ugro-

[33] Toivonen 1946–47: 40.
[34] Dienes 1976: 100.
[35] Corradi Musi 1995: 43.

finnica ed amerindia del nord.[36] Il Forni aggiunse che le vecchie sospettate di pratiche stregonesche venivano immerse nell'acqua: esse erano ritenute demoniache ed erano bastonate se restavano a galla[37] come le temute ragazze-cigno delle leggende. L'acqua nelle credenze sciamaniche era un elemento che scacciava il male. Simbolo di vita e di rinascita, essa era considerata anche altrove in contrasto sia con le streghe malvagie sia con i vampiri. Nelle ordalie delle streghe si usava la prova dell'acqua perché si pensava che esse non potessero berla. Spruzzare dell'acqua allontanava pure i vampiri.

Le notizie sui vampiri dell'Europa centro-orientale si riportarono sui giornali di ampia diffusione, a partire dalla fine del Seicento e in pochi anni dilagò in tutta Europa la *moda culturale* del vampirismo che fece discutere anche gli uomini di Chiesa. La concezione del vampiro come di un cadavere non decomposto che assaliva i viventi soppiantò in Occidente quella del vampiro-fantasma.[38] Ma l'originario vampiro delle credenze sciamaniche, ritenuto un essere che non poteva reincarnarsi perché non era del tutto morto, aveva ormai irrimediabilmente perduto la sua connotazione primaria di nemico della stirpe in quanto ne ostacolava la sopravvivenza. Lo dimostrano, tra l'altro, le leggende vampiriche che si crearono su personaggi viventi: nella seconda metà del Quattrocento il voivoda transilvano Vlad Tepes Dracula e ai primi del Seicento la contessa Erzsébet Báthory. Erano ormai troppo lontani i tempi in cui gli Ungheresi seppellivano i morti avvolti in un lenzuolo per accelerare la corruzione delle salme, preoccupazione che trovava riscontro negli usi antichissimi delle altre popolazioni ugrofinniche, spiegabile appunto con le credenze connesse con la «seconda sepoltura». Anche nelle varie interpretazioni letterarie e cinematografiche di Dracula la figura del vampiro centro-orientale ha perso molti suoi caratteri e si è trasformata ulteriormente. La storia di Dracula è stata definita „una invenzione recente" da Béla Köpeczi che ha sottolineato come „nella cultura popolare romena sono gli *strigoi* o *muroi* che prendono in qualche modo il posto dei vampiri» (Köpeczi 1981: 102). Lo studioso ha aggiunto che secondo gli etnografi magiari gli «Ungheresi non conoscevano i vampiri, essi credevano piuttosto nel *lidérc* „fuoco fatuo", che è uno spirito cattivo, e non un „revenant"» (Köpeczi 1981: 102). Nella tradizione popolare magiara medioevale continuamente avido di sangue era pure il *farkaskoldus*, una specie di lupo mannaro particolarmente malvagio, la cui malattia venne chiamata da Avicenna *cucubuth* (Corradi Musi 1995: 71). Anche le streghe spesso amavano succhiare il sangue degli uomini e specialmente dei bambini. Le figure dell'immaginario popolare che succhiavano il sangue, cioè la linfa vitale altrui, sono presenti in numerose tradizioni già da tempi assai antichi. Più inte-

[36] Gasparini s.a.: 64–137.
[37] Forni 1832: 41.
[38] Corradi Musi 1995.

ressante per la sua specifica valenza ci sembra l'arcaico uso degli Ungheresi di sigillare, come le popolazioni altaiche, i patti col sangue (Büky 1989: 132), in modo che i contraenti diventassero simbolicamente *consanguinei.*

Tornando alle streghe magiare, esse erano sostanzialmente analoghe alle altre streghe europee: erano potenzialmente ambivalenti in quanto capaci di scatenare le forze malvagie, ma anche di procurare benefici guarendo con le erbe medicinali appropriate. Comunque, secondo Ferenc Schram, il motivo tipico dei processi ungheresi consisteva per lo più nell'accusa dell'attività medica della strega stessa (Schram 1982: 69), per cui la strega magiara sarebbe prevalentemente una figura positiva. Pare, tra l'altro, che tra strega e *táltos* non ci fosse un particolare antagonismo (Klaniczay 1983: 421–422). La strega *storica* perse ogni originaria ambiguità ed apparve come un essere malvagio. Come osservò acutamente Fernanda Mazzoli, nell'Ungheria del Settecento pure il *táltos* fu *defunzionalizzato* e divenne un *cacciatore di streghe*, un inquisitore, trasformandosi da operatore del sacro in presunto operatore del bene (Mazzoli 1992: 191–192, 196). In certe regioni dell'Ungheria la strega venne totalmente identificata nell'ostetrica, che poteva anche scambiare i neonati nelle culle (Dömötör 1981: 146), come la mitica *szép-asszony*, demone inevitabilmente negativo (Dömötör 1981: 92–101). Non di rado, la strega venne ritenuta perfino antropofaga. Si credeva che le streghe ungheresi non solo sapessero assumere le sembianze di vari animali, ma pure quelle di una pianta o di una ruota (Ipolyi 1854: 427–428). La notte di S. Giorgio le streghe magiare dicevano di andare a raccogliere la rugiada (Ipolyi 1854: 433), considerata magica nelle tradizioni delle campagne europee, soprattutto quella della notte di S. Giovanni. Pare che le streghe ungheresi usassero quel liquido per procurarsi vantaggi personali a danno dei vicini.

Per quanto concerne la strega delle favole, la *vasorrú bába, strega dal naso di ferro* ha perso ogni eventuale connessione con l'antenato di famiglia ed indica semplicemente la strega.[39] A quest'ultima l'eroe, per avere l'accesso al regno dei morti, deve rivolgersi con formule specifiche che hanno la funzione di parole d'ordine. L'eroe deve farsi riconoscere dalla strega chiamandola „madre" o „vecchia madre" e augurandole „buon giorno" e „buona sera". Solo così egli può „avere fortuna", altrimenti la sua „vita sarebbe finita".[40]

Bibliografia

Balassa, I. – Ortutay, Gy. (1984), *Hungarian Ethnography and Folklore,* Budapest, Corvina.
Barna, F. (1879), *A moldvaiak pogány istenei és ünnepi szertartásai,* Budapest, A M. T. Akadémiai Könyvkiadó Hivatala.

[39] Mazzoli 1992: 99.
[40] Mazzoli 1992: 226–228.

Berze Nagy, J. (1984), *Égigérő fa,* Pécs, A Baranya Megyei Tanács V. B. Művelődési Osztálya.
Büky, B. (1989), *Hungarian Terminology for Soul and Related Concepts*, in M. Hoppál–J. Pentikäinen (a cura di), *Uralic Mythology and Folklore,* Budapest–Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society.
Corradi Musi, C. (1989), *Il Natale nella tradizione lirica ungherese,* in F.I.L.D.I.S. (a cura di), *Natale in Europa,* Bologna, Analisi.
Corradi Musi, C. (1988), *Sciamanesimo e flora sacra,* Roma, Carucci.
Corradi Musi, C. (1995), *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica,* Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino.
Dienes, I. (1976), *The Hungarians at the Time of the Conquest and their Ancient Beliefs*, in P. Hajdú (a cura di), *Ancient Cultures of the Uralian Peoples,* Budapest, Corvina.
Diószegi, V. (1978), *A pogány magyarok hitvilága,* Budapest, Akadémiai Kiadó.
Diószegi, V. (1958), *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben,* Budapest, Akadémiai Kiadó.
Dömötör, T. (1981), *Hungarian Folk Beliefs,* Bloomington, Indiana University Press.
Forni, L. (1832), *Alcune notizie sull'Ungheria,* Modena, Tipografia Reale.
Frazer, J.G. (1981), *Il ramo d'oro,* Torino, Boringhieri.
Gasparini, E. (s.a.), *„Ethnologica" Finni e Slavi,* Venezia, La Goliardica.
Gunda, B. (1968), *Survivals of Totemism in the Hungarian táltos Tradition*, in V. Diószegi (a cura di), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia,* Bloomington, Indiana University.
Hoppál, M. (1978), *Mitologie uraliche, Conoscenza religiosa,* 4.
Ipolyi, A. (1854), *Magyar mythologia,* Pest, Heckenast Gustav.
Jones, Ch. W. (1983), *San Nicola. Biografia di una leggenda.* (Trad. di F. Cezzi), Roma–Bari, Laterza.
Klaniczay, G. (1983), *Benandante. Kresnik. Zduhac. Táltos. Elementi sciamanici nella stregoneria centro-europea, Conoscenza religiosa,* 4.
Kodolányi, J. (1945), *A táltos a magyar néphagyományban, Ethnographia,* 56.
Köpeczi, B. (1981), *Les vampires de Hongrie: un scandale des Lumières, Artes Populaires,* 7.
Lloyd, A.L. (1970), *Folk Song in England,* New York, International Publishers.
Mazzoli, F. (1992), *La strega nella tradizione ugro–finnica e in quella occidentale,* Fontanellato (Parma), Cristoforetti.
Pócs, E. (1989), *Hungarian táltos and his European Parallels*, in M. Hoppál – J. Pentikäinen (a cura di), *Uralic Mythology and Folklore.* Budapest–Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society.
Róheim, G. (1975), *Animismo, magia e il re divino,* Roma, Astrolabio.
Róheim, G. (1966), *Hungarian and Vogul Mythology,* Seattle–London, University of Washington Press.
Róheim, G. (1925), *Magyar néphit és népszokások,* Budapest, Athenaeum.
Roux, J.-P. (1966), *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques,* Paris, Adrien-Maisonneuve.
s.f. (dicembre 1955), *Il Natale nelle tradizioni popolari, Rivista Ungherese,* 7.
Schram, F. (a cura di) (1982), *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* Budapest, Akadémiai Kiadó, vol. 3.
Seppilli, A. (1990), *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti,* Palermo, Sellerio.
Steiner, A. (1980), *Sciamanesimo e folclore,* Parma, Edizioni all'insegna del Veltro.
Toivonen, Y.H. (1946–47), *Le gros chęne des chants populaires finnois, Suomalais Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja,* LIII.
Vámos, F. (1943), *Kozmosz a magyar mesében,* Budapest, Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Részvénytársaság.

Zsuzsanna Erdélyi *(Budapest)*

Gli strati arcaici della poesia religiosa popolare ungherese

L'argomento della mia relazione è la poesia popolare religiosa, e, più precisamente, gli strati arcaici di questa poesia i cui testi risalgono al tardo Medio Evo, ai principi della letteratura in volgare. Questi strati traggono la loro origine dalla spiritualità francescana, dalla devozione ardente del Duecento-Trecento. Il fervore religioso di quell'epoca si manisfestava in ogni sfera della vita. Si manifestava non solo nei giorni festivi, ma anche feriali. L'abbondanza delle emozioni venne espressa nel canto, nella poesia, anzi nelle arti figurative. Sul terreno dell'Umbria nacque la lauda italiana, e in seguito, in tutta Europa apparvero nuovi generi, ispirati dagli avenimenti della Settimana Santa: le passioni, i canti dolorosi, i pianti, i lamenti, le orazioni etc. E sono apparsi nuovi schemi: il *vir dolorum*, la *mater dolorosa*, l'*imago pietatis*, il *sepulchrum Domini*, che divennero motivi principali dei poeti e degli artisti di ogni genere.

Piano piano svaniva la voce esaltata dei laudesi, dei fedeli. Vennero nuovi secoli, nuovi canti. Però, una cosa si opponeva al fuggire del tempo: la memoria del popolo, cosiddetta collettiva. Ella – ci sembra – trascinava con sé molti beni spirituali letterari del Medio Evo. Voleva conservare per sempre a sè quella che muoveva il cuore. Gesù sofferente e la madre dolorosa si sono profondamente annidati nell'anima del volgo. Così si spiega che le voci e le melodie di un'epoca tanto remota possono risuonare alla fine del secolo ventesimo, nascoste fino allora nella tradizione orale, sopravissute per il loro tema sublime nella funzione di orazione.

Dopo questo preludio forse lirico, mi accingo alla filologia, cioè a parlare delle orazioni popolari arcaiche. Questa tradizione poetica presenta non solo un fenomeno poetico nuovo e di recente scoperta, ma arricchisce con valori insperati il nostro patrimonio intellettuale. Essa apre inoltre nuove prospettive alle ricerche complesse, essendo in rapporto con diverse scienze: il folclore, la linguistica, la musica, la storia della letteratura, della religione, della devozione popolare, ecc... Ora vorrei parlare di questa poesia inattesamente emersa, non perché sia una terra nuova: *terra incognita- spiritualia incognita*, come era constatato dal famosissimo linguista ungherese, l'accademico Dezső Pais[1], ma perché, essendo ungherese, concerne tutta l'Europa allo stesso tempo. Allora, quello che dirò in rapporto con essa riguarda tutta

[1] Zsuzsanna Erdélyi, *Archaikus és középkori elemek népi szövegekben.* Ethnographia, 1971., 3, pp. 343–363. Sulla relazione della Erdélyi si vedano anche gli interventi: Dezső Pais, ibid. pp. 364–367.; László Mezey, ibid. pp. 367–370.; Béla Holl, ibid. pp. 371–374.

quella eredità popolare che è in misura di salvaguardare molti fatti della cultura cristiana del Medio Evo con tanto vigore.

Le prospezioni di tale tradizione di varie specie, e il chiarimento delle questioni relative alla sua storia e alla sua origine, si sono svolti a priori a due livelli. Da una parte sul terreno per raccogliere il materiale *in vivo*, e, dall'altra parte, nelle biblioteche, per accozzare il testuale in questione, in Ungheria e all'estero, anche tra le minorenze etniche qui viventi.[2] Poi in paesi con i quali abbiamo avuto contatti stretti nel corso della storia. Così, in modo privilegiato, in Italia, il cui straordinario materiale in iscritto ed orale offriva possibilità uniche per le ricerche comparative.

Come risultato del lavoro, durato molti anni, riteniamo che questa tradizione di orazioni popolari ha le sue radici nella religiosità chiamata fiammeggiante del tardo Medio Evo. I testi possono essere considerati ricordi della sacra poesia volgare dell'epoca. L'esperienza collettiva catartica ricorrente ogni anno, cioè quella serie di feste della Settimana Santa che commemoravano la morte di Cristo e il dolore di Maria. Questi avvenimenti venivano rievocati, rivissuti e ci si identificava con essi sotto la spinta dell'ideale francescano, che è *l'Imitatio Christi*. A quale grado di ardore si elevava viene attestato delle espressioni con cui essa veniva descritta dagli studiosi italiani: santa pazzia, delirio collettivo, furore religioso, pazzia religiosa, nuova pazzia, fervore religioso ecc.[3] La spiritualità irradiata dal Santo d'Assisi aveva un effetto su larghi strati della popolazione, per varcare i confini dell'Italia. Rompendo i quadri ufficiali, questa spritiualità creò una prassi religiosa autonoma, autarchica, e quasi inebriante. Essa si esprimeva inoltre anche nelle forme di pietà e, di conseguenza, nella poesia sacra delle comunità e della confraternite religiose che poco a poco si estendevano all'Europa intera.

I ricordi, i frammenti, le parti sminuzzate di questa poesia si ricoveravano nell'uso del volgo, e, nel corso di un lungo processo di folclorizzazione, s'integravano alla tradizione popolare. L'oralità ne conserva molto più che i testi scritti. Questo fatto riveste un'importanza particolare nel caso di popoli la cui storia ha comportato la distruzione delle maggior parte dei loro tesori intellettuali e artistici medievali. Come fù il caso degli ungheresi e di pa-

---

[2] Id, *Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdése*, in *Boldogasszony ága.* Tanulmányok a népi vallásosság köréből, Red. Zsuzsanna Erdélyi, Budapest, 1991, pp. 51–142.

[3] Giovanni Fabris, *Laude antiche e laude moderne. Contributo alla storia della poesia ascetica.* Udine, 1906. 9.; Giulio Bertoni, (a cura di), *Il Duecento. Storia letteraria d'Italia,* Milano, 1930, pp. 196–202.; Natalino Sapegno, (a cura di): *Il Trecento. Storia letteraria d'Italia,* Milano, 1934, p. 563.; in generale: E. Delaruelle, *L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire,* in Relazioni, Vol. III°, 449–461. Storia del Medioevo, Firenze. Comitato Internazionale di Scienze Storiche, X° Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 4–11 settembre 1955. A cura della Giunta Centrale per gli studi storici.

recchi popoli del Bacino dei Carpazi, che subirono la stessa sorte nostra. Basta pensare all'invasione dei tartari, alla lunga occupazione dei turchi, alle lotte per la libertà contro l'Austria, ecc ecc. La forza di conservazione della tradizione popolare e della cultura orale è dimostrata dalla lunga esperienza fatta nel corso delle mie ricerche di molti molti anni. Infatti ho trovato numerose orazioni popolari non solo nelle tradizioni delle minoranze nostre, ma anche in altre regioni d'Europa.[4] Cosa che è stata confermata pure da altri studiosi specialisti. Sfortunamente, però, i folcloristi in genere non hanno rivolto in modo sufficiente la loro attenzione a questi importanti patrimoni testuali, e non hanno pubblicato il materiale in raccolte di tipo antologico, eccetto noi ungheresi[5] e dopo di noi uno studioso polacco[6] e un collega sloveno.[7] È vero che alcuni studiosi scandinavi,[8] tedeschi[9] e italiani[10] si sono occupati di questa sacra tradizione, ma a tutto danno delle ricerca comparativa, poiché hanno portato alla luce solo pochi testi nel corso degli studi da loro effettuati. Quanto più facile sarebbe analizzare i vari testi avendo a disposizione apposite antologie, invece di lavorare con testi scovati in mille posti diversi, con grande fatica.

Ciò premesso, adesso riassumo brevemente i fatti riguardanti il genere nostro e l'attualità della ricerca ad esso consacrata. Perchè sono proprio io a parlare di ciò e perchè proprio adesso? E come è diventato mio compito l'analisi di questa eredità spirituale per noi tanto importante?

La sua attualità deriva dal fatto che si tratta di un genere nuovo, nel senso che da noi in Ungheria solo in un passato recente abbiamo scoperto e scavato orazioni popolari in abbondanza di molte decine di migliaia. Fino allora esse si trovavano quà e là nelle collane di poesia popolare. Io personalmente sono diventata, diciamo, proprietaria del materiale per puro caso. Il primo campione di questa tradizione testuale lo rinvenni grazie alla signore

---

[4] Zsuzsanna Erdélyi, *Historische Fragen der archaischen Volksgebete,* Studia Slavica 37. 1991–1992, pp. 29–86.

[5] Id. *Hegyet hágék, lőtőt lépék...* Archaikus népi imádságok, in *Somogyi Almanach.* A cura di József Kanyar. Kaposvár, 1974, pp. 19–21.; Id. *Hegyet hágék, lőtőt lépék... Archaikus népi imádságok,* Budapest, 1976, 1978.; Zoltán Polner, *Föld szülte fáját. Szeged környéki ráolvasások és népi imádságok,* Szeged, 1978.

[6] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości,* Warszawa, 1976.

[7] Vilko Novak, *Slovenske ljudske molitve,* Družina. Ljubljana, 1983.

[8] Ferdinand Ohrt, *Gamle danske følkebønner, Studier fra sprog-og oldtidsforskning,* København, 1928.

[9] Reinhold Köhler, *Ein altes Kindergebet – Italienische Nachtgebete. In: Kleineren Schriften zur neueren Literaturgeschichte, Volkskunde und Wortforschung,* III, Berlin, 1900. pp. 321–325.

[10] Paolo Toschi, *La poesia religiosa del popolo italiano,* Firenze, 1922.; Id, *La poesia popolare religiosa in Italia,* Firenze, 1935.; Clato Corrain- Pierluigi Zampini, *Poesia religiosa popolare del Polesine,* Rovigo, 1971.

Babos il 18 dicembre 1968 a Nagyberény, nella provincia di Somogy. L'arzilla vecchietta di novantotto anni aveva imparato da sua madre la cosìdetta orazione del venerdì, ancora da bambina. Il particolare modo di recitare il lungo testo, l'intimità del tono, gli elementi contenutistici e stilistici emanavano la spiritualità e le voci di remoti tempi. Questa stupenda orazione mi spinse ad intrapendere subito il lavoro nelle biblioteche e sul terreno. Come risultato delle mie ricerche, in possesso di quasi 500 testi, l'undici febbraio 1970 ebbi modo di presentarli all'Accademia Ungherese delle Scienze come esemplari di un nuovo, oppure di origine stravecchia, genere del folclore ungherese. Li battezai orazioni popolari arcaiche.[11] Da allora in poi gli specialisti e il pubblico hanno potuto conoscerli dalle relazioni, studi, libri e dischi prodotti da me negli ultimi decenni.[12]

Ora vi presento alcuni tratti caratteristici di questo genere, per vedere di quale tradizione testuale si tratti. Perché ha potuto acquistare questa importanza filologica, quali sono i valori storici che essa include.

Il tema centrale delle orazioni è costituito dai momenti canonici ed apocrifi della storia della Passione e dal pianto di Maria. Questi testi non vengono recitati come preghiere nelle chiese e non vengono insegnati a scuola. Vengono recitati a casa in famiglia e vengono trasmessi di generazione in generazione, venerdì, mattina e sera, comunemente solo di rado, eventualmente durante la Sattimana Santa sul Calvario. Accanto agli stretti legami testuali della poesia religiosa medievale, i testi conservano anche elementi precristiani. Proiettano contenuti di coscienza e di idee mistiche, ma alle volte magiche, in sequenze non strettamente legate in visioni irrazionali-simboliche-surrealistiche. I paralleli letteravi di certi suoi motivi si possono rintracciare fino al Pianto di Maria in ungherese antico nel Duecento, ma le sue componenti risalgono a tempi ancora più remoti, evocando lo spirito e la prassì delle magie difensive e dell'esorcismo, e presentano i tratti stilistici e formali della lirica e dell'epica popolari. Si rintracciano versi rimati e non rimati, con una versificazione libera, a numero sillabico indefinito, e tutto con grande spontaneità. La lunghezza dei versi varia in funzione non del metro ma del pensiero. Questa forma di poesia è mantenuta in vita dalla trasmissione orale nell'uso familiare e l'automatismo verbale dell'apprendimento in tenera età la conserva fino alla vecchiaia.

Le orazioni di carattere epico-lirico-drammatico hanno una struttura tripartita. Come riflessione della letterature visionalistica del Medio Evo, parte con un immagine lirica in cui appaiono spesso segni simbolici del culto cristiano della luce. In particolare, nel complesso dei simboli Maia-Christo-

---

[11] Vedi nota 1. in Ethnographia, 1971, 3.

[12] Il più importante: Zsuzsanna Erdélyi, *Archaikus Népi imádságok,* in *Magyar Néprajz, V. Magyar Népköltészet,* (Capored. Vargyas Lajos.) Budapest, 1988. pp. 692–748.; e tra i dischi: *Hegyet hágék, lőtőt lépék...* Hungaroton SLPX 14119–14119, Budapest, 1991.

Eucharistia-Chiesa: Alba-Sole-Luce-Lume, culto che fa vivere le tradizioni solari. Segue la parte intermedia mista con elementi drammatici ed epici la quale mette in scena le fasi della Passione. Si conclude con un breve clausola/chiusura concisa che promette indulgenze o altri compensi e pie retribuzioni per la recita dell'orazione, cioè per rievocare-rivivere la morte di Cristo. Intanto determina la modalità della recita: quando, quanto, in che modo. Nella coscienza popolare le clausole/chiusure hanno vigore di obbligatorietà, la loro autenticità è fuori dubbio, poichè provengono direttamente dalle forze celesti. La clausola è una parte accentuata dei testi che segnala il punto di separazione dalle preghiere della Chiesa. Il popolo ha ragione. In realtà si tratta di un patto sacro basato su un rapporto di causa ed effetto, in cui il preciso adempimento delle condizioni determinate assicura il risultato desiderato. Lo schema base delle chiusure ungheresi: "A chi recita questa orazione al coricarsi la sera, all'alzarsi la mattina, veranno rimessi tre/sette peccati mortali". Lo schema base delle formule parallele europee: "Chi recita questa orazione tre volta/una volta al giorno avrà la salvezza". I versi iniziali/le parole iniziali sono sempre e dappertutto identici: "Chi recita questa/mia/orazione ..." La parte seguente può variare liberamente a seconda del compenso promesso. Un esemplare per certificare l'origine celeste: "Disse Gesù nostro Signore: Creai il corpo, / Diedi l'anima, / Chi recita l'orazione sulla mia dolorosa Passione / arriverà in ciel come un pargoletto..."[13] Esempi per attestare l'origine celeste si trovano ampiamente presso altri popoli, sia nella materia recente che in quella storica. Adesso un esempio dal materiale storico italiano di un codice bolognese del 1281.: "Elo-Christe-disse ... Mo chi tre volte dirà questa orazione lo dì...".[14] Questa formula duecentesca dimostra che le clausole avevano un ruolo importante non solo nella conservazione della prassi di orazione, ma anche nella ricerca storica e nel chiarimento delle origini, appunto per la loro forma per secoli fissa. Per le ricerche storiche ho scelto il metodo della cronologia inversa: prima cercavo i corrispondenti nel materiale del folclore, poi in quello letterario, sia nella tradizione ungherese che in quella europea. Tutto questo attraverso dei secoli fino al Duecento, con l'aiuto delle chiusure che erano guide stabili nel cammino filologico entrando piano piano sempre più lontano dai nostri giorni.

Insomma si arriva alla conclusione che i dati italiani, e specialmente quelli del codice bolognese del 1281, hanno grande importanza nel determinare l'epoca delle origini e dell'ambiente spirituale di questa straordinaria eredità europea. Questo codice e parecchi altri scritti dei secoli Trecento e Quattrocento provano che il nostro genere risale al Medio Evo. Gli specialisti

---

[13] Vecseklő, Slovacchia, Signora P. J. 1896. Raccolta il 22 novembre 1973.

[14] Giuseppe Ferraro, *Regola dei servi della Vergine gloriosa ordinata e fatta in Bologna nell'anno 1281,* Livorno, 1875, p. 46.

italiani ed anche europei sono dello stesso parere.[15] Loro collocano le orazioni nei tempi della nascita – anzi precedenti – della letteratura nazionale in lingua volgare e le ritengono manifestazioni spontanee del fervore religioso, dei sentimenti *fuoco e fiambe* dei francescani. I ricordi scritti, molto più ricchi in Italia che da noi, fanno sì che è più facile situare nel tempo le numerose orazioni italiane e trovare i loro sottofondi filologici. Visto però che le orazioni italiane sono parallele alle nostre, i ricordi scritti italiani aiutano pure le nostre investigazioni. Aiutano ad identificare/autenticare il nostro materiale con testi simili dal punto di vista funzionale di popoli che dispongono in abbondanza di ricordi scritti, e cioè con i fatti offerti della ricerca comparativa.

Come risultato delle ricerche durate molti anni, ho anche formulato una tesi che concerne i legami e le interazioni tra culture scritte e orali. La tesi e la seguente: da noi, in Ungheria, è l'oralità ed aver conservato quei fatti della eredità spirituale/letteraria che, in paesi più fortunati, sono stati tramandati anche dalla cultura scritta. Perciò il materiale della cultura orale può avere anche valore di fonte. Gli eventi storici non hanno potuto annientare i beni intellettuali conservati dalla memoria collettiva.[16] Di ciò fanno testimonienza proprio questi testi di origine medievale scoperti e scavati in gran numero recentemente.

Spero che quanto è stato detto Vi abbia convinto che valeva la pena di presentare le nostre orazioni arcaiche. Come si vede elle possiedono per il nostro passato letterario un valore informativo che aumenta il valore documentario della cultura orale, non sempre apprezzata, attribuendole un ruolo di fonte che completa i documenti scritti. Per un popolo come il nostro, che ha perduto molto dei suoi beni culturali anche scritti, ciò costituisce un importantissimo fattore storico-culturale che aiuta a colmare i vuoti della nostra storia letteraria.

---

[15] Vedi nora 10. Paolo Toschi, *La poesia religiosa,* cit. XXIV–XXVIII.; *La poesia popolare religiosa.* cit. pp. 91–97, 119–123, 130 etc.; Giovanni Fabris, *Canti popolari religiosi della Diocesi di Padova,* Atti e Memorie, Vol. XXXVIII. 1922, 10. (Estratto da Atti e Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere et Arti in Padova – anno 1922, Volume XXXVIII.)

[16] Un prezioso volume venne pubblicato ultimamente dal materiale di carattere molto arcaico della minoranza ungherese – i cosìdetti csángó's – viventi da secoli in minoranza in Moldavia: Vilmos Tánczos, *Gyöngyökkel gyökereztél.* Gyimesi és moldvai archaikus imádságok, Csíkszereda, 1995. (Krónika könyvek)

Paolo Agostini *(Padova)*

Lo strato più „antico" del lessico religioso magiaro

Una delle questioni che più hanno sollecitato la fantasia degli studiosi è quella relativa alla religione che gli antichi ungheresi praticavano al momento della conquista della patria. Su questo tema sono stati versati fiumi di inchiostro. E' un ben strano fenomeno questo: le ipotesi e le teorie più ardite si sviluppano proprio in quei campi dello scibile laddove è disponibile il minor numero di dati, e in modo particolare quando si tratta di dati poco affidabili. Si veda ad esempio la storia della poesia epica ungherese, dove la letteratura pseudoscientifica sull'argomento riempie interi scaffali nelle biblioteche senza che sia mai stato possibile dimostrare, fosse anche con un solo minuscolo frammento, che gli antichi Magiari conoscevano la poesia epica; esistono grossi volumi che disquisiscono sulla mitologia ugrofinnica, senza che ci si sia mai posta la domanda se i popoli ugrofinnici abbiano mai posseduto una loro mitologia comune, e via dicendo.

Nello strato che si sostiene essere il più antico del subsistema lessicale afferente alle pratiche religiose si è voluto spesso vedere il riflesso di credenze che si ritengono essere *arcaiche* e risalenti ad una supposta antica religione praticata dai Magiari. A questo punto una premessa si rende necessaria. I progenitori degli odierni Magiari fanno la loro prima comparsa nelle fonti storiche tra la fine del IX° e l'inizio del X° secolo. Dopo aver vagliato da un punto di vista critico tutte le fonti storiche esistenti alla ricerca di una menzione checchessia, lo storico ungherese Gyula Kristó ha potuto stabilire che nel corso di ben mille e cinquecento anni non viene fatto il benché minimo accenno che possa fornirci la prova dell'esistenza dei Magiari e dei popoli ugro-finnici prima di tale periodo[1].

Nonostante questa assoluta mancanza di dati, però, molti studiosi si sono sentiti autorizzati a ricondurre la storia dei Magiari a periodi preistorici e, in tale quadro, ad attribuire valori sociologici a fenomeni puramente linguistici. In effetti, un punto su cui tutti sono o sembrano essere d'accordo è che l'ugro-finnicistica è la scienza che studia (o che dovrebbe studiare) le *lingue* parlate dai popoli ugro-finnici, in considerazione del fatto che il concetto stesso di *popoli ugro-finnici* è nato in relazione a quella che si ritiene fosse una realtà esclusivamente linguistica. Per meglio dire, si reputa essere *ugro-finnica* una lingua che presenta un insieme di fatti più o meno comuni alle altre lingue di questo gruppo, fatti che riguardano quasi esclusivamente

---

[1] Gyula Kristó, *A levedi törzsszövetségétől Szent István államáig,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.

il lessico. Ma, una volta scoperta la presenza delle analogie esistenti tra queste lingue, gli ugro-finnicisti non vollero essere da meno dei loro colleghi che si occupavano di lingue indoeuropee. In questo modo, appresso alle lingue ugro-finniche, ecco spuntare il *popolo* e la *società* ugro-finnici e magari *proto-uralici*, con tutto ciò che ne consegue.

Nonostante gli inviti alla prudenza, ricordando le parole che Ferdinand de Saussure[2] aveva posto a chiusura del suo corso di linguistica, ossia *„la linguistique a pour unique et véritable object la langue envisagée en elle même et pour elle-même"*, alcuni ricercatori ungheresi non si sono limitati a rocostruire una fantomatica protolingua (che per altro sembra essere composta soltanto da lemmi isolati, essendo priva di una grammatica o di una morfologia comuni), ma hanno anche voluto ricostruire – su basi puramente linguistiche – una società protofinnugrica e/o protouralica situandole all'alba di una fumosa preistoria.

E' evidente che i vari tentativi di comparazione delle lingue ugrofinniche mediante la paleontolgia linguistica in vista della ricostruzione di quella che si vorrebbe fosse la *società primitiva* si sono dimostrati un fallimento. Benché i cambiamenti semantici lascino talvolta nella lingua relitti di significati antecedenti, trarre conclusioni su sopravvivenze lessicosemantiche di questo tipo è sempre estremamente rischioso, soprattutto in assenza di prove documentali. Secondo Anderson, ad esempio, la ricostruzione della organizzazione sociale dei Romani basata su parole correlate nelle varie lingue romanze quali ad esempi quelle per *verscovo, birra, guerra* e *cavallo,* potrebbe portare alla conclusione che i Romani erano Cristiani, bevevano birra e combattevano stando a cavallo – una ricostruzione che sarebbe ovviamente falsa[3].

Nonostante queste obiezioni, vi furono vari tentativi di ricollegare lo strato più antico del lessico religioso ungherese vuoi ad un generico *panteismo* naturalistico del tipo che le fonti storiche ci dicono praticato da una parte dei Bulgari del Volga, vuoi allo sciamanesimo, in quanto tale pratica esiste in buona parte dei popoli linguisticamente correlati nella famiglia delle lingue cosiddette *uraliche*.

Fautore della prima ipotesi fu József Szinnyei, il quale affermò che i Magiari *„adoravano il cielo, l'acqua, il fuoco, il vento, il bosco ecc. dapparima come fenomeni naturali e quindi attribuendo a ciascuno di essi uno spirito o una divinità"*. Szinnyei affermava inoltre, pur senza possedere alcuna prova a supporto della sua teoria – basata soprattutto sulle fantasiose ipotesi di Miksa Müller – che in questo pantheon naturalistico *„il cielo occupava il posto principale"*.

---

[2] Ferdinand De Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe,* Budapest, Gondolat, 1967.

[3] James M. Anderson, *Structural Aspects of Language Changes.* Harlow Longman, Essex, 1973, pp. 27–28.

Per quanto riguarda invece la seconda ipotesi, János Jankó sosteneva con decisione che *„La religione arcaica dei popoli uralo-altaici è quella sciamanica; essa anticipò il buddismo, i'Islam, il Cristianesimo ma sopravvisse anche quando i vari popoli si convertirono all'una o all'altra religione monoteista"*[4]. Tale presa di posizione preconcetta prescinde dal fatto che lo sciamanesimo *non è una religione,* ma piuttosto una *professione* praticata da un *uomo di medicina* che guarisce i malati e fornisce responsi di vario tipo[5].

Purtroppo, mentre tali fantasiose teorie continuano a godere di un certo credito anche ai nostri giorni[6], le critiche che un serio studioso quale György Király aveva avanzato già nel 1921 nei confronti di tali visioni distorte della protostoria furono passate sotto assoluto silenzio[7].

I relitti di quello che si vuole fosse lo sciamanesimo magiaro furono indagati a fondo da Vilmos Diószegi[8], ma i risultati sono stati a dir poco deludenti. Parole quali ad esempio *regő, rege, rejt, rejtőzés, révület, réveteg, Isten, küzdés, mondék, szózat,* etc. sono state attribuite alla sfera concettuale dello sciamanesimo, benché si tratti per lo più di parole per le quali manca una etimologia soddisfacente. Certo è che – se un legame puramente etnologico (ma non linguistico) esiste – esso è rapportabile all'area altaica. Vedremo come per alcune di queste parole l'area linguistica di origine è ben diversa da quella che, viste le premesse, ci si sarebbe aspettati.

Alla fine, i ricercatori si sono visti costretti a dichiarare che *„molti riferimenti folcloristici mancano di un riflesso a livello sciamanistico",* tanto che gli studiosi hanno dovuto alla fine ammettere a malincuore che lo sciamanesimo *„non era l'unico credo dei Magiari al momento della conquista della patria, anzi non lo era neppure nei territori che essi occupavano in precedenza"*[9].

---

[4] János Jankó, *Adatok a sámán vallás megismeréséhez,* Ethnographia, XI. évf. 212. 1.

[5] Gyula Krohn, *A finnugor népek pogány istentisztelete.* Aladár Bán, (a cura di) Budapest, 1908.

[6] Si vedano a titolo di esempio: Péter Hajdú, (a cura di), *Uráli népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai,* Budapest, Corvina, 1975; Hoppál, Mihály, *Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus,* in *Uráli népek.* István Dienes, *A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmeik* in *Uráli népek.;* Ákos Szendrey, *A magyar lélekhit,* Ethn. 57, (1946), 34–46.; Edit Hexendorf, (1956): *A szellemi műveltségre vonatkozó magyar nyelvi kifejezéskészlet kialakulásának kezdetei.* Kandidátusi disszertáció, 1956, Budapest MTA könyvtár, jelzete: D 537.; Dezső Pais, (1949), *A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből,* MNyTK. 75. Budapest.; Dezső Pais, *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből,* Budapest, Akadémia Kiadó, 1975.

[7] György Király, *A magyar ősköltészet,* Budapest, 1921.

[8] Vilmos Diószegi, (1958), *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségében,* Budapest, Akadémiai Kiadó 1958.; Vilmos Diószegi, *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963.; Vilmos Diószegi, *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967.

[9] Béla Büky, *A pszichikumra vonatkozó szókincs korai rétege a magyarban,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1986, p. 10.

In effetti il conglomerato di più etnie che costitutiva il popolo dei Magiari non viveva in un *vacuum* spazio-temporale. Il loro viaggio attraverso le steppe li portò a contatto con culture, religioni, lingue e popoli che hanno lasciato il loro segno nella lingua. Le fonti storiche – pur nella loro stringetezza – parlano di tali contatti. Ad esempio, la lingua ungherese conserva molte testimonianze di contatti *recenti* con popoli di origine iranica, i quali apportarono senz'altro il loro contributo non soltanto sul piano strettamente linguistico ma anche dal punto di vista sociologico e religioso. György Györffy – uno degli studiosi che meglio conoscono questo periodo storico – ebbe a scrivere: *„Gli ungheresi rappresentano la fusione di diversi elementi – ugrofinnici, turco-bulgari, iranici – e a ciò contribuì anche l'appartenenza all'organismo statale dei Turco-Khazari. Questa molteplicità evidentemente si manifestava anche con fedi diverse ma è probabile che la differenziazione etnica delle credenze e dei riti possa aver agito come un fattore di integrazione nella creazione di un organismo politico unitario"*[10].

Gli studi storici in questi anni hanno fatto molti progressi ma, sebbene vi siano oggi segnali che qualcosa sta cambiando, non altrettanto si può dire della linguistica ugrofinnica, la quale per troppo tempo si è arroccata su pregiudizi basati su ipotesi preconcette oramai indifendibili, in un ambito di teorie che rimangono a tutt'oggi non dimostrate e non dimostrabili, vista l'assenza di documenti storici, la pochezza degli elementi linguistici e la discutibilità dei supporti archeologici sinora forniti. Ciò che è possibile constatare, e che vogliamo qui sottolineare, è come la lingua ungherese, *come del resto tutte le lingue ugrofinniche,* presenti un miscuglio di basi provenienti da lingue e famiglia linguistiche diverse.

Il lessico religioso magiaro, da questo punto di vista, non fa eccezione: esso infatti, lungi dall'essere espressione di una antica religione, dimostra l'esposizione ad influssi di una pletora di religioni diverse. Di conseguenza, esso è un subsistema lessicale composto da parole appartenenti a diverse lingue. A riprova di ciò riesamineremo alcune parole che ci dimostreranno come il lessico religioso – che alcuni ritengono appartenere alla più lontana preistoria della lingua – altro non sia se non il riflesso di riti e religioni a noi ben note.

mënny – La parola ungherese *menny* che vale *cielo, firmamento, paradiso* viene generalmente definita come appartenente all'antico patrimonio linguistico ugrofinnico, e ciò in quanto essa appare anche in altre lingue appartenenti a questo gruppo. Già Lindström[11] nel 1852, ed in seguito Mun-

---

[10] György Györffy, *István király és műve*, Budapest, Gondolat, 1977, p. 364. Vedi. anche György Györffy, *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai.* Budapest, Gondolat, 1958.

[11] Suomi 1852, 58.

kácsi[12], Simonyi[13] e Schmidt[14] avevano dimostrato come questa parola sia rapportabile all'area iranica, come l'avestico *mainyu [spirito, cielo]* e il neo-persiano *[mīnō cielo, paradiso]*. Benché tutti gli indizi ci confermino l'origine medio- o neo-persiana del termine ungherese ed ugrofinnico, tale origine è inaccettabile agli occhi dei difensori della teoria della presunta antichità delle lingue ugro-finniche. In effetti, se la parola è di origine tardo-iranica (come in effetti è), vengono a cadere tutte le ipotesi che vedono le lingue ugrofinniche come discendenti di una protolingua che sarebbe esistita nel terzo millennio prima dell'era volgare, ipotesi che purtuttavia continuano a condizionare la linguistica ungherese, nonostante il fatto che vi siano non poche testimonianze che dimostrano come la teoria dell'antichità della protolingua sia destituita di fondamento scientifico.

reg, regő, rejt, rejtőzés, rűt, révület, réveteg, etc. – Queste parole si riferiscono alla stato di trance in cui cade lo sciamano. La maggior parte degli studiosi ungheresi ha volutamente correlato queste parole ad una presunta base *uralica* il cui significato è quello di *ardere, calore.* Benché tra la *trance sciamanica* e il concetto di *calore* non fosse ipotizzabile alcun tipo di rapporto semantico, si è voluto comunque trovare un accostamento affermando che si tratta del *calore* che, per alcuni sciamani, è il segno che lo spirito divino entra in loro. In questo senso però la parola magiara rappresenterebbe un *unicum* in quanto in nessuna altra lingua cosiddetta *uralica* la si trova con significati più o meno simili.

Quando lo sciamano è in trance, secondo quanto dichiarato da testimoni oculari[15], egli è talmente immobile da sembrare persino morto: *„Örzse néni elrejtőzött, teljesen halott volt, nem is tudta, van-e a világ vagy nincs"*. Nella parte finale dello stato di trance oppure dopo il risveglio lo sciamano dava il suo responso: *„mint ki volt halva, úgy elaludt, akkor úgy elrejtezett. Mikor felébredt, akkor mondott"*. Il verbo *rejt* nelle sue diverse varianti non ha nulla a che fare col calore, ma indica piuttosto uno stato catatonico o simile al sonno profondo indotto dalla trance sciamanica. A mio parere il verbo ungherese in questione è un prestito dal tardo aramaico o aramaico-giudaico, e più esattamente dal verbo רגע *rĕge, 'dormire, riposare.* Né si tratta certamente dell'unico prestito di origine semitica nelle lingue ugrofinniche, come ho già avuto modo di dimostrare altrove.

ördög – La parola ungherese *ördöng ~ ördög,* derivata da una più antica forma *ürdüng,* compare già nei più antichi monumenti linguistici magiari dell'undicesimo secolo (HB) col significato di *diavolo, creatura maligna.*

---

[12] ÁKE, 462.
[13] Nyr. XLII, 435.
[14] Nyr. LV, 99.
[15] Diószegi *i. m.* 1963, 95–123.

Secondo una etimologia proposta da Schmidt[16] essa si rifà ad una forma neopersiana *ärtäng luogo dove vi sono affreschi o statue di idoli* (ovvero, più esattamente: 1. *aedes picturis exornata Manetis pictoris celebrati;* 2. *templum idolicum sinense*). Proprio in virtù della presenza di una [t] nella parola originaria è possibile rapportare la parola ungherese ai corrispondenti termini presenti in diversi dialetti del ceremisso[17]. Malgrado il fatto che la correlazione irano-magiara sia ben fondata e motivata, essa viene a tutt'oggi posta in dubbio dai lessicografi a causa del preconcetto che vede la parola ungherese come una *antica eredità* ugrofinnica.

lele, lélëk (dial.) ***lílëk*** – La parola, che ha in ungherese moderno il significato di *anima* e *respiro (lélegz-zet),* appare nello Halotti Beszéd nella forma possessiva (3PsSg) di *lilki.* Alcuni dialetti ungheresi conservano la forma *lele* nel significato di *fantasma, spirito malvagio.* La base ed i suoi derivati compaiono anche nelle altre lingue ugrofinniche col significato di *vento caldo, respiro; anima, spirito.* Sulla scorta delle teorie correnti, essa apparterrebbe allo strato più antico della protolingua ugrofinnica, e la parola è stata ricostruita come **lewle*[18]. Nelle leggende ebraiche incontriamo il nome del demonio לילית *Lilith* – che compare anche nella Bibbia in Isaia 34:14 – derivato dal nome assiro-babilonese del *lilitu, un demonio femmina o spirito del vento.* Lo studioso di origine ungherese Raphael Patai, recentemente scomparso, così ci illustra la credenza ebraica: *„Alcuni dicono che nel sesto giorno Dio creò uomo e donna a sua somiglianza, dando loro l'incarico di vegliare sul mondo, ma dicono altri che Eva non esisteva ancora.* [...] *Dio allora formò Lilith, la prima donna, così come aveva formato Adamo, ma usando soltanto sedimenti e sudiciume invece di polvere pura. Dalla unione di Adamo con questa demone* [...] *nacquero innumerevoli demoni che ancora piagano l'umanità"*[19].

I figli di Lilith vennero chiamati לילים *lilim* (dove la *–m* finale è la marca del plurale). Nel Targum di Gerusalemme (sec. V° dell'era volgare), la benedizione sacerdotale di Numeri VI:26 incomincia con le parole „Il Signore ti benedica in ogni tuo atto e ti guardi dai *lilim*". Nella credenza popolare, si riteneva di poter identificare i *lilim* – in quanto figli del demonio del vento – nelle folate di vento caldo e nei mulinelli che alzavano la polvere da terra. Tale superstizione esisteva non soltanto nella credenza popolare ebraica ma era nota anche nel folklore della Chiesa Siriaco-Cristiana. Ecco

---

[16] Schmidt, Nyr. 55, 100.

[17] Gy. Lakó– K. Rédei, (a cura di), *A magyar szókészlet finnugor elemei,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1972–1978. Vol. III p. 515.

[18] Károly Rédei, *Uralisches etymologisches Wörterbuch,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988, I:247.

[19] R. Patai–R. Gravies, *Hebrew Myths. The Book of Genesis,* International Authors N. V. – The Netherlands. 1963.

dunque spiegati il significato di *spirito malvagio (lele)* e di *vento caldo* che diviene poi, mediante suffissazione, *respiro* ed *anima (lélek),* quest'ultima identificata col respiro. E' più che evidente che la parola in questione *non* è di *antica origine ugrofinnica,* bensì semitica, e che quindi è stata introdotta nel patrimonio linguistico magiaro sulla scorta di concetti che appartengono al Giudaismo oppure alla Chiesa Cristiana Siriaca. E dunque l'origine della parola magiara (e ugrofinnica) *non* si perde nella notte dei tempi, come taluni sostengono, ma fa invece parte di uno strato di prestiti linguistici relativamente recente, il che ci riporta alla questione dell'antichità della protolingua.

boldog | szent | áhít, ájtatos – L'aggettivo ungherese *budug* stava ad indicare già nei primi monumenti linguistici lo stato di beatitudine di coloro che sono assunti al cielo. Esso ha perciò il significato di *beato, felice.* Vediamo come questa parola si rapporta alle parole di significato affine nelle lingue legate alla tradizione giudeo-cristiana.

Nell'Antico Testamento appare spesso la forma ebraica אשרי *ašrē* – un predicato nominale che può prendere il suffisso pronominale di persona – e il cui significato è quello di *beato colui che...* Il termine greco che viene usato nel Nuovo Testamento è l'aggettivo μακάριος *[makários]* e il corrispondente latino è *beatus.* In teologia le frasi che iniziano con questa parola vengono definite *macarismi.* Benché queste forme abbiano trovato il loro primo impiego nell'Antico Testamento, esse ricorrono con una certa frequenza anche nella letteratura religiosa ebraica postbiblica. Soltanto nel Nuovo Testamento però i macarismi sono divenuti un genere letterario a sè stante. Si pensi ad esempio all'evangelico *Discorso delle Beatitudini*[20], ove sono i macarismi a portare avanti il discorso di frase in frase, prestando un significato trascendentale alla parola *beato.* Beato è dunque colui che, grazie alle sue opere e in virtù della misericordia divina, potrà godere dello stato di *beatitudine.* Del resto il termine di *beato* è un attributo divino che viene spesso usato negli scritti dell'apostolo Paolo.

Dopo le prime persecuzioni anticristiane, i testimoni esemplari della fede, vale a dire i martiri – vennero chiamati col nome di μακάριος [makários] in ambito greco e con quello di *beatus* in ambito latino. Lo svilupparsi della venerazione dei martiri indusse i Cristiani ad immaginare una immediata beatitudine in ricompensa dei loro meriti, e a considerarli santi. L'appellativo di *santo* etimologicamente, sia in greco (ἅγνος e ἅγιος), sia in latino *(sanctus),* sia in ebraico (קדש *qōdeš*) significa *consacrato alla*

---

[20] *„...Beati pauperes spiritu: quoniam ipsorum est regnum caelorum. Beati mites: quoniam ipsi possidebunt terram. Beati qui lugent: quoniam ipsi consolabuntur. Beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam: quoniam ipsi saturabuntur. Beati misericordes: quoniam ipsi misericordiam consequentur. Beati mundo corde: quoniam ipsi Deum videbunt. Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur. Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quoniam ipsorum est regnum caelorum..."* (Vangelo di Matteo 5,3 ss.)

divinità; dedicato al culto, e perciò i primi Cristiani si servivano di questo termine ad indicare le persone più in vista, o i responsabili delle loro comunità. Le Lettere di Paolo sono indirizzate: *Ai santi che sono in Efeso, Ai santi e ai fedeli che sono in Colossi,* ecc. Durante le persecuzioni, com'era doveroso, si tributavano onori di culto ai martiri. A loro perenne ricordo si scrissero inni e racconti del loro esemplare comportamento, si compilarono martirologi, se ne adottarono i nomi nel battesimo. Cessate le persecuzioni, invalse l'abitudine di riconoscere *santi* e degni di venerazione, anche se non avevano subìto il martirio, tutti coloro che si fossero segnalati per bontà e per zelo religioso. Per questa ragione la Chiesa intervenne, anche in considerazione del moltiplicarsi dei modelli agiografici e delle implicazioni dogmatiche, al fine di regolamentare il culto dei santi. La prima *santificazione* avvenne per mano di papa Giovanni XV° nell'anno 993.

A mio parere, l'aggettivo greco ἅγιος *santo* venne comunque ripreso in ungherese, dove lo ritroviamo nel verbo *áhít, ardere di devozione, di zelo religioso* e nella parola *áhitat devozione, fervore, zelo religioso* nonché negli aggettivi *áhítatos devoto, pieno di zelo e di fervore religioso.* In ungherese la [h] serve come riempitivo dello iato derivante dalla caduta della lettera greca gamma, in origine aspirata e *debole.* Esiste però anche la forma *áj-tat* (> *ájtatos devoto, pieno di zelo e di fervore religioso*) che ricalca fedelmente la forma neogreca ἅγις < ἅγιος (che corrisponde alla forma italiana abbreviata *san* < *santo*) usata nei composti: cp. Ἁι-Γιάννης, Ἁι-Θόδωρος, Ἁι-Νικόλας ed altri[21].

La parola *szent santo* deriva dall'antico slavo ecclesiastico *svętъ* e venne forse introdotta da sacerdoti slavi appartenenti al rito occidentale e romano tra la fine del secolo XI° e l'inizio del XII° secolo. Infatti, secondo I. Kniezsa: *„a magyar szó a keresztény terminológiába tartozik és mint ilyen déli-szláv eredetű, de nem dönthető el, vajjon a bizánci, vagy a nyugati ritusú keresztény rétegből származik-e"*[22].

Per indicare il concetto di *santo* e *beato* l'ungherese continuò comunque ad utilizzare la parola *budug ~ bódog ~ boldog beato*, come dimostra anche il termine *Boldogasszony [Beata Signora]*, con cui si suole indicare la Madonna. Il TESz[23] afferma che essa è di origine ignota e nega che essa possa essere messa in rapporto con parole ugrofinniche, iraniche, mongole e turche. Secondo alcuni studiosi, si tratta di una eredità della vita spirituale dei pagani ungheresi che ha trovato poi posto nella terminologia cristiana. Sarei certa-

---

[21] Naturalmente, al momento in cui questa parola entrò nell'ungherese, lo *spiritus asper* del greco era già scomparso dalla pronuncia bizantina.

[22] István Kniezsa, *A magyar nyelv szláv jövevényszavai* 2. kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974, p. 498.

[23] TESz., *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára,* a cura di Loránd, Benkő Budapest, 1967–1976.

mente curioso di conoscere in base a quali considerazioni linguistiche quegli studiosi siano giunti a fare queste affermazioni. A parere mio infatti la parola ungherese può essere messa in rapporto diretto con un verbo semitico. Si confrontino l'aramaico כרח *bedaχ* da cui deriva l'ebraico כרח *bodaχ* col significato di *essere beati, felici,* e la forma Pu'āl passiva כרח *buddaχ essere resi beati, essere resi felici.* Ci sembra vi possano essere ben pochi dubbi circa l'origine semitica e più dappresso probabilmente siriaco-cristiana della parola in questione.

id > ünnep, egyház | idő – La parola **id* dell'antico ungherese si è conservata soltanto in parole composte come *innep ~ ünnep* (< **id-nap*) *giorno festivo*; *egyház* (< **id-ház*) *chiesa,* nonché in toponimi come *ügyü-fa ~ igy-fa* (< **id-fa*); *ügy-kő* (< **id-kő*), ecc. I più antichi monumenti linguistici mostrano che la parola, che nei composti ha una funzione attributiva, viene usata per indicare il fatto che un avvenimento o una cosa particolari sono stati fatti oggetto di santificazione o di festeggiamenti, e che già in origine era un *termine tecnico* appartenente al lessico religioso. Secondo il TESz la sua origine è sconosciuta.

I Romani dissero *idus* e più anticamente *eidus* il giorno decimoquinto dei mesi di Marzo, Maggio, Luglio e Ottobre e negli altri il decimoterzo. Secondo gli antichi le *idi* presero il loro nome dalla lingua degli Etruschi e più precisamente dal verbo *iduo* che significa *divido*, poiché le *idi* dividono il mese in due parti. I lessicografi moderni affermano invece che il tema originale **eidu-* è privo di connessioni evidenti fuori d'Italia e che la sua origine è sconosciuta. Sia la parola latina che quella ungherese sono di origine semitica e si rifanno alla base 'WD עוד che ha il significato di *tornare, ritornare, ripetersi* (di un ciclo o di un periodo). Si confrontino sia la parola latina che quella magiara con le seguenti parole: aramaico עידא *'ijdā festa, festività, cerimonia*; siriaco עידא *'ejādā festa* (o più esattamente: *ciò che ricorre ogni anno*) ed עידא *'ejdā uso, cerimonia*; ebraico post-biblico עיד *'ejd* ed עיד *ejd festa dei Gentili, festa degli* idolatri; arabo عيد *'id festa* (la parola è ancor oggi in uso per indicare ad es. la festa, *'id al-kabir festa maggiore o 'id al-fitr*, che segna il termine del periodo di digiuno del Ramadan).

E' abbastanza facile accertarsi, da un punto di vista filologico, di come il significato della parola ungherese **id* corrisponda a quello della radice semitica. La parola *ünnep* composta da **id+nap* 'giorno' < *innep ~ ünnep* ha il significato di *giorno di festa*, *egyház* composta da **id+ház casa* ha il significato di *casa dove si celebra il rito, casa delle cerimonie, casa dove si festeggia.* Il verbo derivato *üdvöz* significa *essere salutato e/o festeggiato nei Cieli, üdvözít* vale *accogliere, festeggiare, salutare nei Cieli*, *üdvözül* significa *farsi festeggiare nei Cieli* come scrive l'evangelista Luca: *„Dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia...*

Ita dico vobis, gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente." (Lk 15,4–10).

L'origine ultima della parola ungherese non è determinabile di primo acchito, dato che potrebbe essere giudaico-aramaica, cristiano-siriaca, cristiano-aramaica oppure arabo-musulmana. L'unica cosa di cui possiamo essere certi è che essa è stata usata come un *termine tecnico* della più precoce cristianità magiara.

Vi sono però buone probabilità che il prestito sia di origine araba: si confrontino infatti le parole ungheresi *idő ~ üdő tempo* con la predetta radice semitica nel senso di *ritorno, ricorso; conteggio, periodo, ciclo di tempo,* e si noterà la strabiliante somiglianza con la parola araba عِدَّة *'iddā* derivata da questa stessa radice e il cui significato è quello di *periodo, durata, conteggio; periodo di tempo; periodo durante il quale non ci si può risposare dopo il divorzio o durante la vedovanza.*

Isten – Lo stesso concetto del Dio Unico doveva essere noto almeno ad una parte degli Ungheresi già parecchio tempo prima della conquista della patria. Infatti, Gy. Györffy nota molto correttamente come i missionari della Chiesa romana di Regensburg che curavano le conversioni e che conoscevano la lingua ungherese facessero molta attenzione al modo in cui utilizzavano certe parole o formule, mettendo sempre in evidenza l'unicità di Dio. Egli ricorda ad esempio la formula usata da Heribert C. *„In nomine domini Dei summi"*, per la quale non vi è riscontro nelle formule della Chiesa Cristiana dell'epoca[24]. A parere nostro tali formule non avevano certamente lo scopo di accentuare l'idea del Dio unico a pagani politeisti ma piuttosto servivano a sottolineare agli occhi di quei Magiari che già professavano fedi monoteiste il fatto che la dottrina della Chiesa di Roma, pur prevedendo la consustanzialità di tre Persone nella Trinità come il maggiore dei suoi misteri di fede, considerasse Dio Padre come un Essere Superiore unico e indivisibile. Una parziale conferma di questa tesi la troviamo nell'altra formula *inconsueta* usata da Heribert C., *In nomine sanctae et individuae Trinitatis"*[25].

Ed infatti, lo stesso Nome di Dio in ungherese altro non è se non la parola giudaico-babilonese il cui significato è quello di *uno, primo, il solo, l'unico,* così come appare nel *Talmud* babilonese: אשתן *išten*, derivata da una più antica forma accadica *išten u* (Von Soden[26]; Heise-Stadhouders[27]).

---

[24] György Györffy, *István király és műve,* 364–5.

[25] Györffy, *ibidem.*

[26] Wolfram Von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik,* Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995.

[27] J. Heise–H. Stadhouders, A. I., *Akkadisch vocabolarium,* Manoscritto. Home page: http://saturn.sron.ruu.nl/~jheise/akkadian/index.html, The Netherlands, 1997.

L'appellativo di Dio *Primo* compare per la prima volta nella Bibbia in Isaia 41,4: אני יח:ח ראשון ואת־אחרנים אני־הוא *ănī JHVH rīšōn vĕeth–ahărōnīm ănī–hĕū* „Io, il Signore, [sono] il Primo e [sto] con gli ultimi". Nella letteratura liturgica ebraica post-biblica dei primi secoli dell'era volgare, il numerale diviene uno tra i più comuni appellativi con cui ci si rivolge a Dio: ראשון *Rīšōn Primo*[28], oppure ראשון ואחדרן *Rīšōn ve 'Ahărōn Primo ed Ultimo*[29].

A titolo di esempio si veda l'*incipit* della *Lettera di Kiev* che inizia con le parole *Rīshōn shebārīshōn, il Primo dei Primi* (=Dio), oppure la letteratura evangelica: ἐγώ είμι τό ά καί τὸ ὦ „Io sono l'Alfa e l'Omega"[30] ovvero ό πρώτος καί ό έσχατος , *il Primo e l'Ultimo*[31]. In arabo, tra i 99 Nomi di Dio, ritroviamo i medesimi concetti: الأول *al 'Awwalŭ, il Primo,* e الأخير *al 'Ahīrŭ, l'Ultimo.*

La parola *išten, Primo,* si inquadra dunque perfettamente nella fraseologia liturgica giudaico-cristiano-araba. Ma il suo significato è molto più ampio, dato che esso include anche il concetto dell'unicità di Dio che viene espresso nella professione ebraica di fede ארני אחר *Adōnāj ehād* „Dio è Uno, Primo, Unico", concetto che ritroviamo anche in uno dei Nomi arabi di Dio: الوحيد *al–Wahīdŭ, l'Unico.*

Sembra quindi che un tipi di credo monoteista fosse ben noto ai Magiari già prima della conquista della patria e il fatto che tale parola sia stata ripresa dagli antichi Magiari da un dialetto giudaico-babilonese ci induce a pensare che si tratti di un prestito che ha avuto luogo in àmbito khazaro.

Le ricerche condotte in questi ultimi anni ci confermano che la presenza di Magiari di religione israelitica nel IX° e X° secolo è più che probabile. Dopo la conquista della patria, i Kavari vivevano nella regione di Bihar, nella parte nordorientale dell'Ungheria, e si erano stabiliti lungo il corso del fiume Tibisco e ad est di esso. I Kavari erano un gruppo di Khazari che avevano migrato verso occidente attorno all'anno 895 e si erano stabiliti con i Magiari in seguito alle rivolte e ribellioni che avevano avuto luogo nell'Impero Khazaro negli anni attorno all'862 e all'881[32]. Una delle tribù Kavare che si era stabilita tra il Danubio e il Tibisco era chiamata Zsidó Varsány[33]. Nel villaggio chiamato Kozár in vicinanza di Pécs, in sepolture risalenti al

---

[28] Il numerale ebraico deriva da ראש *r ōš capo, testa.*

[29] Eliezer Ben-Yehudah, *Thesaurus Totius Hebraitatis,* Berlin, 1915.

[30] Jel 1,8

[31] Textus Receptus 21,6 e 22,13.

[32] Sándor Tóth, in Századok, 1984, Volume 118, #1, Budapest, Hungary, 1984, pp. 92–113; Peter B. Golden, *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars.* Volume 1, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, p. 479.

[33] István Herenyi, in Százdok, 1982, Volume 116, #1, Budapest, 1982, pp. 62–92.

periodo della conquista della patria, sono stati trovati anelli di probabile origine khazara con lettere e simboli ebraici[34], mentre N. Ausubel afferma che la maggior parte dei Khazari emigrati nel nord dell'Ungheria venne poi assorbita dalla popolazione cristiana[35]. Il famoso studioso ungherese S. Scheiber ci ha confermato che nel corso dell'undicesimo secolo in Ungheria venivano coniati denari con caratteri ebraici[36].

Anche la presenza di Musulmani pare essere più che certa, come ho indicato nel mio lavoro riguardante i prestiti dall'arabo nella lingua ungherese. Quattrocento anni dopo la *honfoglalás,* vale a dire nei secoli XI°–XIII°, i nomi dei servi prediali, dei servitori della casa reale e quelli annotati nelle liste delle decime ecclesiastiche mostrano ancora la presenza di nomi di origine islamica nonché quelli che sembrano essere nomi teoforici di probabile origine semitica[37].

Sembra essere innegabile tra i Magiari anche la presenza di Cristiani delle Chiese Orientali. Pare che già verso l'anno 569 uno sparuto gruppo di progenitori dei Magiari venisse convertito dal Vescovo Quardusat, alias Theokletos Armeno[38]. Né possiamo pensare che le Chiese nestoriana, siriaca e bizantina abbiano lasciato qualcosa di intentato al fine di convertire un così importante gruppo di nomadi quali dovevano essere i Magiari. A conferma di questo, nel corso degli scavi archeologici su sepolture risalenti all'epoca della conquista della patria e che sino ad oggi hanno interessato circa 14 000 tombe, in una ventina circa di esse sono state ritrovate croci che erano state appese al collo del defunto, a testimonianza della religione che questi professava.

La presenza nella lingua ungherese di *termini tecnici* di origine persiana, israelitica, musulmana, cristiano-bizantina e cristiano-siriaca risalenti a prima della *conquista della patria* sembra darci l'ulteriore e definitiva conferma a tale riguardo.

Potremmo continuare a lungo, dato che la lista di termini correlati a concetti religiosi sarebbe ancora lunga, ma il tempo e lo spazio sono tiranni.

---

[34] Attila Kiss, *„Eleventh Century Khazar Rings from Hungary with Hebrew Letters and Signs"* in: Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungarica, (22), 1970, Pagg. 341–348.

[35] Nathan Ausubel, *Pictorial History of the Jewish People.* Crown Publishers, Inc., New York, NY, 1953, p. 130.

[36] Sándor Scheiber, *Magyarországi zsidó feliratok a III. századtól 1686-ig,* Budapest, 1960.; Sándor Scheiber, *„A héber betűjeles Árpád-házi pénzekhez"* in numizmatikai közlöny, LXXII–LXXIII, 1973–74, 91.

[37] Katalin Fehértói, *Árpád-kori kis személynévtár.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.

[38] Boulder, *„Five eleventh century Hungarian kings: their policies and their relations with Rome",* East European Quarterly, Distributed by Columbia University Press, New York, 1981.

Ci sembra però di avere dimostrato come molti dei concetti religiosi utilizzati nella lingua dei Magiari siano associati ai concetti delle grandi religioni monoteiste. Purtuttavia, benché religioni e lingue diverse abbiano lasciato tracce non indifferenti nella lingua ungherese, soltanto in questi ultimi tempi sta facendosi strada negli studiosi l'idea che, al momento della conquista della patria, non tutti gli Ungheresi fossero pagani. Ciò ci consente di affermare a ragion veduta che il fatto di cercare le tracce sociologiche di una antichissima *religione protouralica* basandosi esclusivamente su quelli che sono erroneamente ritenuti essere *antichissimi* relitti linguistici non può che portare a conclusioni errate.

Edit Rózsavölgyi *(Bologna)*

L'influsso del cristianesimo sullo sviluppo della lingua ungherese

Come è noto, il popolo ungherese, organizzato in una società tribale patriarcale, si stabilì nel bacino dei Carpazi attorno all'896. La cultura e la lingua di quest'epoca possono essere solo ricostruite perchè i primi ricordi scritti sono datati alla fine del X°, inizio XI° sec., e strettamente legati alla fondazione di uno stato feudale sul modello europeo e alla conversione dei magiari pagani al cristianesimo, ai contatti con lingue e culture degli stati feudali medievali dell'Europa occidentale. Sicuro è che gli ungheresi portarono con sè una cultura orale caratterizzata in grandi linee dallo sciamanismo, dal culto dei *totem,* dall'immagine del mondo dualista, dall'animismo. La loro scrittura a tacche, simile a quella runica *(rovásírás)* di origine presumibilmente aramea, fu praticata su legno, cuoio o pietra soprattutto per brevi note di carattere economico e commerciale. Le parole *ír* 'scrivere', *betű* 'lettera', presenti nel lessico magiaro prima dell'896, testimoniano del fatto che nell'epoca precedente al cristianesimo, quando fu introdotta la scrittura latina, tra i magiari era diffusa quella a tacche, anche se probabilmente solo pochi eletti come gli sciamani *(sámánok, táltosok)* sapevano usarla. La tradizione orale antica dei canti sciamanici *(sámánének)*, delle preghiere incantatorie *(bájoló imádság),* dei canti magici *(varázsének),* dei canti funebri *(siratóének),* dei canti di lavoro *(munkadal),* dei canti epici *(epikus ének),* delle leggende totemistiche, dei racconti mitici riguardanti l'origine del popolo, è stata, dopo la conversione al cristianesimo, in parte soffocata in quanto considerata barbara, e in parte integrata nella nuova cultura.

La conversione al cristianesimo ed il fatto che esso diventasse la religione obbligatoria del nuovo stato feudale ungherese, portarono con sè un modo completamente nuovo di vedere il mondo: una mentalità e ideologia che sostennero i cambiamenti sociali in corso curati con grande impegno e interesse dalla chiesa resa sempre più forte sia economicamente, come proprietaria di immensi poderi donati, sia politicamente, appoggiata dal potere reale e dall'apparato statale.

Quindi la magiarità, dopo che tanti secoli prima[1] aveva cambiato la propria identità culturale di perscatori-cacciatori viventi nei boschi per diventare un popolo di nomadi a cavallo, attorno al 1000 ebbe per la seconda volta nella storia un cambiamento di cultura totale. Tutto il mondo spirituale,

[1] Nell'epoca della comunità linguistica ostiaco-vogulo-ungherese, gli ugri furono già un popolo a cavallo con la cultura dell'allevamento dei cavalli, prima dei contatti con i turchi (cf. Mészöly, pp. 83–84, 88–89, 92).

il modo di pensare dovettero cambiare e la nuova religione, che dovette lottare duramente con la tradizione, come dimostrano le ripetute ribellioni per tutto il secolo XI°, ebbe il sopravvento.

Oggetto di questo contributo è l'esame del ruolo che la chiesa cristiana ed il latino come veicolo della cultura ecclesiastica occidentale hanno esercitato sulla cultura e più specificatamente sulla lingua ungherese nei secc. X°–XVI°, prima ancora della nascita di una lingua nazionale. Cosa intendiamo come lingua nei secc. X°–XVI°? A quest'epoca la lingua ungherese è l'insieme di fenomeni linguistici di vari dialetti (del resto non molto diversi tra di loro) che viene conservata e tramandata soprattutto per via orale, com'era nell'epoca precedente alla conversione.

I magiari, durante il proprio cammino verso la patria odierna, ebbero contatti con delle popolazioni di religione cristiana, e vennero a conoscere il rito bizantino ancor prima di arrivare al bacino dei Carpazi[2]. Come sappiamo da István Kniezsa, la terminologia ecclesiastica ungherese per la maggior parte è di origine slovena. Questo fatto fa presupporre un'onda massiccia di missionari sloveni che incontra una popolazione il cui uso linguistico non è del tutto privo di termini religiosi, evidentemente entrati nel lessico prima che Santo Stefano avesse iniziato l'organizzazione della Chiesa. Se infatti la terminologia ecclesiastica facesse parte del lessico ungherese dal momento delle riforme iniziate dal primo re, questa parte del vocabolario ungherese dovrebbe essere di origine per lo più tedesca e moravo-slava, come i fautori di quell'epoca. Tali antecedenti resero più facile e più veloce la formazione di persone nella terra magiara, adatte a diventare, a loro volta, portatori della nuova fede[3].

Come conseguenza della conversione al cristianesimo, si formò gradualmente anche in Ungheria uno strato di clero letterato, portatore della cultura e soprattutto della lingua che la veicola, del latino. Il loro compito di creazione dei testi al servizio della Chiesa avviene soprattutto in latino. Ma l'opera quotidiana del clero si svolge fin dall'inizio tra la gente semplice che sa solo l'ungherese e quindi ben presto si forma una lingua ecclesiastica volgare, prima orale, e poi, presumibilmente abbastanza presto[4], scritta. Questa lingua è rimasta nei primi testi[5] scritti in ungherese giunti fino a noi:

---

[2] Cf. l'entrata di elementi di cultura cristiana nel lessico prima dell'896, es. *kereszt: croce*, prestito bulgaro–slavo.

[3] Sappiamo dalla leggenda di San Gherardo che il vescovo veneziano, quando parte per la zona orientale del paese per portare la fede, ha 10 accompagnatori, di cui 7 sono, con ogni probabilità, di lingua nativa ungherese (siamo attorno al 1000–1050!).

[4] Cronologicamente non abbiamo una datazione precisa.

[5] Parliamo qui di testi e non delle prime attestazioni di termini ungheresi, cf. *szórványok*, che si trovano anche in documenti stranieri e sono noti fin dal 950–951: Constantino Profirogenito (imperatore bizantino), *A birodalom kormányzásáról: Del governamento dell'impero* (in greco), dove sono presenti una cinquantina di parole, soprattutto nomi propri,

Halotti Beszéd és Könyörgés: Discorso funebre e preghiera (1192–95) (in seguito HB), *Ómagyar Mária-siralom: Lamento di Maria in antico ungherese* (attorno al 1300) (in seguito ÓMS), *Gyulafehérvári Sorok: Righe di Gyulafehérvár* (attorno al 1310–1320) (in seguito GYS), *Königsbergi Töredék és Szalagjai: Frammenti di Königsberg* (attorno al 1350) (in seguito KTSZ). Queste opere, che con ogni probabilità rappresentano solo i pochi esempi di una produzione scritta in ungherese dell'epoca giunti fortuitamente fino a noi tra le burrasche della storia, mostrano un livello spiccatamente alto di realizzazione in lingua volgare sia come conoscenze linguistiche che stilistiche, relativamente ai tempi in cui furono composte, in relazione alla bellezza, all'effetto prodotto, all'esigenza della forma costruita consapevolmente nell'unità del contenuto e della forma. Tutto ciò, fosse anche inteso per un cerchio ristretto di creatori e utilizzatori, è da ammirare. Una lingua così scorrevole, espressiva, adoperata con grande maestria e nello stesso tempo con semplicità, un'ortografia così coerente, possono essere ottenute solo attraverso la pratica, che esclude ogni ipotesi che consideri questa produzione come primissimi tentativi scritti in una lingua letteraria in formazione. Le strutture linguistiche utilizzate rappresentano uno stadio integrale dello sviluppo storico. Anche la varietà dei generi letterari che si realizzano qui (orazione funebre, predica, sermone, poesia lirica, prosa libera), testimonia che, sebbene nell'ombra della latinità, la produzione di una cultura ecclesiastica in volgare sia orale che scritta, doveva essere molto più vasta di quanto il numero irrilevante dei documenti ritrovati farebbe presupporre. La logica pure vuole così: la diffusione tra il popolo illeterato non poteva che avvenire in ungherese e soprattutto oralmente. Infatti i primi testi hanno la caratteristica fondamentale comune di essere stati scritti per fissare qualcosa che era destinato all'uso orale: per comunicare o recitare ad alta voce, per cantare insieme, ecc. Il ritmo e la rima che fanno parte organica di questa produzione servono per aumentare, durante la recitazione, l'ispirazione religiosa dei presenti.

Quel cambiamento enorme che avvenne gradualmente dalla fine del X° sec. in poi nella vita economica, nell'organizzazione sociale, in tutta la cultura materiale e spirituale della magiarità, ha lasciato necessariamente delle tracce nella lingua che dovette seguire elasticamente le mutate esigenze. Soprattutto il lessico reagisce in modo sensibile: esso deve riuscire ad esprimere il numero infinito di oggetti e concetti nuovi. Per mancanza di spazio tralasciamo in questa sede l'analisi degli aspetti lessicali, del resto ampiamente trattati nella letteratura specialistica. Ribadiamo tuttavia che il movimento all'interno del lessico è di grande rilievo e arricchisce la lingua notevolmente.

---

di riferimento ungherese; mentre il più noto *szórvány* ungherese è il *Tihanyi Alapítólevél: La lettera di fondazione dell'Abbazia di Thiany* (in latino) del 1055, dove troviamo addirittura una frase intera in ungherese.

Lo sviluppo della cultura, il cambiamento che di seguito rende più veloce il pensiero, l'associazione delle idee, fa sì che la parlata diventi più rapida con i conseguenti cambiamenti fonetici (per es alcuni suoni possono cadere, abbreviarsi o cambiare in modo che, a causa del ritmo, non si debba sforzare la pronuncia). I risultati delle tendenze dello sviluppo fonetico, che pure per mancanza di spazio non vengono riportati qui, rendono l'articolazione e di seguito la comprensione più chiare. Alla fine dell'epoca che ci interessa, il sistema vocalico è quasi come quello odierno; dal punto di vista estetico come da quello funzionale la lingua ci guadagna.

Nel quadro generale dei cambiamenti linguistici ci sono delle tendenze che mostrano prettamente l'effetto dell'influsso del latino che diventa l'autorità ai dettami della quale è quasi impossibile sottrarsi. I cosiddetti latinismi, che possiamo esaminare attraverso le testimonianze dei testi scritti, si rispecchiano soprattutto nell'ambito morfosintattico[6].

I cambiamenti del sistema morfosintattico sono favoriti dal fatto che non esiste ancora una lingua letteraria nazionale che fungerebbe da stabilizzatore[7].

Nell'epoca da noi trattata abbiamo una duplice situazione: nei primi ricordi dell'epoca cosiddetta Arpadiana (sec. X°–1301) gli autori, nonostante il fatto che si rifacciano nella loro resa a un originale latino, usano una lingua ungherese naturale, scorrevole, del tutto comprensibile. Non sono infatti, questi primi testi (HB, ÓMS, GyS, KTSz) delle vere e proprie traduzioni, ma piuttosto una resa libera dell'autore, indipendente ed autonoma, di un testo latino in lingua volgare. Nei secc. XV°–XVI°, nell'epoca dei *codices,* gli scrittori diventano dei traduttori che lavorano con una coerenza severissima nei confronti dell'originale che serve da modello. Questo fa sì che insistano a trasmettere in modo servile non solo il contenuto, ma anche la forma, nei minimi particolari, perfino nelle soluzioni grammaticali, senza badare al fatto che queste possono suonare strane, estranee. Così la lingua dei *codices* diventa irregolare, fumosa, difficilmente comprensibile o del tutto incomprensibile in alcune sue parti[8]. Le cause di questo distacco tra i due periodi dal punto di vista linguistico sono varie: diverso è il grado di impregnazione del latino nella vita e nella cultura ungherese, come anche il grado di conoscenza

---

[6] Dicendo ciò non vogliamo togliere l'importanza dei prestiti e calchi dal latino nell'ambito lessicale.

[7] Tralasciamo in questa sede, per mancanza di spazio, l'analisi delle tendenze di sviluppo morfosintattico che si verificano nella lingua indipendentemente dall'effetto del latino.

[8] In realtà già nei primi testi scritti dobbiamo distinguere tra HB, ÓMS e GYS da una parte che, dato il loro genere letterario (discorso funebre, poesia lirica, prosa libera), permettono un'interpretazione più libera in lingua volgare da parte dello scrittore e il *Monitio* e parte del KTSZ dall'altra che, trattandosi di formule fisse della liturgia, sono e devono essere sempre quelle. e qui l'autore deve essere ed è più preciso e fedele all'originale.

dello stesso latino da parte dei creatori dei testi ungheresi, e sopratutto l'atteggiamento verso la lingua, portatrice di una cultura ecclesiastica che più si estende e più va considerata superiore. I primi testi destinati a una recitazione cercano di mantenere un aggancio con la lingua parlata, mentre i *codices* servono soprattutto a scopo di lettura. Probabilmente all'inizio i testi latinizzanti non furono nemmeno compresi dal pubblico semplice, ma pian piano ci si abituava, li si comprendeva sempre di più. E poi l'incomprensibilità contribuiva a creare una specie di mistero da riverire e quindi faceva parte del gioco. Questa situazione in cui l'autorità del modello è illimitata e costringe lo scrittore, con una forza brutale, a sottomettersi completamente, perfino nella grammatica, dura non oltre il XVI° sec., dopodiché i latinismi diventeranno più modici e nella lingua si ritroverà una specie di equilibrio tra la parte antica e quella nuova, tra i risultati della resa libera e quelli della traduzione servile[9]: parte dei latinismi saranno sostitutiti da mezzi ungheresi, rimanendo persistenti alcuni che prenderemo in considerazione ora.

1. LA STRUTTURA PASSIVA pare che si sia già formata nell'ungherese ancor prima dell'896, anche se la prima attestazione è dell'ÓMS (attorno al 1300); se la nascita del passivo non è imputabile al modello latino, il suo uso prolifico nei testi scritti sicuramente lo è. Infatti nella lingua parlata dell'epoca, per quanto ne sappiamo, il passivo è molto più esiguo (v. la testimonianza del *Szabács Viadala: Il combattimento di Szabács* del 1476 (in seguito SzV, l'unico testo ungherese relativamente lungo che non si rifà a un'originale latino). Es. dell'uso improprio del passivo: *egészségnek meggyógyítási orvosoktul kételkedtetik: La guarigione della salute viene messa in dubbio dai medici.*

2. Nei *codices* abbiamo una netta preferenza dell'uso delle costruzioni in cui LA RELAZIONE POSSESSIVA È SEGNALATA ANCHE SULLO SPECIFICATORE (come in latino): così troviamo già nell' HB queste forme: *halálnek halálával holsz:* morirai con la *morte delle morti.*

3. Ritroviamo i latinismi nell'USO DEI MODI, in particolare del A) CONDIZIONALE nelle subordinate in cui oggi usiamo l'imperativo[10]. Questo uso si rifà a quello del latino dove, in una frase composta con la subordinata al congiuntivo, se il verbo principale è al passato, la contemporaneità viene espressa con il preferito imperfetto congiuntivo che coincide formalmente con il condizionale: HB *mundoá neki méret nüm ënëjk = mondá neki, mért ne ennék* [correttamente: *egyék*] *gli disse perchè non doveva mangiare,* nel codice Sándor (*Sándor-kódex,* primo quarto del XVI° sec.): *mëghagyák neki, hogy többet oda në mënne* [correttamente: *mënjen*] *gli lasciarono detto di non andarci mai più.* È interessante il confronto con il

[9] A parte i testi sacri la cui lingua si arcaizza.

[10] Cioè nelle subordinate finali e in quelle oggettivali del discorso indiretto dove queste sono riconducibili a una frase diretta all'imperativo.

SzV dove abbiamo sia l'uso del condizionale che dell'imperativo: *...ëgy kis halmon – Mëgsereglék, hogy beszédët halljon: su una collina – Si unì alla folla per sentire un discorso*; cf. *...Az kéncsët, ki ott császárt illetné, – Sëm ëgy köztök azt ne illetné* [correttamente: *illesse*]: *Quel tesoro che spetta all'imperatore – La mano di nemmeno uno di loro lo deve toccare.* Sempre latinismo è l'uso improprio del condizionale nelle frasi temporali: nel più antico codice, nel codice Jókai (*Jókai-kódex,* attorno al 1450): *mikort jutott volna* [correttamente: *jut(ott) vala*] *az herre* [= *helyre*], *frátër Bernáld lakik vala egy erdőben: quando giunse a quel luogo, frate Bernardo visse in un bosco;* cf. l'uso normale dell'indicativo sempre nel codice Jókai: *örül vala, mikoron hallja vala ő fiaiat: fu contento quando sentì i suoi figli.* Anche l'uso del condizionale nella subordinata oggettivale per esprimere indefinitezza sa di latino (in ungherese dovremmo avere l'indicativo): Codice di Vienna (*Bécsi Kódex,* attorno al 1450): *mert hallotta vala, hogy úr tekéntëtte volna* [correttamente: *tekéntëtte vala*] *ő népét és adott volna* [correttamente: *adott vala*] *őnekik étkëket: perchè sentì che il signore avrebbe visto il suo popolo e gli avrebbe dato da mangiare.* In una frase concessiva troviamo B) l'IMPERATIVO invece dell'indicativo per effetto del congiuntivo latino: codice Nádor (*Nádor-kódex,* 1508): *jóllëhet a(p) pokolnak kénja számtalan és mëgmondhatatlan lëgyön* [correttamente: senza copula], *demaga [mégis]...: sebbene: le pene dell'inferno siano numerose, eppure...*

4. Nell'ungherese dell'epoca non mancano le strutture dei TEMPI E MODI NON FINITI (INFINITO, PARTICIPI, AVVERBIO) e la lingua, guidata all'origine da un principio prettamente sintetico, non esita a mettere in atto questi mezzi, le cui condizioni d'uso sono però ben diverse da quelle delle simili strutture morfologiche frequenti del latino, pure sintetico. I traduttori, che non riescono a staccarsi dal modello latino, introducono dei gravi latinismi in questo senso nei testi scritti, che con ogni probabilità non trovano riscontro invece nella lingua parlata. In generale si nota un uso più vasto degli infiniti, participi e gerundio nei *codices* rispetto alla misura in cui oggi li adoperiamo. Es. dell'uso estraneo dell'infinito al posto di una subordinata finale nel codice di Vienna: *...imádván urat, mü nemzetönknek könyörületëssé lenni* [correttamente: *hogy ...legyen*] *pregando il signore che fosse misericordioso con la nostra nazione;* cf. l'uso proprio dell' HB (1195): *vimádjuk mënd szentüküt, hugy lëgyenek neki segéd uromk sziné eleüt: preghiamo tutti i santi che lo assistano davanti al nostro signore.* Per tradurre l'infinito passato del latino i nostri traduttori creano perfino una struttura nuova quasi incomprensibilie: codice Jókai: *ës löltë volna övét szentnek övétől megfejtett lenni* [correttamente: *hogy öve a szent övétől eloldódott v. el van oldva*]: *e trovò che la sua cintura si fosse slegata da quella del santo.* È molto frequente la traduzione servile della struttura Accusativo con infinito: codice di Vienna: *nëm akarlak tégëdet hévan megfordolnod*

[correttamente: *hogy üres kézzel fordulj vissza*]: *non voglio che tu debba ritornare con le mani vuote.*

7. Danno difficoltà ai traduttori i nomi delle chiese con attributo: S. Maria *de angelis: jöve ...szent Máriához de angelisról valóhoz, lakozik vala angyalis nevő helyről való szent Máriánál, Angelisi szent Máriához siess,* e in generale LE COSTRUZIONI CON L'ATTRIBUTO sulla destra rispetto al nome testa: *Krisztus jegyesének, kivánónak felmenni tekélletes életnek méltóságára: alla fidanzata di Cristo che desidera arrivare alla dignità della vita perfetta,* dove abbiamo dei risultati molto discutibili.

8. Particolare è L'USO, contrario all'ungherese, DEL PLURALE dopo i quantificatori e le parti del corpo doppie: *hét fő bűnök: i sette peccati capitali,* ecc.

9. I traduttori cercano di seguire NELLA SINTASSI quello STILE ORATORIO così artificiale che fu tipico dei testi latini, a scapito della comprensibilità: *Legenda aurea: Erat autem... et... qui... Cui... Cum autem... Traditus autem... Quo pervenieus... De elemosinis vero... At vero pater... Quorum cum aliqui... Reversi autem.... Sponsa vero... Cum igitur... Cum autem... Quod factum...* ecc.

Azért ez (az) oka, hogy nagyobb kén nincsen pokolba, mint Istennek színét nem látnia. Kiről úgymond aranyas beszédű szent János: Ha... előmbe ezökképpen való ként vetendesz,... olyan nagynak nem allójtom... mint ezt, hogy a gonosz bínösök kirekesztetnek a dicsőségös... társaság közül... mert kirekesztetnie az örök jótól és idegönnek lennie azoktól, melyeket az Úristen az űtet szeretőknek szerzett, annyéra nehezítik a ként, hogy ha egyébként semmit nem szenvednének, csak ezön es igön sok volna és kinnyebb volna ezörszer való tűzbe égnie, hogy nem... és... holott... kiről sz. Bernard doctor es igymond... ecc.

Nel valutare il linguaggio dei primi scrittori in ungherese non dobbiano dimenticare quanto difficile fosse il loro compito. Il mondo della religione, nella sua totalità, riguarda il piano astratto del pensiero, una sfera più alta rispetto a quella materiale, con un bagaglio linguistico del tutto particolare che la lingua ungherese non aveva. Bisognava dunque creare prima di tutto la terminologia nuova per l'uso cristiano: poco si poteva riutilizzare dalle tradizioni antiche[11]. Quanto il traduttore si sforzasse e fosse concentrato sui particolari piuttosto che sul testo globale, lo dimostra anche l'esempio in cui nello stesso contesto troviamo sia la morfologia ungherese (ablativo) che quella latina (accusativo) in dipendenza dallo stesso verbo: *mondd meg tehát, miTŐL félsz te inkább? Felele [az ördög]: Krisztusnak véréT és kénszenvedéséT: dì dunque, che cosa temi di più? Rispose [il diavolo]: il sangue e la passione di Cristo.*

---

[11] Un esempio è il caso di *imád,* roginariamente *offrire cibo all'idolo,* oggi *adorare* da cui *imádkozik: pregare.*

Alcuni tratti dei latinismi, e così la maggior parte dei sopraindicati, diventano elementi obbligatori dello stile scritto e la mancata aderenza a queste regole, all'epoca, viene considerato errore stilistico, provincialismo. È altrettanto probabile però che la lingua parlata, per quanto ne possiamo sapere dal numero esiguo dei testi non di traduzione scritti in volgare, non segua la linea di sviluppo della lingua scritta e se ne allontani sempre di più. In questo modo, se nel periodo da noi esaminato, forse solo dal punto di vista morfosintattico si può parlare di una varietà linguistica scritta che si sollevi sopra le varianti, cioè dei dialetti parlati[12], verso la fine del XV° sec. sembra che nascano perfino due varianti le quali, anche dal punto di vista fonetico, cercano di unificare le tendenze multicolori delle parlate e quindi tendono verso il concetto di una lingua nazionale. Una è la lingua usata soprattutto nei conventi, nell'ambito religioso (la c.d. *kolostori nyelv: lingua dei conventi*), l'altra iniziativa si ricollega invece alla corte reale, alla cancelleria, che peraltro in questo periodo aveva già stabilito un'ortografia uniforme nei suoi documenti, e quindi è naturale che a questo punto tenda verso un'unificazione generale anche dal punto di vista grammaticale e fonetico di tutti quelli che si aggregano qui da tutte le parti dell'Ungheria portando con sè il proprio dialetto.[13]

Purtroppo, come ben si sa, le iniziative e le speranze furono troncate dalla catastrofe di Mohács (1526). Dispiace che la lingua ungherese scritta fosse ai suoi inizi quasi esclusivamente una letteratura di traduzioni piena di latinismi che ne diventarono perfino regole fisse, e che in questo modo la lingua scritta fosse così distaccata da quella parlata. Ma paradossalmente fu proprio questo lungo esercizio nelle traduzioni, il doversi confrontare con una lingua evoluta come il latino e con un modo di pensare superiore, che crea le fondamenta per una lingua nazionale ungherese all'altezza della cultura europea di cui essa fa parte; quindi l'esperienza va considerata preziosa e molto importante dal punto di vista dello sviluppo della lingua ungherese. Non c'è inoltre dubbio che, oltre ad una letteratura di prestito dal contenuto unilaterale, ma in forma scritta, esistesse anche una letteratura, una poesia dal contenuto e dallo stile del tutto diversi che fu trasmessa attraverso una tradizione orale. Infatti le fiabe, le ballate popolari, conservano numerosi motivi derivanti dai tempi precedenti alla conversione al cristianesimo (per.

---

[12] Che comunque già all'epoca sono poco differenti gli uni dagli altri e non compromettono la comprensibilità; infatti tutti gli scrittori usano il proprio dialetto.

[13] Perfino le tracce di una produzione scritta di carattere mondano e cavalleresco sono riconducibili al XIII° secolo attraverso il tentativo di László Hadrovics di dimostrare che le varianti del romanzo di Troia, così popolare in tutta l'Europa dell'epoca, ritrovate nelle letterature slavo-meridionali, siano traduzioni dall'ungherese che, a sua volta, sarebbe una traduzione dal latino dell'opera scritta nel XII° secolo da quel P. magister o Anonymus che è anche l'autore del noto *Gesta Hungarorum,* la prima cronaca che ci è pervenuta intera.

es. il motivo del *kacsalábon forgó vár: il castello che gira a piè d'anatra, a vasorrú bába: la strega dal naso di ferro*), non parlando poi delle leggende, dei racconti mitici che vengono ricordati perfino dagli scrittori medievali delle cronache acconta a *énekmondók: cantastorie, mulattatók: intrattenitori,* che cantano in lingua volgare. Purtroppo di questa tradizione non è rimasta traccia se non qualche frammento di *virágének: canzone d'amore* [del XVI° sec.], dalla fine dell'epoca. Non sappiamo dunque molto della lingua di questa cultura folcloristica; è probabile che, come la lingua ecclesiastica, fosse poco unitaria, a parte forse qualche elemento stilistico e certi motivi ricorrenti. Quanto fosse entrato di questa tradizione volgare nella lingua scritta, non abbiamo modo di valutare. Ma il fatto che la magiarità, giunta in una sfera culturale del tutto estranea e dopo aver scambiato con questa quella portata con sè, fosse sopravvissuta nel cerchio di popolazioni estranee, è dovuto anche alla sua lingua che con un'elasticità tenace, conservando nello stesso tempo il proprio carattere fondamentale di lingua ugrofinnica anche nei dettagli, riuscì ad adattarsi alle mutate circostanze, alle nuove esigenze. Nell'epoca da noi presa in esame la lingua diventò più flessibile, lo stile più ricco, pronti insomma per far nascere una lingua ungherese nazionale non appena se ne fossero date le circostanze.

Rapporti italo-ungheresi nel Medioevo

Franco-Lucio Schiavetto *(Sassari)*

Un intrigo internazionale tra la Curia papale e la Corte di Ungheria nelle cronache del XIII° secolo. Antefatti e motivi dell'uccisione di Gertrude d'Andechs

Boncompagno da Signa, il più grande fra i dettatori dello Studio bolognese[1], nel 1235 lesse pubblicamente in Bologna la sua *Rethorica novissima*[2], opera che, come vanta il titolo stesso datogli dall'autore, dovrebbe stabilire le leggi definitive della retorica[3] e alla quale, con fasi alterne, aveva lavorato per oltre un ventennio, durante i soggiorni a Venezia, Padova e Reggio[4].

Il terzo capitolo del settimo libro (*De rethoricis argumentis*) di quest'opera è dedicato all'anfibologia[5], di cui l'autore presenta alcuni esempi,

---

[1] Per la bibliografia sulle opere di e su Boncompagno rimando al volume di D. Goldin, ***B** come **B**oncompagno. Tradizione e invenzione in Boncompagno da Signa,* Padova, 1988; a questa è da aggiungere F.-L. Schiavetto, *Un'opera sconosciuta di Boncompagno*, in «Studi Medievali», 3ª s., XXXIV, (1993), 2, pp. 365–80. Per la biografia vedi: C. Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno*, Freiburg i.B. – Leipzig, 1894; A. Gaudenzi, *Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi da Buoncompagno a Bene di Lucca*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano», XIV (1895), pp. 85–174 (in particolare le pp. 85–118); V. Pini, *Boncompagno da Signa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XI, Roma 1969, pp. 720–725.

[2] Boncompagni *Rhetorica novissima*, ed. crit. A. Gaudenzi, in *Bibliotheca iuridica Medii Aevi,* vol. II, Bologna.. 1892, p. 251: «[...] que in presentia venerabilis patris Henrici Bononiensis episcopi, magistri Tancredi archidiaconi et cancellarii, capituli et cleri Bononiensis, et in presentia doctorum et scholarium Bononie commorantium in maiori ecclesia sollemnis recitationis meruit gloria decorari».

[3] T. O. Tunberg, *What is Boncompagno's 'Newest Rhetoric'?*, in «Traditio», XLII, (1986), p. 300: «The *Rhetorica, novissima*, howerer, not only provides models, but attempts to lay out a completely new theoretical foundation for the art of speech-making». Vedi anche F.-L. Schiavetto, *Un nuovo manoscritto della «Rethorica novissima» di Boncompagno,* in «Studi Medievali», 3ª s., XXXIII, (1992), 2, pp. 825–828.

[4] Boncompagni, *op. cit.*, p. 251: «In libro quem appellavi meo nomine Boncompagnum [...], sponte promisi et me naturaliter obligavi, quod ad inveniendum novissimam rhetoricam laborarem; unde ipsam incepi Venetiis [...]. Cum autem pro ea essem negligens in complendo, venerabilis pater Nicolaus episcopus Reginus [...] me non pro sua, sed pro studentium utilitate sepius hortabatur, quod non deberem inchoatum opus relinquere imperfectum. Unde hanc rhetoricam Bononie consumavi [...]».

[5] Vedi A. Marchese, *s.v.*, in *Dizionario di retorica e di stilistica*, Milano, 1984⁴, p. 22: «È un enunciato ambiguo interpretabile in due modi diversi. L'equivocità può dipendere dall'aspetto semantico di una parola (ad esempio, un omonimo, un termine ambivalente) o dalla costruzione sintattica»; B. Mortara Garavelli, *s.v.*, in *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica* (a cura di G.L. Beccaria), Torino, 1994, p. 64: «È un discorso reso

limitandoli però allo spostamento della punteggiatura[6]; il primo di questi fa riferimento ad una accusa presentata al papa Innocenzo III° riguardo una compromissione dell'arcivescovo di Gran (l'odierna Esztergom) nell'uccisione della regina Gertrude, sposa di Andrea II° d'Ungheria, accusa che viene dichiarata inesistente dal pontefice proprio grazie ad un mutamento della posizione della punteggiatura[7].

All'arcivescovo viene infatti attribuita una lettera inviata ai cospiratori il cui testo diceva: «Reginam occidere bonum est timere nolite et si omnes consenserint ego non contradico». Il significato della frase viene completamente ribaltato dal papa che, spostando la punteggiatura[8], lo trasforma in: «Reginam occidere bonum est timere. Nolite. Et si omnes consenserint, ego non; contradico». Questa citazione, che a prima vista sembra essere una delle tante *boutades* di cui sovente Boncompagno, con profondo senso dell'umorismo, costella le sue opere, anche le più serie, trova invece conferma nella sua presenza, anche se con delle piccole varianti, in almeno due cronachisti coevi al dettatore e quindi anche contemporanei all'evento.

Riferendo l'episodio della morte di Gertrude, il primo dei due, Hermann von Altaich[9], riporta nei suoi *Annales*[10], sotto l'anno 1213: «Reginam occidere nolite timere bonum est, si omnes consentiunt ego non contradico»; il secondo, Albéric de Trois-Fontaines[11], registra, sempre sotto lo stesso anno,

---

equivoco dalla presenza di omofoni o da ambiguità sintattiche. [...] L'**a.** può presentarsi come doppia lettura degli stessi enunciati dovuta a cambio di punteggiatura o di intonazione. [...] Nell'argomentazione è causa di fallacia».

[6] Boncompagno ha sempre considerato di grande importanza l'uso corretto della punteggiatura e ha dedicato a questo problema alcuni capitoli della *Palma* (*Quid sit punctus, Unde dicatur, Quid sit punctus suspensivus, Quid planus, Quid punctus habet copulare*). Cfr. C. Sutter, *op.cit.*, pp. 118–121.

[7] Boncompagni *op.cit.* p. 275: «*Qualiter papa Innocentius amphibologiam produxit ex mutatione punctorum*».

[8] Boncompagno (*ibidem*) dice testualmente: «Sed papa qui partem archiepiscopi confovebat puncta cepit taliter variare», il che fa dedurre che nell'eventuale testo la punteggiatura fosse già presente e non che sia stata introdotta da Innocenzo.

[9] Hermann von Altaich (Altbayern c.1200 – Niederaltaich 31.7.1275), benedettino, studia a Niederaltaich (l'odierna Deggendorf) nel monastero di S. Maurizio, dove in seguito entra come monaco, diventandone presto *custos* e poi, dopo essere stato incaricato di missioni a Verona e a Roma, il 27 Ottobre 1242, viene eletto abate. G. Michiels, *Hermann de Niederaltaich*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. XXIV, Paris, 1993, col. 65: «Il est avant tout connu pour ses *Annales*, qui témoignent d'une grande information et impartialité, sur tout ce qui concerne l'histoire de la Bavière, de l'Autriche e de la Bohême».

[10] J.F. Boehmer (a cura di –), *Fontes Rerum Germanicarum*, vol. II, *Hermannus Altahensis und andere Geschichtsquellen Deutschland im dreizehnten Jahrhundert*, Stuttgart, 1845, pp. 486–526. Hermanni Altahensis *Annales*, ed. Ph. Jaffé, in *MGH, SS*, vol.XVII, Hannoverae, 1861, pp. 361–408.

[11] Albéric (o Aubri) de Trois-Fontaines (morto dopo il 1252), monaco cistercense francese, probabilmente della diocesi di Châlons-sur-Marne, autore di una *Chronica*, redatta

nella sua *Chronica*[12]: «Reginam interficere nolite timere bonum est, et si omnes consentiunt ego solus non contradico». Varianti di questo tipo[13], e il non ritrovamento, a tutt'oggi, di un eventuale originale del documento presentato al pontefice, potrebbero far supporre una trasmissione orale del testo se non addirittura proprio una diceria messa in circolazione per screditare l'arcivescovo di Esztergom; vi sono tuttavia elementi che inducono ad ipotizzare l'esistenza di un fondo non trascurabile di verità nella citazione, e quindi di un'effettiva implicazione del prelato e, in ogni caso, di un intervento diretto del pontefice nella vicenda; la cronaca di Alberico, infatti, precisa anche: «Unde per istam summi pontificis iudicium dictus est evasisse».

Ambedue questi cronachisti, al pari di Boncompagno, potrebbero in ogni caso essersi serviti di documenti, o di notizie, di prima mano. Hermann von Altaichs, infatti, che opera in Baviera, potrebbe avere avuto rapporti con la famiglia di Andechs. Infatti la cappella del castello dei conti di Diessen, questo era il titolo nobiliare originario della famiglia, ad Andechs (l'odierna Starnberg), sulla riva orientale dell'Ammersee, era servita da monaci benedettini, che non vi avevano però una dimora stabile; l'attuale monastero è stato infatti fondato solo nel 1455[14]. Proprio dal monastero benedettino di S. Maurizio a Niederaltaich, che si trova anch'essa in Baviera e a non molta distanza da Andechs, dipendevano numerosi monaci con funzione di presbiteri e di cappellani presso famiglie nobili della regione circostante[15]. Inoltre a Bamberg, che era anche la capitale dell'omonimo principato ecclesiastico, e dove si trovava la residenza ufficiale dei duchi di Baviera, risiedeva il fratello di Gertrude, il principe vescovo Ecberto[16].

Albéric de Trois-Fontaines potrebbe avere avuto contatti diretti con l'Ungheria, nazione in cui l'ordine cistercense era notevolmente diffuso[17]; in

---

tra il 1227 e il 1241, per la quale utilizza fonti e documenti molti dei quali ora perduti. Per conoscere alcune delle fonti vedi M. Schmidt-Chazan, *Aubri de Trois-Fontaines, un historien entre la France et l'Empire*, in «Annales de l'Est», XXXVI, (1984), 3, pp. 163–192; A. Moisan, *Aubri de Trois-Fontaines et la «matière de Bretagne»*, in «Cahiers de Civilisation Médiévale», XXXI, (1988), pp. 37–42.

[12] *Alberici Monachi trium fontium (de tribus fontibus), Chronica a monacho novi Monasteri Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, in *MGH, SS*, vol. XXIII, Hannoverae 1874, pp. 631–950.

[13] È interessante rilevare, fra le varianti, quella riguardante il periodo ipotetico. Nei due cronachisti, infatti, la protasi all'indicativo afferma la realtà di un evento non ancora verificatosi, in Boncompagno, invece, il congiuntivo perfetto ipotizza una possibilità riferita al passato e quindi ad un fatto già avvenuto.

[14] Cfr. A. Bayol, *Andechs*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. II, Paris, 1914, coll. 1552–1556.

[15] Cfr. Hermanni Altahensis ..., *op.cit.*

[16] H. Burkard, *Bamberg*, in *Dictionnaire... cit.*, vol. VI, Paris, 1932, coll. 457–471.

[17] Cfr. F. van der Meer, *Atlas de l'ordre cistercien*, Amsterdam – Bruxelles, 1965; M. Cocheril, *Dictionnaire des Monastères Cisterciens*, vol. I, *Cartes géographiques*, Rochefort, 1976.

particolare deve essere attentamente considerata la presenza in Ungheria di due abbazie di rilevante importanza, quelle di Belakut[18] e di Bél-Három-Kúti[19]. La prima, nota anche come *Abbatia Belae Fontis*, si trovava nella diocesi di Kalocsa ed era stata fondata nel 1234 o 1235 da monaci provenienti proprio dall'*Abbatia Trium Fontium* francese; il nome le veniva dalla particolare benevolenza esercitata nei suoi confronti dal re Bela IV°, figlio di Andrea II° e di Gertrude, e dalle ampie donazioni fattele dal medesimo che, nel 1237, aggiunse ai possedimenti dei monaci gran parte dei beni confiscati a Pietro, figlio di Gurwey, come ritorsione per l'uccisione della madre[20]. La seconda, nota anche come *Abbatia Trium Fontium de Bel*, si trovava nella diocesi di Agria (l'odierna Eger), ed era stata fondata all'epoca del vescovo Cleto. La distruzione di ambedue le abbazie e la dispersione dei monaci, conseguente all'occupazione turca dopo la battaglia di Mohacs del 1526, ha comportato la perdita degli archivi con i relativi documenti che avrebbero permesso la ricostruzione delle loro storie. Questa mancanza di documenti ha portato a congetturare che l'abbazia di Bél-Három-Kúti, forse anche per alcune somiglianze del nome, sia nella forma latina sia nella forma ungherese, e per il fatto che era stata fondata all'epoca di un vescovo Cleto, fosse coeva a quella di Belakut. In realtà essa dovrebbe essere di circa un secolo più antica ed un'ulteriore confusione potrebbe essere dovuta alla presenza, nella diocesi di Agria, di due vescovi di nome Cleto, il primo nel periodo 1114-1131, il secondo nel periodo 1225-1242[21]; la sua vetustà è però confermata anche da un documento pontificio del 1208, in cui viene peraltro citato anche il suddetto vescovo[22].

---

[18] J.-M. Canivez, *s.v. Belakut,* in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiatique*, vol. VII, Paris 1934, coll. 494–495.

[19] Id, *s.v. Bél-Három-Kúti*, *ibidem*, col. 761.

[20] G. Fejér (a cura di –), *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiaticus ac civilis*, vol. IV, 1, Budae, 1829, p. 68: «A. Ch. 1237. Idem Bela e bonis Petri, filii Gurwey, qui Reginam Gertrudem occiderat, confiscatis monasterium in Vgurd, Belae fontem appellatum, pro Cistercensibus fundat», e ancora: «In Comitatu Sirmiensi de possessionibus haereditariis quondam Petri, filii Gurwey, quae sua infidelitate exigente, quia crimen lesae maiestatis matrem nostram occidendo commiserat, ad manus regias sunt devolutae».

[21] Cfr. K. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, vol. I, Monasterii, 1913, p. 78; P.B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz, 1957, p. 367.

[22] *Codex Diplomaticus Arpadianus continuatus*, ed. G. Wenzel, in *Monumenta Hungariae Historica, Diplomataria VI*, Pest, 1860, p. 99, doc. 56: «Innocentius Episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis Abbati et Conventui Trium Fontium Cistercensis Ordinis Agriensis Dioecesis salutem et Apostolicam benedictionem. [...] Cum igitur bonae memoriae Cletus Episcopus Agriensis, sicut accepimus, [...]. Datum Perusii IV. Idus Januarii Pontificatus nostri anno decimo (*i.e.1208*)». Questo porta a considerare errato anche quanto riportato da D. Fuxhoffer, o.B. - M. Czinár, o.B., *Monasteriologiae regni Hungariae*, vol. II, Vindobonae & Strigonii, 1859, p. 79: «Abbatia Trium Fontium de Beel est in provincia Borsodiensi [...] Agriensis Dioecesis fundata anno 1223».

Per quanto riguarda Boncompagno sappiamo per certo di almeno un suo viaggio in Germania[23] e di uno in Dalmazia durante la sua permanenza a Venezia tra il 1215 e il 1220, si presume anche una sua presenza in Aquileia e proprio intorno al 1215[24], collegabile anche alla sua amicizia con il patriarca Wolfger, e sono inoltre ben noti i suoi contatti diretti con la curia romana[25]: tutti elementi, questi, che potrebbero far ipotizzare una sua conoscenza diretta anche dei documenti riguardanti questo periodo della storia ungherese.

Inquadrate dunque le figure dei referenti l'episodio e dimostrata la loro attendibilità in merito è indispensabile, per una corretta comprensione degli eventi, presentarne i protagonisti ed evidenziarne i rapporti reciproci.

Gertrude d'Andechs (o Andachs)[26] è figlia di Bertoldo IV°[27], duca di Merano e marchese d'Istria[28], e di Agnese, marchesa d'Austria[29]. Grazie alla politica di Bertoldo, continuata, dopo la sua morte avvenuta nel 1204, dal figlio Ottone, la famiglia d'Andechs è legata con vincoli matrimoniali alle principali casate europee o occupa direttamente, con i figli maschi, posti di potere e di prestigio. Delle sue figlie, Agnese andrà sposa a Filippo II° Augusto di Francia, che per lei divorzia, con l'assenso dei prelati francesi da lui riuniti in concilio a Compiègne nel 1193, dalla moglie Ingeborga di Danimarca[30]; Agnese sarà a sua volta ripudiata, per esplicito volere di papa Innocenzo III°, che obbligherà il sovrano a riprendere con sé Ingeborga, pur accettando che fossero legittimati i figli nati dall'unione con Agnese. Quest'intervento diretto permise al papa di mantenere positivi rapporti sia con la Danimarca che nella successione alla corona imperiale, rimasta vacante per la morte di Federico I° in Cilicia il 10 giugno 1190 durante la terza crociata, era sostenitrice di Ottone IV° di Brunswick, sia con la potente

---

[23] Boncompagni, *Palma*, ed. crit. C. Sutter, in *op.cit.*, p. 115: «Nam ego cum per Alamaniam irem [...]».

[24] Cfr. H. Heger, *Das Lebenszeugnis Walthers von der Vogelweide. Die Reiserechnungen des Passauer Bischofs Wolger von Erla*, Wien, 1970, pp. 238–239.

[25] Cfr. V. Pini, *op. cit.*, p. 721.

[26] Nelle cronache medievali ungheresi Gertrude è sempre citata come *de Merania*, o *de Al(e)mania*, o *Theutonie*, mai invece con l'indicazione del casato d'Andechs, denominazione peraltro omessa ancora adesso, cfr. Á. Kenyeres (a cura di –), *Magyar Életrajzi Lexicon*, vol. I, Budapest, 1967, pp. 31–32, 198, 592.

[27] Bertoldo IV° ha partecipato alla terza crociata (1187–1192) al seguito di Federico I (Barbarossa) di Svevia, casata cui la sua famiglia rimarrà sempre legata da vincoli di fedeltà, raggiungendo i luoghi santi via terra attraverso l'Ungheria. Alla stessa crociata partecipò, ma per via di mare, anche Filippo II (Augusto) di Francia.

[28] Sulle origini e la genealogia della famiglia d'Andechs vedi E. von Oefele, *Geschichte der Grafen von Andechs*, Innsbruck, 1877.

[29] Agnese, o Aaliz, era figlia di Dedo, o Teto, di Rochlitz, e pertanto legata alla casa di Sassonia.

[30] Questa, sorella del re Canuto VI° il Pio, era la seconda moglie di Filippo, già vedovo di Isabella di Hainaut.

casata meranese, favorevole a Filippo di Svevia, che nella legittimizzazione dei figli di Agnese vedeva la possibilità per un proprio membro di ascendere al trono di Parigi[31], sia con la Francia, che dimostrava una volta ancora il suo quasi vassallaggio alla curia pontificia. L'altra figlia Edvige andrà sposa a Enrico I° duca di Slesia, della famiglia reale di Polonia, e, dopo la morte del marito e del figlio, si ritirerà nel monastero cistercense di Trebnitz (la polacca Trzebnica), da lei fondato, morendovi in odore di santità[32]. Dei figli maschi, Ecberto diverrà prima preposito e poi quindicesimo principe vescovo di Bamberg, titolo questo già appartenuto alla famiglia[33]; falsamente sospettato di complicità nell'uccisione, avvenuta proprio a Bamberg il 21 giugno del 1208, di Filippo di Svevia, fu bandito da quell'anno fino al 1211, periodo in cui soggiornò in Ungheria, ospite della sorella Gertrude; poi, giustamente scagionato, rientrò nella sua sede. L'altro figlio Enrico sarà marchese d'Istria, regione di grande importanza per il controllo dell'alto Adriatico, e conserverà il suo titolo fino alla morte[34]. Di Bertoldo e di Gertrude, figure sicuramente preminenti della famiglia, parleremo diffusamente più appresso. Ricordiamo qui un'ultima sorella, generalmente omessa dalla gran parte degli studi riguardanti la famiglia, Matilde, monaca nel monastero cistercense di S. Teodoro di Bamberg, poi divenutane badessa[35].

Gertrude nel 1203, o forse più giustamente nel 1202[36], all'età di 17/18 anni, quindi leggermente al di sopra della media, secondo i canoni dell'epoca,

---

[31] Possibilità peraltro remota in quanto Filippo aveva avuto eredi maschi già dalla prima moglie Isabella di Hainaut, figlia di Baldovino V°, e infatti suo successore sarà il figlio avuto da quest'ultima, Luigi VIII° il Leone.

[32] La canonizzazione avverrà nel 1267 con Clemente IV° Su i numerosi santi collegati direttamente o indirettemente alla famiglia d'Andechs vedi: R. Pernoud, *La Vierge et le saints au Moyen Âge*, Paris 1984. Sulla presenza rilevante di santi nelle famiglie nobili vedi anche A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1981.

[33] Il dodicesimo era stato il prozio Ottone VI° (1177–1196) e il sedicesimo, suo successore, sarà lo zio Poppo II° (1237–1242); con Ecberto, invece, ci sarà il fratello Bertoldo con la carica di preposito.

[34] È errato quanto dice P. Paschini, *Storia del Friuli*, vol. II, Udine, 1935, p. 90: «[...] quell'Enrico che aveva perduto il marchesato d'Istria per la sua complicità nell'uccisione di Ottone IV° [...]»; Ottone IV° di Brunswick, dopo la sconfitta subita nel 1214 a Bouvines per mano di Filippo II Augusto, sconfitta che lo escluse definitivamente dal gioco politico, si ritirò ad Harzburg dove morì il 19 maggio 1218, detentore ormai solo in teoria del titolo imperiale già praticamente nelle mani di Federico II°.

[35] È citata nella *Chronica Alberici monachi Trium Fontium, ed. cit.*, all'anno 1196: «[...] Aaliz ⟨Agnese⟩, que duci Meraniae quatuor peperit filios [...]. Similiter peperit quatuor filias, istorum videlicet germanas, quarum una fuit abbatissa [...]

[36] Sarei propenso di spostare la data di un anno, sia per motivi storici contingenti sia considerando il sistema di datazione adottato in Ungheria fino alla metà del secolo XIII, vale a dire lo stile dell'Incarnazione, poi sostituito con quello della Natività. La sostituzione, logicamente graduale, può quindi avere comportato degli sfasamenti di un anno nella regolarità di una data. Cfr. M. del Piazzo, *Manuale di cronologia*, Roma, 1981; A. Cappelli, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*, Milano, 1988[6].

va sposa ad Andrea II°, figlio di Bela III°, e fratello di Emerico, attuale re d'Ungheria. Bela III°, alla sua morte, aveva lasciato il titolo regale al figlio maggiore, e legittimo successore, Emerico, ma aveva lasciato erede di grandi sostanze e di altrettanto grandi territori il figlio minore Andrea perché, con le rendite che gliene sarebbero venute, organizzasse una crociata per la liberazione della Terrasanta a compimento di un voto fatto al pontefice ma che eventi interni del regno non gli avevano permesso di assolvere di persona. Andrea, invece di realizzare quanto voluto dal padre, utilizzò le somme di cui disponeva per elargizioni e donazioni ai nobili del paese con l'intento di legarli strettamente a sé e aumentare il proprio potere personale. Infine, sobillato dai principi della sua corte, tentò di spodestare con le armi il fratello. Dopo alterne vicende, Andrea fu definitivamente sconfitto e imprigionato; Gertrude invece, privata di tutti i suoi beni personali, verrà rimandata in Germania alla sua famiglia. È comprensibile quindi, considerando questi presupposti, che Gertrude non si sia mai potuta sentire troppo legata affettivamente a quella terra da cui era stata subito respinta.

Alla morte di Emerico, sopraggiunta nel gennaio del 1204, il regno passa a suo figlio Ladislao III°. Questi era ancora troppo piccolo di età, e inoltre di salute cagionevole, per poter occupare il trono e la madre avrebbe voluto tenere la reggenza del regno giudicando Andrea, cui sarebbe spettata di diritto, pericoloso per lo stato. Nonostante il papa abbia nominato Andrea, dietro la promessa di organizzare la crociata, reggente del regno e abbia chiesto all'episcopato ungherese di rimanere fedele a costui, per far valere le proprie ragioni la vedova di Emerico si rifugia con il figlio, e con numerosi nobili e prelati a lei fedeli, a Vienna presso Leopoldo VI° d'Austria[37], che immediatamente si prepara a costringere con le armi il cugino ad accettare la situazione. Soltanto l'intervento del legato pontificio Gregorio[38] e la morte prematura di Ladislao eviteranno la guerra e permetteranno ad Andrea di salire sul trono e di richiamare Gertrude in Ungheria presso di sé.

Uno dei primi problemi diplomatici che il neo-sovrano si trovò a dover affrontare fu il contenzioso, apertosi già dall'anno precedente, fra i vescovi suffraganei e i canonici della chiesa di Esztergom, sede allora vacante in seguito alla morte dell'arcivescovo Ugrino, per la nomina del nuovo metropolita. Motivo della controversia era di chi fosse il diritto di proporre il successore; il sovrano interverrà presso il papa con la richiesta di trasferire alla sede episcopale di Ezstergom Giovanni, arcivescovo di Kalocsa. Andrea si avvale dell'antico privilegio di scegliere e nominare i prelati della Chiesa ungherese concesso da papa Silvestro II°[39] a Stefano[40] con la lettera con cui

---

[37] Leopoldo era figlio di Elena, sorella di Bela III°, quindi cugino di Emerico e di Andrea.

[38] Gregorio Crescenzio, cardinale diacono prima di S. Maria in Aquiro poi di S. Vitale.

[39] Cfr. A. Tomassetti (a cura di –), *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio [...]* , vol. I, Augusta Taurinorum, 1857, pp. 478–

accompagnava la corona reale e la croce, insegna dell'Apostolato. Nel 1106 il re Colomano rinuncia, con una lettera inviata a Pasquale II°, mentre questi presiedeva il Concilio di Guastalla, al privilegio dell'investitura, ma non al diritto di scelta e di richiesta (*non electioni et postulationis iuri*)[41].

Poco o nulla si conosce sulla figura di Giovanni; sebbene sia talvolta citato come Johannes de Merania è tuttavia senza dubbio da escludere qualsiasi legame di parentela con la famiglia d'Andechs[42]. Con il termine geografico di *Merania* si indicava sovente, con una denominazione estensiva, tutta la costa nord-orientale dell'alto Adriatico[43], compresa quindi anche la Croazia, regione allora ungherese[44], ingenerando così confusione con il territorio istriano, dominio invece della famiglia d'Andechs, e quindi parte effettiva del *ducatus Meraniae*. Inoltre le parole del papa, «Non poteramus, salva conscientia, eidem ecclesiae in alia persona, quae de regno Hungariae originem duceret, congrue providere»[45], ne confermano la nazionalità. Quello che è certo è il profondo legame che già da tempo si era instaurato fra il prelato ed il sovrano, in quanto quest'ultimo aveva concesso all'allora vescovo di Kalocsa, nella cui diocesi era situato il proprio ducato, uno *jus censurae ferendae in eos qui regem [...] turbarent*, legandolo così strettamente alle sorti del regno. L'ottenimento di questo episcopato avrebbe ulteriormente aumentato il potere di Giovanni, sia perché l'arcivescovo strigoniense era una sorta di *primus inter pares* tra i vescovi ungheresi[46], sia perché a lui spettava per diritto l'incoronazione dei sovrani ungheresi, con

---

479: «[...] et secundum quod divina gratia te et illos docuerit Ecclesias regni tui praesentes, et futuras, nostra, ac successorum nostrorum vice disponere, atque ordinare, apostolica auctoritate similiter concessimus [...] Romae VI. Kal. April. Indictione decima tertia»

[40] Figlio del re Geza, il suo vero nome era Wajk. Fu battezzato nel 994 con il nome di Stefano, fu incoronato re, con il titolo di *Apostolico*, il 15 agosto 1000.

[41] Cfr. G. Fejér (a cura di –), *op. cit* , vol. I, Budae, 1829, p. 277, e in particolare il commento alla lettera, pp. 277–280.

[42] È quindi errato quanto affermano D. Fuxhoffer, o.B - M. Czinar, o.B, *op.cit.*, vol. I, Pest, 1858, p. 79: «Praesto sunt quidem literae Honorii III Papae in caussa Abbatis et Conventus S. Benedicti de Grana adversus Archiepiscopum Strigoniensem Joannem Ducem Meranie, infelicis Reginae Gertrudis Fratrem ad delegatos Judices anno 1221 datae».

[43] Cfr. J. G. Ph. Grässe - F. Benedict - H. Plechl, *Orbis Latinus*, vol. II, Braunschweig, 1972, p. 548, *s.v.* Merania: «Meranien, Küstenlandsch.u. eh. Hgt. am Adriatischen Meer, unfasste Teil von Istrien, Kroatien u. Dalmatien; Jugoslawien»

[44] L'annessione della Croazia settentrionale all'Ungheria avviene nel 1089, ad opera di Ladislao I, che la sottomette poi al vescovato di Zagabria, da lui costituito nel 1093. Vedi G. Fejér (a cura di –), *op. cit.*, vol. I, Budae, 1829, p. 484: «Regnante nobilissimo rege Ladislao [...] praedictus Rex, divina gratia inspirante [...] Zagabriensem constituit episcopatum». L'unione al regno sarà poi completata da Colomano nel 1102.

[45] J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 215.

[46] Cfr. G. Pray, *Specimen hierarchiae Hungaricae [...]*, vol. I, Posonii & Cassoviae, 1776, p. 1: «Archiepiscopus Strigoniensis [...] ceteris in Hungaria Episcopatibus antecellit».

tutte le conseguenti prerogative sia politiche sia materiali[47]; questo compito, a causa della vacanza di quella carica, era stato esercitato in sostituzione proprio da Giovanni, che aveva proceduto all'incoronazione prima di Ladislao e poi dello stesso Andrea. È significativo rilevare che alla stessa diocesi aveva precedentemente aspirato Calano, arcivescovo quinqueecclesiense (l'odierna Pécs), ma la sua richiesta era stata bloccata da una voce calunniosa, diffusasi per l'occasione, che lo accusava del crimine di *incesto*[48], voce cui il papa non prestò fede, anche a causa della veneranda età dell'imputato, ma che egualmente lo costrinse ad una sorta di processo ecclesiastico che dimostrasse la sua innocenza, mettendolo però così fuori gioco; Calano, riconosciuto innocente, rimarrà vescovo di Quinque Ecclesiae fino al 1218, anno della sua morte[49].

Quando Andrea ottenne per Giovanni la nomina richiesta, essendo rimasto vacante il vescovato colocense, la regina Gertrude lo spinse a richiedere al papa il pallio vescovile per il proprio fratello Bertoldo, unico membro della famiglia ancora privo di cariche ufficiali di prestigio. Gertrude era una donna provvista di indubbie qualità politiche e, approfittando della debolezza del consorte, aveva cominciato ad esercitare un'ingerenza sempre maggiore negli affari di stato. Le cronache riguardo a lei dicono testualmente: «Erat autem rex Andreas vir quietus et bonus, regina vero mulier virtuosa et fortis», dove il termine *virtuosa* è ben chiarito nella sua accezione da quanto detto subito dopo «quae femineae cogitationi virilem animum inferens, regni tractabat negotia»[50]. Il soddisfacimento della richiesta presentata da Andrea verrà però rinviato dal pontefice che, per non inimicarsi il sovrano, si dichiarerà disposto ad ottemperare alla medesima qualora Bertoldo, sottoposto ad esame, risultasse *litteratura non solum eminens, sed saltem competens*, e se l'età del medesimo *non solum perfecta, sed perfectioni saltem propinqua fuerit*[51], ben sapendo che, se era possibile ovviare in qualche modo ad una eventuale carenza della seconda, non sarebbe stato ammissibile transigere sulla prima.

Sottoposto ad esame da una commissione papale presieduta dall'arcivescovo di Salisburgo e composta da prelati e da dotti uomini della diocesi colocense, Bertoldo risultò, per quanto riguardava l'aspetto culturale, *textum*

---

[47] In occasione dell'incoronazione l'arcivescovo riceveva una ricca donazione da parte del sovrano e inoltre incassava decime da tutti gli altri episcopati.

[48] Si noti bene che il termine *incestum* ha, sia in periodo classico sia nell'epoca di nostro interesse, soprattutto un generico significato di comportamento lussurioso.

[49] Cfr. K. Eubel, *op. cit.*, p. 410.

[50] I. Katona, *Epitome Chronologica rerum Hungaricorum, Transilvanicorum et Illyricorum concinnata*, vol. I, Budae 1796, p. 407.

[51] J. P. Migne, *op. cit.*, vol. 215, col. 894. La lettera del pontefice è in data 7 giugno 1206 (vii Id. Junii, anno nono).

expedite legentem, ei interpretantem ejusdem verba suo idiomate competenter, et apte praetera de constructione grammatica respondentem, ma *nec in jure canonico nec in divino eloquio commendatum*[52]; oltre alla sua ignoranza nella *scientia pontificalis*[53] ulteriore impedimento alla carica arcivescovile era rappresentato dalla giovane età, *viginti quinque annorum*, insufficiente e neanche *propinqua* ai richiesti trent'anni, all'età cioè fino alla quale *Jesus Christus, qui ab ipsa concetione Spiritum sine mensura recepit, [...] distulit praedicationis officium*[54]. Però nonostante questi presupposti il pontefice, nel 1207, con un decreto personale inviato tramite il proprio legato, il cardinale Gregorio, concesse a Bertoldo di occupare la carica di arcivescovo di Kalocsa, con tutte le prerogative politiche, e soprattutto materiali, che questa nomina comportava, pur limitandone le funzioni a quelle non ecclesistiche (*quae non erant ordinis*), che pertanto rimanevano vacanti, e riservandosi di concedergli il pallio in altro tempo, condizionandolo ad un periodo di studio e di perfezionamento culturale. In ogni caso, da questo momento, su tutti i documenti regi egli apparirà citato accanto agli altri vescovi, al secondo posto dopo quello di Esztergom, Giovanni, ma con l'indicazione di *electus*, e non con quella di *existens*.

È evidente in questo barcamenarsi del pontefice il suo tentativo di non compromettere i propri rapporti con l'Ungheria, nazione su cui, diversamente da altre, non esercitava un vero e proprio potere di vassallaggio, ma nei confronti della quale «si sentiva particolarmente legato [...] anche perché essa era una regione importante per il passaggio delle crociate, che ugualmente cadevano sotto la speciale responsabilità del papato»[55], e lo stesso Andrea era stato obbligato dal pontefice, in cambio del riconoscimento della sua sovranità, «a mantenere personalmente il giuramento di suo padre, che si era impegnato a organizzare una crociata, ma che poi era stato sorpreso dalla morte»[56].

La mancanza di potere religioso, cui in realtà non era per il momento particolarmente interessato, non fu in ogni caso un impedimento per l'ascesa politica di Bertoldo, sempre più appoggiato dalla sorella e aiutato dall'influenza che questa esercitava sul consorte. Andrea infatti gli concederà nel 1209, anteponendolo a *tot aliis optime de regno meritis patriae filiis*[57], il

---

[52] Id., *ivi.*, col. 1133. Lettera in data 5 aprile 1207 (Nonis Aprilis, anno decimo).

[53] Che l'ignoranza di Bertoldo sia limitata al solo campo religioso e non riguardi assolutamente quello umanistico è stato ben evidenziato da S. Bianchini. Cfr. S. Bianchini, *Aquileia, crocevia di culture*, in *Atti del Colloquio Internazionale "Medioevo romanzo e orientale.(Venezia 10—13 ottobre 1996)*, Soveria Mannelli, 1997, pp. 111–128.

[54] J. P. Migne, *op. cit.*, vol. 215, col. 1133.

[55] H. Wolter, *Il monarca spirituale come «arbiter mundi»*, in *Storia della Chiesa* (a cura di H. Jedin), vol. V/1, *Civitas medievale*, Milano, 1987, p. 205.

[56] *ibidem*, p. 206.

[57] I. Katona, *op. cit.*, p. 407.

titolo di *bano* (governatore di una provincia), suscitando come logica conseguenza un sempre maggiore malcontento nei confronti non tanto dello stesso Bertoldo, quanto nei confronti della regina Gertrude, che del potere fraterno era non solo l'ispiratrice, ma anche la manovratrice occulta, un malcontento che non era destinato ad esaurirsi troppo presto. Sempre nel 1212 ottiene dal re anche il titolo di *voivòda* (signore di una provincia) e nello stesso anno gli venne infine concesso il pallio episcopale, non senza una certa ritrosia da parte del papa che lo aveva accusato[58] di aver reso pubblica, con grave e vergognoso scandalo, la propria ignoranza, recandosi ad apprendere i primi rudimenti culturali a Vicenza, invece di condurre nascostamente ed umilmente i propri studi in Ungheria, concessione che il papa seguita a subordinare però all'organizzazione da parte di Andrea della crociata promessa e continuamente rinviata.

Il conseguimento da parte di Bertoldo della totalità dei poteri, civili e religiosi, previsti dalla carica e per i quali Andrea si era così lungamente impegnato su istigazione della moglie, non placa il suo arrivismo e, subito, comincia a brigare perché sia trasferita all'arcivescovo colocense, e quindi nel caso specifico a lui stesso, la *potestatem coronandi regis*, da sempre prerogativa dell'arcivescovo strigoniense. Con molta probabilità in questo caso Bertoldo, più che dal prestigio morale derivante dalla carica, era attratto soprattutto dall'aspetto economico: infatti il suo ottenimento avrebbe comportato la riscossione di cospicue decime per i servigi richiesti dalla corte.

La pretesa di Bertoldo rinfocolò i contrasti da sempre esistenti fra i membri delle due diocesi e costrinse il papa a prendere una posizione, questa volta ben determinata, in favore dell'arcivescovo strigoniense, ribadendo che l'incoronazione del re era prerogativa *solius Strigoniensis ecclesiae*, e, di conseguenza, anche *monetae, ubicumque cuderentur in regno, decima ad eandem ecclesiam pertineret*[59]. Anche il tentativo, portato avanti dai canonici di Kalocsa, di ottenere che la *prima coronatio*, quella con cui si eleggeva simbolicamente il legittimo erede al regno, fosse sì riservata alla chiesa strigoniense, mentre la *secunda coronatio*, quella con cui effettivamente si incoronava il re al momento dell'ascesa al trono, potesse essere indifferentemente di pertinenza dell'una o dell'altra chiesa, trovò la decisa opposizione del pontefice il quale, in una lettera inviata al sovrano, dimostrazione questa di un suo diretto interessamento nella questione, e riferendosi anche a quanto recentemente accaduto all'epoca della successione di Bela III°, con i contrasti tra Emerico ed Andrea che il pontefice aveva dovuto dirimere con un suo intervento diretto, ribadiva che se il potere di incoronare i sovrani d'Ungheria fosse stato di più persone questo avrebbe potuto generare un grave pericolo

---

[58] J. P. Migne, *op. cit.*, vol. 215, col. 1535. Lettera del 21 gennaio 1208 (xii Kal. Februarii, anno undecimo).

[59] I. Katona, *op. cit.*, p. 409.

per il legittimo erede al trono, se eventuali coeredi avessero potuto trovare *diversos coronatores*. Nella stessa missiva il papa ribadiva anche di non poter esaudire la richiesta di creare un nuovo episcopato, nella diocesi transilvana, dipendente dalla diocesi Colocense[60].

Quasi a consolazione di quest'ennesimo rifiuto da parte del pontefice, come già avvenuto in precedenza, anche in quest'occasione Andrea concesse al sempre più potente cognato altri due titoli nobiliari, nominandolo nel 1213 *comitem Bastiensem et Bodroghiensem* (l'odierna Bács-Bodrog). L'accumularsi, senza alcuna altra giustificazione oltre al legame di affinità, di tutti questi onori e cariche nelle mani di uno straniero, quale era Bertoldo, viene a creare un clima di sempre più profonda ostilità nei confronti non solo della regina Gertrude e di suo fratello ma anche dello stesso sovrano, accusato di eccessiva debolezza e di troppa accondiscendenza nei confronti dei famigliari della regina. Nonostante ciò o, forse, ben cosciente che la situazione era giunta ad un punto critico di difficile ritorno, Andrea nel 1213 organizza e guida una spedizione contro i Ruteni, spedizione che, ricevendo logicamente, come dimostra la presenza del suo legato, il cardinale Gregorio[61], anche il beneplacito del pontefice, il quale desiderava ricondurre questa regione all'unione con la Chiesa di Roma, permetteva al sovrano di richiedere, e di ottenere, un ulteriore rinvio di tre anni per l'organizzazione della da tanto tempo promessa e rimandata crociata, e contemporaneamente di non allontanarsi troppo dal suo regno né di assentarsene troppo a lungo. Al momento della sua partenza lascia, fin troppo scientemente, il governo nelle mani di Gertrude e di Bertoldo, oltre che naturalmente degli altri nobili del regno, citandoli però non espressamente ma con un generico *principes*[62]. È fin troppo evidente che il re non può più ignorare quanto sia precaria la situazione del suo regno a causa dei famigliari della sovrana, che in quel momento ospita a corte anche i fratelli Ecberto ed Enrico, ma, nonostante ciò, compie egualmente l'errore politico, apparentemente incomprensibile e inspiegabile, di anteporre Bertoldo sia a tutti gli altri nobili del regno sia a tutti gli altri ecclesiastici, compreso l'arcivescovo Giovanni.

Durante l'assenza di Andrea una congiura di palazzo, guidata da alcuni principi, porta alla morte violenta di Gertrude e all'incarcerazione di Bertoldo. Il fatto che quest'ultimo scampi alla morte, come anche i suoi due

---

[60] Id., pp. 409–410.

[61] Gregorio Crescenzio, cardinale diacono di S. Teodoro. Omonimo e parente del suo predecessore, con cui spesso viene confuso. Vd. n. 38.

[62] *Codex Diplomaticus Arpadianus continuatus*, *cit.*, p. 132, doc. 66: «Impeditus demum necessariis Regni sui causis, puta profecturus valida manu in exercitum contra gubatos, nobilissime G(ertrudi) Regine Vngarie et nobis scilicet venerabili B(ertoldo) Celocensi Archiepiscopo et universis Principibus communiter in curia circa ipsam Reginam tunc temporis commorantibus pleno iure secundum iusticie tramitem dimisit diffiniendam».

fratelli, è prova evidente sia del suo non eccessivo peso politico nel momento in cui è privo dell'appoggio della sorella sia, probabilmente, della necessità di non inimicarsi eccessivamente il pontefice con l'uccisione di un uomo di chiesa, per quanto fastidioso per la stessa Curia di Roma, ma l'evolversi degli eventi sarà anche prova che il bersaglio della rivolta è proprio la regina. Infatti gli altri due fratelli, Ecberto ed Enrico, non subirono alcun danno e Bertoldo stesso mantenne tutti i suoi titoli, anche se ormai puramente formali, e resterà in Ungheria, di nuovo libero, fino al 1217, quando si recherà in Friuli per cominciare a preparare politicamente la sua successione al patriarcato di Aquileia che a quel tempo era tenuto dall'ormai vecchio Wolfger[63]. Grazie all'appoggio della sua famiglia e alla parentela con il conte di Gorizia, alla morte di Wolfger, il 23 gennaio 1218, fu eletto patriarca di Aquileia, elezione subito annullata dal papa Onorio III°[64], ma poi dallo stesso confermata due soli mesi dopo.

Delle due cronache che riportano la morte di Gertrude una, quella di Hermann von Altaich, riporta anche il nome dell'autore materiale del delitto, il *comes Petrus*[65], con molta probabilità il *comes Chenadiensis* (o *Chanadiensis*), l'odierna Csanád, che ebbe come complici i due fratelli *bani* Simone e Michele. L'individuazione di Pietro di Csanád, e dei suoi due complici, è confermata dalla loro scomparsa, da questo momento in poi, da tutti i documenti relativi alla corte d'Ungheria.

Nessuna responsabilità ebbe invece quello che le fonti letterarie, e purtroppo anche alcune di quelle storiche, indicano come il colpevole, vale a dire il *bano* Banck. Il suo nome, accompagnato dai relativi titoli nobiliari, seguita ad apparire in numerosi documenti regi posteriori al 1213, dimostrazione questa non solo della sua esistenza in vita ma anche del mantenimento della sua carica; negli anni immediatamente successivi ottenne inoltre un ulteriore ampliamento degli onori e degli appannaggi. Il dramma storico di Katona[66], *Bánk bán*, del 1821 ma rappresentato solo postumo nel 1835, dopo quello di Grillparzer[67], *Ein treuer Diener seines Herrn* del 1828, è un tipico prodotto del romanticismo nazionalistico ungherese, che vede nell'uccisione di Gertrude quasi un primo tentativo di rivalsa e di riscossa nei confronti dell'oppressore austriaco, evidenziando il conflitto tra la fedeltà al proprio onore e quella al proprio signore.

---

[63] Wolfger di Ellenbrechtskirchen. Vescovo di Passau, eletto patriarca di Aquileia, fu confermato tale da Innocenzo III il 24 giugno 1204.

[64] Il romano Cencio Savelli, già camerlengo dal 1188, viene eletto a Perugia il 18 luglio del 1216, due soli giorni dopo la morte, avvenuta anch'essa a Perugia, del suo predecessore Innocenzo III°.

[65] Hermanni Altahensis *op. cit.*, p. 386: «[...] a comite quodam Petro trucidatur. Qui et ipse subsequenti nocte in ultionem sceleris cum aliis iugulatur».

[66] József Katona (Kecskemét 1791–1830).

[67] Franz Grillparzer (Vienna 1791–1872).

Anche l'accusa di lenocinio mossa a Gertrude, che viene ritenuta fautrice, e quindi responsabile, di un non provato stupro commesso da un suo fratello nei confronti della consorte del *bano* Banck, non trova nessuna conferma nelle cronache coeve. Le prime notizie riguardanti questa ipotetica colpa della regina appaiono solamente nella seconda metà del XIV° secolo, nel *Chronicon Posoniense*[68], e nella di poco posteriore *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*[69], che in gran parte si basa sulla precedente; queste notizie già tarde saranno riprese nelle opere degli umanisti italiani chiamati in Ungheria dal re Mattia Corvino[70] per scrivere la storia dello stato dalle origini fino al suo regno. Ransano[71] nei suoi *Epithome*[72] ignora addirittura completamente l'episodio della morte di Gertrude; Bonfini[73] nelle sue *Decades*[74], per le quali utilizzò l'opera di Ransano che «considerò non solo come una base ideale, ma attinse anche ai suoi dati e la seguì in certe parti anche nella formulazione»[75], parla della violenza subita dalla moglie di Bánck ad opera di un fratello della regina con la collaborazione di quest'ultima[76], ma è da rilevare che la conoscenza del fatto da parte dell'autore è talmente poco approfondita da portarlo a confondere le date e a spostare l'evento al 1217, anno della partecipazione di Andrea alla quarta crociata; un altro storico ancora, Riccio[77] nel suo *De Regibus Ungariae*[78], parla dello stupro ma ne indica come vittima la sorella del *bano*[79]. È fin troppo evidente che queste

---

[68] *Chronicon Posoniense*, ed. crit. di A. Domanovsky, in *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum* (a cura di Imre Szentpétery), vol. II, Budapest, 1938, p. 41: «[...] domina Gertrud de Alemania [...] uxorem Wankbani, magnifici principis, domina memorata vi tradidit cuidam suo fratri hospiti deludendam».

[69] *Chronici Hungarici Compositio saeculi XIV*, ed. crit. di A. Domanovsky, *ivi*, vol. I, Budapest, 1937, p. 464.

[70] Figlio di Giovanni Hunyadi, che era stato governatore del paese nel periodo di interregno dal novembre del 1444 fino al febbraio del 1453, Mattia regnò dal 24 gennaio 1458 fino alla sua morte, il 6 aprile 1490.

[71] Pietro Ransano (Palermo 1428 - Lucera 1492)

[72] Petrus Ransanus, *Epithome rerum Hungarorum*, ed. crit. di P. Kulcsár, Budapest, 1977.

[73] Antonio Bonfini (Montalto, Ascoli Piceno c. 1427 - Buda c. 1503)

[74] Antonii Bonfinii *Rerum Ungaricorum Decades [...]*, Francofurti 1581.

[75] P. Kulcsár, *Prefazione a* Petrus Ransanus, *op. cit.*, p. 12.

[76] Antoni Bonfini *op. cit.*, p. 279: «Cum regina dies ac noctes Bancbani *uxor* versabatur, [...] fratrem matronae amor incessit [...] ubi constantissimum foeminae pudorem haudquaquam labefactari sensit, in abdito eam cubiculo, introducto fratre, reliquit [...]»

[77] Michele Riccio (Napoli seconda metà 1400 - prima metà del 1500). Le date precise sono sconosciute, la localizzazione temporale è deducibile dalla sua presenza presso la corte di Francia come consigliere prima di Carlo VIII° (1484–1498) poi di Luigi XII° (1498–1515).

[78] Michaelis Ritii *De Regibus Ungariae*, Basileae 1568.

[79] Id., *op. cit.*, p. 847: «Gertrudis autem, quum uni suorum fratrum, qui eam visum venerat, Bancbani militis *sororem* produxisset, in se caedem convertit».

incertezze nell'identificazione della vittima e nella localizzazione temporale più esatta sono dovute alla mancanza, almeno all'epoca di Mattia Corvino, di fonti documentarie certe e, forse, all'utilizzazione da parte degli storiografi anche, o soprattutto, di tradizioni a trasmissione orale come già dovevano essere le citate cronache tardotrecentesche. Vi è inoltre da aggiungere che se l'episodio fosse realmente accaduto sarebbe ben strano che la vendetta del marito, o del fratello offeso non si abbattesse anche sull'autore materiale dello stupro, vale a dire Ecberto o Enrico di Merania.

Gli eventi che seguono l'uccisione della sovrana sono però indubbiamente strani e anomalo è il comportamento del personaggio principale. Andrea al suo ritorno in patria non prende nessun provvedimento nei confronti dei nobili di palazzo più in vista e che sicuramente avevano anche loro preso parte alla congiura, e i loro nomi seguitano ad apparire accompagnati dalle loro cariche nei documenti successivi; l'unica figura che scompare è quel Pietro di Csanád di cui ho già parlato. In questo modo di agire si possono forse anche ravvisare le prime avvisaglie di quell'indebolimento del potere regio in Ungheria, indebolimento che nel 1222 costringerà Andrea ad emettere «la Bolla d'Oro, una carta che se difendeva i vassalli del re dalle vessazioni dell'alta aristocrazia, parimenti consacrava i privilegi di cui quest'ultima si era appropriata, concedendole anche in alcuni casi il diritto di resistere al re con le armi»[80]. Se vendette ci furono, queste verranno portate a compimento dal successore di Andrea, Bela IV°, figlio prediletto di Gertude, "[...] Belam primogenitum ardentius amavit" dice il *Chronicon rhythmicum Sitticens*[81], il sovrano che tenterà in tutti i modi e con tutti i mezzi di mantenere in vita l'antico potere regio. E uno dei motivi dell'ostilità e dei rancori di Bela nei confronti del padre, e che turbarono gli ultimi anni del suo regno, sarà proprio la mancata vendetta di quest'ultimo nei confronti dei responsabili diretti o indiretti della morte della propria madre. C'è da dire a questo punto che Bela mantenne sempre rapporti amichevoli con Bertoldo, comportamento che quindi assolve quest'ultimo da ogni responsabilità in quanto accaduto[82]

Ancora più strano è il comportamento nei confronti dell'arcivescovo Giovanni, che non solo non subirà sanzioni ma seguiterà a godere del pieno favore regio a tal punto che negli anni successivi sarà colmato di doni, prima alcune vigne, poi numerose terre, con tutte le relative case ed uomini in esse presenti[83].

---

[80] M. Guidetti, *Storia d'Italia e d'Europa. Comunità e popoli*, vol. II, *Apogeo e crisi del medioevo*, Milano, 1978, p. 263.

[81] *Chronicon rhythmicum Sitticense*, ed. crit. di M. Kos e I. Déer, in *Scriptores rerum Hungaricarum...*, cit., vol. II, Budapest, 1938, p. 608.

[82] Cfr. G. Pray, *op. cit.*, vol. II, Posonii & Cassoviae, 1776, p. 53: «In Patriarchatu dum vixit, ⟨Bertholdus⟩ semper favore Regum Hungariae, in primis Belae IV, usus est».

[83] F. Knauz, *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, t. I, Strigonii, 1874, p. 218 e sgg.

Nei confronti del papato Andrea ottempera finalmente alla vecchia promessa, a lungo rimandata, di organizzare una crociata. Nel 1217 partirà quindi per la Terra Santa con Leopoldo d'Austria avendo l'appoggio di Giovanni di Brienne, re titolare di Gerusalemme. Ma la partecipazione del re ungherese fu praticamente solo formale perché l'anno seguente, dopo aver inutilmente tentato di espugnare il monte Tabor, rientrò con il suo esercito in patria. Nel frattempo si è risposato con Jolanda[84], figlia di Pietro di Courtenay[85], imperatore di Costantinopoli, e nipote acquisita di Baldovino I e Enrico I, primi imperatori latini d'Oriente, imparentandosi così con quella che allora era una delle dinastie principali dell'Europa orientale.

Ritornando al testo di partenza del mio discorso, quello di Boncompagno da Signa, questi termina con il commento dell'esempio di anfibologia riportato dicendo: «Et ita ⟨Innocentius⟩ non sicut iudex, sed velut amicus dictum archiepiscopum ab impetitione regis Hungarie liberavit»[86], precisando ulteriormente, in un commento *doctrinalis* posto a conclusione di tutto il paragrafo: «Huiusmodi autem amphibologie [...] nihil valere possunt in iure, dummodo iustitia observetur»[87]. Quando nel 1235 Boncompagno legge pubblicamente in Bologna, davanti al clero riunito la sua opera, molti dei personaggi implicati nella vicenda sono ancora vivi, primo fra tutti Bertoldo[88], e ancora vivi sono due suoi fratelli Ecberto e Ottone[89], duca di Merania, il primo dei quali era presente, come abbiamo visto, alla corte di Ungheria, e vivi sono Bela IV°, che proprio in questo anno succederà al padre Andrea sul trono[90], e l'arcivescovo Giovanni. Il papa non è più Innocenzo III°[91], ma Gregorio IX° che di Innocenzo è nipote[92], e in Bologna è ancora cancellario e arcidiacono quel Tancredi[93], sommo giurista, nominato da

---

[84] Questa Jolanda è figlia della prima moglie di Pietro di Courtenay, Agnès de Nevers, non è pertanto da confondere con la seconda moglie dello stesso Pietro, Jolanda di Fiandra e Hainaut, figlia di Baldovino V° e sorella di Baldovino I° ed Enrico I°, e sorella anche della prima moglie di Filippo II° di Francia.

[85] Pietro di Courtenay, conte di Auxerre, è nipote di Luigi di Francia.

[86] Boncompagni *op. cit.*, p. 275.

[87] Id., *ibidem*.

[88] Muore nel 1251.

[89] Muoiono rispettivamente nel 1237 e nel 1248.

[90] Andrea II° muore il 7 marzo del 1235 e non essendo nota la data precisa della presentazione dell'opera Di Boncompagno potrebbe all'epoca essere ancora vivo.

[91] Lotario dei conti di Segni, muore il 16 luglio 1216.

[92] Ugolino dei conti di Segni, eletto 11 19 marzo 1227, muore il 22 agosto 1241.

[93] Tancredus, uno dei massimi giuristi bolognesi, fu nominato Arcidiacono dal papa Onorio III° il 31 gennaio 1226, e sempre dallo stesso pontefice gli venne affidato, il 28 giugno 1229, l'incarico di valutare le capacità dei docenti dello Studio bolognese «ut nullus ulterius in Civitate praedicta ad docendi regimen assumatur, nisi a te obtenta licentia, examinatione praehabita diligenti» C. Ghirardacci, *Historia di Bologna*, t.II, Bologna, Per Giovanni Rossi, 1596, p. 128. Vedi anche F.-L. Schiavetto, *Una breve nota biografica su Guido Fava*, in «FM,

Onorio III° nel 1229 quale supervisore e controllore di tutti coloro che aspiravano ad una docenza nello studio bolognese. Considerando questi presupposti non può certo Boncompagno, che aspira ad un incarico nella curia di Roma, avere inventato una storia che poteva essere facilmente smentita dagli stessi protagonisti, ma deve essere venuto a conoscenza di elementi diretti, raccolti di prima mano o meglio ancora da documenti ormai perduti o, spero, non ancora rinvenuti. Questo comportamento del papa, che non rispecchiava certo le regole del diritto, ma era frutto, come dice Ullmann «[...] di un intelletto superiore che lo poneva ben al di sopra dei suoi contemporanei, e lo rendeva capace di compiere analisi di situazioni complesse [...]» cui «[...] va aggiunto un eccezionale senso dell'*humour* e notevole prontezza, soprattutto allorché presiedeva come giudice supremo le sedute giudiziarie [...]»[94], dimostrazione anche di quel potere che Boncompagno sintetizza con «[...] omnia quaecumque voluit, fecit»[95], questo comportamento dunque risolse nel migliore dei modi sia la posizione di Andrea II°, per il quale la morte di Gertrude voleva dire la soluzione di tanti problemi politici, ma che non poteva certo pubblicamente gratificare qualcuno riconosciuto giuridicamente complice, sia la posizione del pontefice nei suoi rapporti con il regno di Ungheria, evitando la condanna di una figura che aveva in ogni occasione dimostrata la propria fedeltà al re, al regno e a quei doveri morali che gli venivano, fin dai tempi in cui Andrea era reggente per conto di Ladislao, dallo *ius ferendae censurae* e dalla *potestas coronandi regis*, anche se spesso per ottemperarvi non aveva adottato i metodi più ortodossi.

Annali del Dipartimento di Italianistica dell'Università di Roma "La Sapienza"», II, (1995), pp. 269–274.

[94] W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Age*, London, 1972 (ed. ital. *Il papato nel Medioevo*, Bari, 1987, p. 211).

[95] Cito da E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Düsseldorf und München s.d. (ed. ital. *Federico II imperatore*, Milano, 1988, p. 65): «Molto significativo anche che il maestro Boncompagno scegliesse nella sua *Retorica* (nata dopo il 1215), là dove discute dei vari paragoni possibili, come esempio più calzante il paragone di Innocenzo III° con Dio: "(potest... transumi) ipse Innocentius papa in Deum, quia omnia quaecumque voluit, fecit"; vd. Gaudenzi, *Sulla cronolgia delle opere dei dettatori bolognesi*, «Bullet. dell'Ist. stor. ital.», vol. XIV, 1895, p. 114».

Zsuzsa Kovács *(Varese)*

Italiani alla corte di Andrea IIIº, re d'ungheria (1290–1301)

Nel 1910 venne pubblicato uno studio di Emilio Orioli dal titolo *Un bolognese maestro di un re d'Ungheria,*[1] uscito poi anche in traduzione ungherese sulla rivista „Századok".[2] In base ai documenti trovati a Bologna, Orioli ci presenta la figura di un eccellente legista di grande cultura, Marco da Saliceto che, esiliato da Bologna, trovò impiego al servizio di Albertino Morosini a Venezia. Visse in casa Morosini in quell'epoca il nipote, Andrea, il futuro re ungherese, ultimo della dinastia Árpád, soprannominato *il Veneziano*. Secondo Orioli, il Morosini avrebbe prescelto Marco da Saliceto per affidargli l'insegnamento del principe. Quando poi Andrea, nel 1290, salì sul trono d'Ungheria, Marco da Saliceto lo seguì, in qualità ormai non più di precettore, ma di consigliere e cancelliere. Quest'uomo di cultura eccellente e cortigiano di grande esperienza fu conosciuto ed apprezzato anche da Dante, che – secondo la supposizione di Orioli – addirittura gli avrebbe dedicato un canto, il XVIº, del Purgatorio. Dante in questo canto parla di un certo Marco Lombardo, e Orioli dedica una lunga parte del suo studio per spiegare l'identità delle due persone.

Cosa provano i documenti? Marco da Saliceto (nato prima del 1240, morto tra il 1305 e il 1308) proviene da una famiglia di legisti: suo padre era notaio a Bologna, e due membri della famiglia, Riccardo e Bartolomeo, nel Trecento diventeranno famosi legisti ed ambasciatori. Lui stesso fu iscritto tra i notai di Bologna nel 1265.[3] Nel 1274 troviamo il suo nome tra gli esuli ghibellini, banditi a Padova.[4] Nell'elenco dei banditi del 1281, accanto al suo nome c'è scritto: „habet etiam licentiam standi in civitate Veneziarum...".[5] Poi, nel 1283, tre documenti attestano che veramente si trova a Venezia, specificando che è „Dominus Marchus de Bononia notarius domini Albertini Mauroceni..."[6] Nel 1291 Marco chiede il permesso al Consiglio del Popolo di Bologna di recarsi in Ungheria: „suplicat Marchus quondam Symonis de

---

[1] Emilio Orioli, *Un bolognese maestro di un re d'Ungheria.* Atti e Mem. R. Deputazione St. Patria Romagna, s.3, XXVIII (1910), pp. 289–310.

[2] *A bolognai Marco da Saliceto. Az utolsó Árpád nevelője. [Marco da Saliceto di Bologna. Il maestro dell'ultimo degli Árpád.]* Századok, 1910.

[3] *Archivio di Stato di Bologna. Sezione del Comune. Matricola dei notai,* Vol. 1219–1299.,p. 126.

[4] *Archivio di Stato di Bologna. Sezione del Comune.Confinati e banditi,* Vol. 1275–77, p. 83.

[5] *Op. cit.,* Fasc. 1281. p.1.

[6] *Op. cit.,* Fasc. 1283. p. 4, 5.

Saliceto dicens quod cum fuerit magister et familiaris illustris domini Aldreasi,[!] nunc regis Hungariae, ipso rege stante Venetiis cum patruo eius domino Albertino Mauroceno ed dictus dominus rex miserit pro dicto Marcho ut ad eum accedat...quod dictus Marchus possit ire et stare ad servicium domini regis..."[7]

Secondo i documenti, dunque, il nostro Marco dal 1281 visse a Venezia, dall'83 sicuramente in casa Morosini, come notaio – ma non come precettore. Orioli interpretò l'espressione „magister et familiaris illustris", scritta da Marco nel '91, come *maestro, insegnante* e *familiare illustre* di Andrea. *Magister* però nel Duecento non significa maestro nel senso di *insegnante, precettore*, professore, ma è il titolo di persone illustri, o per il loro rango sociale o per la loro istruzione; è il titolo di chi lavora in cancelleria, spesso di notai. E infatti tutti i documenti parlano di Marco come notaio, anche quando è al servizio del Re in Ungheria, e mai come precettore, insegnante: in una lettera del 1294, si legge che tra i confinati bolognesi a Padova non bisogna controllare la presenza di Marco da Saliceto, perché lui col permesso delle autorità bolognesi „...posset decedere ad dominum regem Ungarie et cum eo *prosuo notario* commorari..."[8] Non si sa esattamente fino a quando Marco servisse il re in Ungheria, ma nel 1296 sicuramente lo troviamo di nuovo in Italia: anzi, nell'ottobre dello stesso anno, ottiene il permesso di ritornare a Bologna, nella città nativa.

Non ci sono dunque prove che Marco da Saliceto fosse veramente il maestro, il precettore di Andrea III°, e tanto meno risulta probabile, secondo la recente letteratura dantesca, la sua identificazione con il Marco Lombardo del Purgatorio di Dante.[9]

*

Il regno di Andrea III° viene considerato dagli storici come un periodo importante dal punto di vista della nascita della legislazione moderna in Ungheria. Alla creazione delle nuove leggi contribuirono, oltre ai prelati ungheresi, istruiti in Italia, come, p.es., il vescovo di Esztergom, Lodomér, probabilmente anche legisti italiani. Studi recenti ritengono che le leggi del 1295 di Andrea risalgano ai modelli friulani.[10] Andrea, alla salita sul trono, portò con sé dei collaboratori esperti in legge, già provati, come doveva esse-

---

[7] *Archivio di Stato di Bologna. Riformagioni del Consiglio del Popolo,* Vol. II°, il 28 giugno 1291.

[8] *Archivio di Stato di Bologna. Sezione del Comune. Lettere,* Busta 1.a, registro 6.o, c. 6, n. 4.

[9] Cfr. Pietro Mazzamuto: *Marco Lombardo* in *Enciclopedia Dantesca,* Roma, 1971.

[10] József Gerics, *Krónikáink és a III. András-kori rendi intézmények friauli-aquileiai kapcsolatairól.* [Dei rapporti friuliani-aquileiani delle nostre cronache e delle istituzioni nobiliari dell'epoca di Andrea III°], Filológiai Közlemények, 1975, 309–325.

re il nostro Marco da Saliceto o come furono gli altri *Magister* italiani: Magister Pyrin, oppure Magister Guetho, menzionati nei diplomi di Andrea.[11] Questi ultimi due furono addirittura premiati con donazioni di feudi in Ungheria per i loro servizi resi al re. Marco da Saliceto invece non si stabilì in Ungheria: ci rimase al massimo per 4-5 anni, poi ritornò in Italia. Se abbia avuto dei premi consistenti per il suo servizio (il che ci proverebbe l'importanza della sua attività), o se abbia in seguito servito il re ungherese come ambasciatore, non ne sappiamo niente. Fu probabilmente solo uno dei famigliari italiani della corte del re *veneziano* in Ungheria.

* * *

Tra gli italiani del re ce ne fu uno, chiamato Baldo da Passignano, che merita l'attenzione anche degli storici della letteratura in quanto, oltre ad essere funzionario di Andrea, fu anche poeta. G. Zaccagnini richiamò l'attenzione su questo rimatore, cortigiano del re d'Ungheria nel 1927, ma la sua pubblicazione[12] è rimasta sconosciuta agli studiosi ungheresi.

Baldo (nato intorno al 1244, muore dopo il 1332) da giovane visse a Firenze. Nel 1268, quando i ghibellini lasciarono la città, riparò a Bologna. Nel 1269 si iscrisse alla Società dei Toschi. Nel 1274, quando i ghibellini furono cacciati anche da questa città, pure lui dovette fuggire. Non sappiamo con esattezza dove. Zaccagnini scriveva che probabilmente, come Marco da Saliceto ed altri ghibellini, si rifugiò a Padova, supponendo che più tardi sia stato proprio Marco da Saliceto ad introdurlo, „ suo colto concittadino, compagno d'esilio e di ventura..."[13] alla corte di Andrea. Oltre a queste supposizioni, non abbiamo nessuna notizia della sua vita in Italia, se non solo dopo il periodo del suo soggiorno in Ungheria, da dove ritornò dopo la morte di Andrea III°, avvenuta nel 1301. Siccome dopo Andrea seguirono sul trono d'Ungheria gli Angioini, guelfi, Baldo dovette andarsene. Ma ritornò dall'Ungheria ricchissimo e con il titolo di *comes*. Dopo aver ottenuto la cittadinanza a Bologna, nel 1304, ci si stabilì e comprò, con le ricchezze guadagnate in Ungheria, un grande palazzo, nonché parecchi beni a Tizzanello. Dal 1306 dimorò a Padova, divenne membro dell'ordine dei frati gaudenti e poi, ormai vecchio, ritiratosi in campagna, condusse una vita agiata. L'ultimo documento della sua lunga vita, il suo testamento, porta la data del 1332.

*

[11] Del 16 aprile 1293 e del 9 aprile 1300. Cfr. il nr.3916 e il nr.4296 in: Imre Szentpétery– Iván Borsa, *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. [Repertorio critico dei diplomi dei re del Casato di Árpád]*, Vol. II°, fasc. 4, 1290–1301, Budapest, 1982.

[12] G. Zaccagnini,*Un rimatore delle origini, cortegiano del re d'Ungheria,* GSLI, XC (1927), pp.73–83.

[13] *Op. cit.* p.76.

Tra i diplomi reali ungheresi ce ne sono rimasti 19, scritti tra il 1291 e il 1300, che offrono delle informazioni su Baldo, chiarendo il carattere della sua attività svolta in Ungheria.[14] Nei documenti, Baldo figura come *comes de Scepus*, cioè amministratore della regione Szepes, in Ungheria settentrionale. Il primo, datato 16 agosto del 1291, è un diploma di donazione di un feudo, da parte di Andrea, in favore del preposito e del capitolo di Esztergom. Baldo, secondo la testimonianza del diploma, ebbe il ruolo di „deambulare" il feudo, fare cioè il sopralluogo, determinando in effetti il suo territorio e rappresentando il re all'esecuzione della donazione. La maggior parte degli altri documenti lo mostra sempre in questa funzione: alle compravendite, scambi e donazioni di beni la sua persona rappresenta l'autorità reale. Alcuni documenti invece testimoniano che, oltre ad intervenire all'esecuzione delle donazioni reali, e a compiere quasi funzioni da notaio, lui stesso dona privilegi, prepara relazioni per il re, p.e di un caso problematico di competenza di tasse ecclesiastiche,[15] ecc.

Nel primo documento dell'agosto del 1291 Baldo figura già come un funzionario in piena attività, per cui è probabile che fosse nominato dal re poco dopo la sua salita sul trono. Nel diploma di donazione del 1300, concesso a un certo Magister Guetho, citato sopra, viene menzionato che il Magister Guetho – premiato con questo feudo perché rese dei servizi al re fin da giovane, ancora in Italia, e poi in Ungheria – è il nipote di Baldo.[16] Guetho e Baldo figurano insieme già in un documento del 1266, a Firenze.[17] Tutto ciò fa supporre che il re conoscesse anche Baldo, ancor prima di venire in Ungheria (e non fu Marco da Saliceto ad introdurlo alla corte). E ci dovettero essere diversi altri famigliari che, avendo già servito Andrea in Italia, lo

---

[14] Cfr. Imre Szentpétery– Iván Borsa, *Op. cit.*, nr. 3790, 3808, 3911, 3915, 3916, 3921, 3923, 3932, 3972, 4023, 4103, 4146, 4183, 4202, 4239, 4277, 4281, 4296, 4297

[15] Vedi nr. 4277

[16] „Proinde ad universorum tam presencium quam futurorum noticiam harum serie volumus pervenire, quod cum magister Guechto filius Gerardi de civitate Florenciana oriundus de genere Cyprianorum, nepos Bald comitis Scepesiensis, dilecti et fidelis nostri, familiaris iuvenis noster, a primo adventu nostro in regnum nostrum, videlicet tempore ducatus nostri, antequam regni gubernaculum adepti fuissemus iure et ordine geniture ac sacro dyademate insigniti, et eciam post coronacionem nostram cum iam deo propicio in tocius regni tegimen successissemus, usque ad hec tempora a primevis etatis sue temporibus diversis et variis fortune tempracionibus [!] et casibus quibus nostre celsirudini per reluctancium obicem, eo tempore [dati] crudeliter videbamur, ingerendo nostris continuis serviciis, indesinentis fidelitatis obsequio nobis gratum semper impenderit famulatum, quod lingum esset per singula enarrare." Ed. in: *Hazai* Okmánytár VIIII, Budapest, 1891, pp. 403–404. Cfr. Imre Szentpétery–Iván Borsa, *Op. cit.*, nr. 4296

[17] „Ghottus dom. Gherardini" come consigliere „De sextu Ultrarni" e „Baldus dom. Jacobi de Pasignano" tra i consiglieri „De sextu Burgi".Vedi *Forsschungen zur Geschichte von Florenz.* Von Robert Davidsohn, Berlin, 1901, vol. III°, pp.20–21.

seguirono in Ungheria. Se ne lamentarono infatti i baroni ungheresi, secondo la testimonianza della Cronaca di Ottokar, poeta stiriano, perché nelle posizioni importanti nominava i suoi italiani.[18]

Tra i famigliari italiani del re, Baldo dovette essere uno dei più fedeli, dei più intimi. Il fatto che rimase in Ungheria dall'inizio fino alla fine del regno di Andrea in Ungheria, il rango di *comes* e la ricchezza con cui fu premiato per i suoi servizi, nonché le espressioni che accompagnano il suo nome, ogni qualvolta esso figuri in un diploma di Andrea (*homo noster, fidelis noster, dilectus et fidelis noster, vir nobilis, homo noster dilectus nobis et fidelis*, ecc.), fanno supporre che tra il re ed il suo famigliare dovette esserci un ottimo rapporto.

E'pensabile che Andrea conoscesse l'attività letteraria di Baldo. Di quest'attività di fatto sappiamo poco. L'unica poesia pervenutaci, attribuita sicuramente a Baldo da Passignano, è una canzone, che risale all'epoca bolognese della gioventù, prima della venuta di Baldo in Ungheria. Fu conservata in un manoscritto, copiato alla fine del Duecento, che raccoglie poesie d'amore (canzoni e sonetti) della scuola siciliana, dei poeti toscani e bolognesi, di Guittone d'Arezzo, Guido Guinizelli, Chiaro Davanzati, Brunetto Latini, Dante, e di altri poeti meno noti, nonché alcune poesie anonime.[19] Dopo la poesia, sopra la quale è scritto il nome di „Baldo da pasignano", seguono ancora otto canzoni, senza nome, forse anche queste attribuibili allo stesso autore. (Il postillatore dell'epoca del manoscritto le attribuisce a Baldo, mentre l'edizione critica, senza darne spiegazione, no.)

Le ambizioni letterarie di Baldo non cessarono nell'età giovanile. Durante o dopo il suo soggiorno in Ungheria scrisse un'opera, intitolata *Liber spei*. Ne da testimonianza Francesco da Barberino nei suoi *Documenti d'amor*. I *Documenti*, scritti in versi italiani e in prosa latina, con un ampio commento latino, nel commento all'inizio della sesta parte, in cui si tratta della speranza, ci danno notizia dell'opera di Baldo: „Istam spem primo loco ego figuravi in quodam tractatu cuiusdam ystorie que ponitur ad finem officioli mei ita per omnia salvo quod inter figuras sperantes quedam figura est que spem alloquitur in hec verba. defecit anima mea et quasi factus sum michimet ipsi displicens tu sola vite mee subfragium contulisti. *Et hec quidem dum essem in studio paduano ubi cum moram traheret nobilissimus et morosus vir dominus comes Baldus de Pasignano quem hactenus apud Regem Ungarie sollicitudo et virtutes eius plurimum sublevarunt, et super multis novitatibus librum quendam ex proprio compilasset per cuius tenorem magna spes gentibus preparatur pigritia tollitur et probitas imperatur sua*

---

[18] Ottokar Von Steiermark, *Steierische Reimschronik*. A c. di J Seemüller. Monumenta Germaniae Historica. 5,1. (Hannover 1890–1893), München, 1980. Vedi soprattutto 40759–41554.

[19] *Il libro de varie romanze volgare. Cod. Vat. 3793*. A cura di Francesco Egidi, Roma, 1908, p. 249.

curialitate cum librum ipsum „librum spei" vocaret hanc spem eodem modo in libri principio figurari mandavit. Que licet forte ob defectum pictorum aliter in aliquibus picta extiterit tamen ipse hanc haberi voluit pro sic picta. Hec quidem dico tibi ut in nullo crederes quod michi apropriem opera aliena. Sequitur modo lictera spei vel dic amoris per spem recitata que talis est."[20]

Il *Liber spei* (che sarebbe preziosa fonte per la storia d'Ungheria, parlando delle nuove esperienze di Baldo avute alla corte) purtroppo non ci è pervenuto. Che tipo di opera fosse possiamo supporlo solo in base alle parole di Francesco da Barberino. Lui parla di questo libro confrontandolo con il suo, in fin dei conti per difendersi dall'accusa di plagio. Lui scrive di quella speranza che alletta gli innamorati, non di quella, in senso morale più generale, che toglie la pigrizia e induce alla probità trattata da Baldo. Lui mette all'inizio di ogni parte della sua opera un'illustrazione allegorica, come fece anche Baldo all'inizio del suo libro. La figura allegorica del frontespizio del libro di Baldo però è sbagliata, e questa osservazione critica può farci capire che neanche l'illustrazione fu plagiata. L'insistere di Francesco da Barberino per distinguere la propria opera da quella di Baldo ci fa pensare che le due opere dovettero essere in qualche maniera simili. Il *Liber spei* fu un'opera di contenuto morale, ma non è chiaro se fu un libro di poesie italiane, o un trattato latino o, eventualmente la combinazione di ambedue le cose come quello di Francesco da Barberino.

Comunque fosse, possiamo affermare che nella persona di Baldo visse in Ungheria, alla fine del Duecento, un rappresentante dell'alta letteratura italiana.

*

Se nel Medioevo nacquero o no opere liriche di alta poesia aristocratica, cortigiana in lingua ungherese, non lo sappiamo. Abbiamo solo alcuni dati che testimoniano la conoscenza delle opere fondamentali dell'epica cavalleresca europea,[21] e sappiamo che alcuni trovatori provenzali e tedeschi passarono più o meno tempo alla corte reale ungherese.

Sotto il regno di Béla III° (1172–96), che ebbe due mogli francesi, la corte reale divenne, per la prima volta in Ungheria, il luogo della rappresentanza, con una cultura di tipo cavalleresco – cortigiana. Avendo scelto poi diversi membri del casato reale ungherese nobildonne francesi per mogli,[22]

---

[20] *I documenti d'amor di Francesco da Barberino.* A cura di Francesco Egidi, Vol. III°, Roma, 1905. p.10.

[21] Dalla fine del XII° secolo molti nobili portano i nomi degli eroi dell'epica cavalleresca (Achilles, Priamos, Hector, Helena, Tristan, Roland, ecc.), fenomeno che prova la conoscenza dei romanzi di Troia, di Alessandro il Grande, di Tristano, e di Roland.

[22] Gábriel Asztrik, *Les rapport dynastiques franco-hongrois au moyan-age,* Budapest, 1944.

queste importavano la loro cultura cortigiana con la loro scorta. Alla corte del figlio di Béla, Imre (1196–1204) e anche a quella di Andrea II° (1205–1235) passarono dei trovatori provenzali e cantanti di minne tedeschi. Sicuramente ci furono Peire Vidal e Gaucem Faidit,[23] Neithart von Reuenthal, Tannhauser e Klingsor von Ungerland. E dopo l'intermezzo del regno di Béla IV° il puritano (1235–1270), alla corte di Stefano V° (1262–1272) di nuovo appaiono certi modi di comportamento ed elementi ideologici tipici della cultura cortigiana occidentale.[24] Ladislao IV° il Cumano (1272–1290), che precedette Andrea sul trono, fu noto per la cultura e le usanze barbare orientali che scandalizzavano gran parte dei nobili ed ecclesiastici. (Anche per questo fu tanto ambita la salita al trono di Andrea, un re di orientamento occidentale.) Dopo l'epoca della dinastia Árpád, è noto poi il carattere cortigiano cavalleresco, all'occidentale, della corte degli Angoini, soprattutto negli ultimi anni di Carlo Roberto e nel periodo di Luigi il Grande, nonché della corte di Sigismondo.

Il periodo di Andrea III° va inserito e valutato in questa serie di regni che si orientavano verso la cultura europea occidentale. Nel suo caso non più una regina, ma il re stesso, è importatore della cultura cortigiana occidentale. (Confrontandolo con il suo predecessore, Ladislao IV° il Cumano, il contrasto è fortissimo.). E se pensiamo al fatto che, oltre alla corte del re, sotto il regno di Andrea III° fu presente in Ungheria pure quella di sua madre, Teresina Morosini – di cui è rimasta la testimonianza che era „bela et de grandissima maniera",[25] e che per lungo periodo ci fu con la sua scorta italiana anche suo fratello Albertino Morosini, lo zio del re, reso da Andrea nobile e duca di Slavonia,[26] – la cultura cortigiana italiana doveva avere un certo peso nella formazione della cultura in Ungheria.

La figura di Baldo da Passignano, famigliare del re, poeta italiano nell'Ungheria medievale, è da valutare come i trovatori arrivatici alla scorta delle regine straniere. Tramite la loro attività, anche se un pubblico limitato, ebbe il modo di conoscere in Ungheria i modelli letterari e ideologici moderni dell'Europa occidentale.

Prima di terminare il mio intervento, vorrei rievocare con gratitudine il ricordo del Prof. Tibor Klaniczay. E'stato lui a richiamarmi l'attenzione agli italiani di Andrea III°, poco prima della sua dolorosa scomparsa.

---

[23] Sándor Eckhardt, *Trubadúrok Magyarországon. [Trovatori in Ungheria]*, in Id, *Eszmei és irodalmi találkozások. [Incontri spirituali e letterari]*, Budapest, 1970, pp. 15–27.

[24] Jenő Szűcs, *Az utolsó Árpádok. [Gli ultimi Árpád]*, Budapest, 1993, ?

[25] Lo cita Pompeo Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata,* Vol. I, Bergamo, 1927, 476.

[26] 1298-as oklevél, ami nemességet ad Morosininek ?? che fece dipingere una capella con le immagini dei sati ungheresi Cfr. Magda Jászay, *Velencei..Ü*

Appendice

Le rime di Baldo da Passignano conservate nel manoscritto della Biblioteca Vaticana (In base all'edizione in: *Il libro di varie romanze volgare. Cod. Vat. 3793.* A cura di Francesco EGIDI. Roma, 1908):

nr. 269 Baldo da Passignano

Donzella il core sospira
gli ochi piangono sovente
e più come vivente
pato pena |
ed ho me stesso ad ira?
vegiendo veramente
chel [quel core – che l'core] core crudelemente
a morte | afina
ſ Sicome il caciatore lo tigro prende
quando lo miradore ala foresta
s'è solo |
vede mai campare non osa
similemente mai non si difende?
nesuno amante che | davanti ve sta
quando vi guarda alora preso si cosa [posa?]

Donzella s'io guardai
vostro bello viso adorno
non mi credea che'n quello giorno |
essere istagio
e s'io credesse mai
potere stare un giorno
senza pensiero d'amor no |
cureragio
ſMa tanto forte amore sopreso m'ave
che mi convene seguire lo suo tale- | nto
pensoso alegro villano e cortese
e voi che siete d'ogni gioia chiave
potetemi |donare alegramento
e trarermi di mano a chi mi prese.

Donzella or v'attalenti?
di spregiare me lasso
vegiendo ch'a tale passo
sono condotto | in sì grevi tormenti
che d'ogne onore abasso
e lo mio core atasso
a ciò non dotto
ſ Se 'l | fate camperò come leone
che vede sua figura morta nato
tanto lo sgrida che lo fa- |? ce vivo
ed io che sono di quella openione
non posso sucitare s'io apellato
non sono | amore per cui a morte arivo.

Dorottya Andrási *(Budapest)*

I rapporti dei giuristi ungheresi con l'Italia nel XIII° e XIV° secolo

I. Lo sviluppo della formazione giuridica in Italia nel quadro istituzionale medievale, il ruolo e l'importanza della scuola bolognese

Il XII° secolo nell'Europa occidentale segna l'inizio di una significativa trasformazione socio-culturale e di riforme istituzionali nel campo dell'istruzione. Fu allora che, nelle città economicamente più sviluppate, si formarono quei centri spirituali che sarebbero divenuti più tardi Università, ossia avrebbero rappresentato il nucleo originario di quelle scuole superiori che assunsero l'impegno di formare gli intellettuali ecclesiastici. Nel XII° secolo sorsero dapprima la grande Università di Parigi, e più tardi, nel 1158, quella di Bologna, sulla base dei precedenti *studia generalia,* istituti che, operando come corporazioni, offrivano la scienza enciclopedica medievale. Durante il XIII° secolo l'università di Parigi divenne innanzitutto la roccaforte delle *septem artes liberales* e della formazione teologica, mentre il centro del rinnovamento degli studi giuridici fu l'Italia, in particolare l'Università di Bologna, fondata sui tre elementi costitutivi di Facoltà, Collegio e Nazione. Nel XIV° secolo, questo sistema servirà di modello alla costituzione delle Università dell'Europa centro-orientale. La storia dei rapporti degli intellettuali e giuristi ungheresi con l'Italia medievale è strettamente connessa con il processo di formazione degli intellettuali nel resto dell'Europa, e una sua analisi illumina sul ruolo dell'influenza straniera – in questo caso italiana – sul carattere della cultura ungherese.

Prima della comparsa dell'insegnamento giuridico universitario a Bologna, le nozioni di diritto nell'Europa medievale si insegnavano in parte nelle scuole delle *septem artes liberales*, nell'ambito della retorica, in parte invece in scuole di diritto indipendenti. Simili scuole indipendenti si trovavano a Ravenna e a Roma in Italia, a Lione e a Orléans in Francia. Nel XII° secolo lo studio del Digesto diede tuttavia vita a Bologna, all'interno dell'insegnamento della retorica, a un nuovo tipo di formazione giuridica, *l'ars dictaminis*. Su questo nuovo *studium*, basato sulle regole di stesura degli atti giuridici – in cui si prendevano tra l'altro ad esempio le opere degli antichi retori e grammatici ,quali Priscianus e Cassiodorus – si formò la metododologia di formazione giuridica dell'Università di Bologna, che successivamente servirà da modello per l'Europa intera.

Paralellamente alla nascitá dell'*ars dictaminis* si sviluppa un sapere indipendente, basato sulla trasmissione delle nozioni giuridiche attraverso la pratica professionale:una professione notarile distinta dallo studio della stesura degli atti, *l'ars notaria*, e l'insegnamento su questa basato, la scuola notarile.[1]

Dagli studi in particolare di György Bónis e István Hajnal sappiamo anche che in queste scuole, che operavano a volte come organismi indipendenti, si insegnavano in primo luogo le nozioni fondamentali per la composizione delle lettere e per la redazione dei documenti degli atti. Le scuole notarili, attraverso la redazione di manuali, contribuirono a preparare gli allievi nella pratica giuridica a partire dagli anni trenta del XIII° secolo.

La scuole notarili, che giá prima del 1200 operavano nella città in modo indipendente e seguivano un insegnamento di carattere fortemente laico, costituirono le premesse della formazione giuridica universitaria di Bologna. Dal momento che a Bologna il Comune ebbe parte notevole nello sviluppo dell'insegnamento giuridico, i contatti tra la città e l'università appena costituitasi, come anche la dipendenza dei professori dal governo cittadino, erano più stretti rispetto all'esempio di Parigi. L'insegnamento giuridico formatosi all'Università di Bologna si pone all'interno del sistema d'istruzione gerarchico medievale secondo il quale, completati gli studi letterari comprendenti le *septem artes liberales* e ottenuto così il titolo di *magister*, si apriva la via agli studi professionali e, in tal modo, anche allo studio della giurisprudenza.

La grammatica e la retorica apprese dunque durante il *trivium*, come anche la conoscenza della dialettica, formavano la base non solo della carriera ecclesiastica, ma anche di quella giuridica.

È noto che l'introduzione dell'insegnamento del diritto romano, che costituiva un caposaldo dell'istruzione medievale, è connessa con l'attività a Bologna del grammatico Irnerio il quale, nel riprendere in esame i Codici di Teodosiano e Giustiniano, aveva dato inizio alla ricezione del diritto romano. Lo studio delle leggi romane e della raccolta del Digesto, basato su un nuovo modo di elaborare il testo, dotandolo passo passo e secondo le fonti di ampie spiegazioni, è particolarmente significativo in quanto costituisce un precedente della successiva metodologia filologica umanistica. Il rinnovato interesse degli studi giuridici per l'antichità anticipò al contempo anche l'idea di *renovatio imperium*, ossia l'idea rinascimentale di un rinnovamento della missione culturale di Roma. La Chiesa, temendo la laicizazzione dell'inse-

---

[1] Sulla formazione anteriore alla scuola bolognese e sullo sviluppo delle *ars dictaminis* ed *ars notaria* cfr. Gy. Bónis, *A jogtudó értelmiség a középkori Nyugat és Közép-Európában. (Gli intellettuali giuristi nell'Europa Centro-occidentale del Medioevo.)* Értekezések a történettudományok köréből 63. Budapest, 1972, pp. 14–30., Hajnal, I., *L'enseigment de l'écriture aux universités médiévales. II.*, Budapest, 1959. Il primo e piú importante formulario italiano fu l'opera di Rolando Passeggeri, *Summa artis notariae*.

gnamento giuridico nel diffondersi delle concezioni giuridiche romane, nel 1139, con una risoluzione del Concilio Laterano secondo, estese ad ogni campo della religione la proibizione dello studio del diritto laico e, nel 1219, il papa Onorio III° sospese per qualche anno l'insegnamento del diritto romano all'Università di Parigi.

Al tempo stesso segnò un riconoscimento della qualità scientifica e dell'istruzione giuridica attive nello studio bolognese il fatto che nel 1239, come a controbilanciare gli studi di diritto romano, venisse avviato anche a Bologna l'insegnamento del diritto canonico, un altro caposaldo della formazione giuridica. Fu allora che il papa mandò ai dottori e agli studenti di Bologna il Decreto, una raccolta di testi di diritto canonico compilata da Graziano, come pure le Decretali, comprendenti otto volumi di scritti e lettere pontificie, e con quest'atto riconobbe a Bologna un ruolo nello sviluppo degli studi di diritto simile a quello di Parigi.[2]

L'insegnamento giuridico dell'università di Bologna fu, da due punti di vista, un valido esempio per la vita giuridica ungherese. Da un lato, infatti, la consuetudine di studiare nelle università italiane contribuì a *formare una classe ungherese laica di giuristi:* dal momento che gli esperti di diritto che avevano completato gli studi a Padova e Bologna durante la *peregrinatio academica,* trovavano impiego al loro ritorno in patria nella pubblica amministrazione ungherese; dall'altro, invece, il sistema d'insegnamento dell'università di Bologna *e l'organizzazione degli studi e della struttura universitaria bolognese influenzavano la formazione e il funzionamento dell'amministrazione pubblica e della prassi giuridica ungherese.* Cosí il *Notabilia* di Paulus Hungarus, in uso in Ungheria dopo il 1221, fu composto sulla base delle nozioni acquisite nello *studium* bolognese.[3]

---

[2] Sui tentativi di abolire l'insegnamento del diritto romano cfr. Bónis, op. cit., p. 59.

[3] L'autore del *Notabilia,* noto sotto il nome Paulus Hungarus, fu un domenicano che, dopo il 1221, assunse un ruolo importante in Ungheria. v. Gy. Székely, *Il ruolo delle università ungheresi medioevali e degli studi universitari all'estero nella formazione degli intellettuali ungheresi,* in *Roma all'Italia nel contesto della storia delle università ungheresi. Studi e fonti per la storia dell'Università di Roma,* 5., Roma, Ateneo, 1985, p. 54. Cfr. Veress, E., *Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyve és iratai. (Matricula et acta Hungarorum in Universitatibus Italiae Studentium (1221–1864.),* Budapest, 1941, pp. 1–2. cfr. I. Bitskey, *Studenti ungheresi a Roma nel tardo medioevo e nel rinascimento.* in *Il collegio germanico-ungarico di Roma , (Studi e Fonti per la storia dell'Universitá di Roma, Nuova serie,* 3. Roma, Viella, 1996, pp. 1–10.

II. Il ruolo degli studia italiani e la loro influenza sulla formazione degli intellettuali laici ed ecclesiastici ungheresi.

È possibile rintracciare la presenza di giuristi ungheresi nelle universitá italiane e, in primo luogo, nelle Facoltá di diritto di Bologna e Padova, secondo la prassi della *peregrinatio academica* risalente ai tempi piú antichi, sin dal 1200.

Come testimoniano gli annali delle matricole di quell'epoca, il secolo del diritto, tra le quattro facoltà allora attive a Bologna – Lettere, Teologia, Diritto e Medicina – gli studenti ungheresi, analogamente agli altri studenti stranieri, frequentavano sopratutto la Facoltá di Diritto.[4]

Per quanto riguarda la fine del XIII° secolo, per il periodo compreso tra il 1265 e il 1300 si conosce già il nome di 80 studenti dell'università di Bologna che appartenevano alla *natio hungarica,* e per lo più si recavano a studiare diritto a Bologna studenti povenienti dalla diocesi di Esztergom e di Zagabria.[5] Attesta la popolaritá della Facoltá di diritto di Bologna compresa nel XIII° secolo anche il fatto che ben 30 allievi vi si iscrissero nel breve periodo tra il 1265 e il 1269.[6]

Agli inizi, i giovani ungheresi e transilvani che frequentavano la Facoltà di Diritto di Bologna erano in prevalenza giovani ecclesiastici, provenienti dalle sfere dell'alto clero, che aspiravano ad acquisire l'esperienza nel campo del diritto.

Fonti preziose sugli ungheresi che studiarono a Bologna sono gli statuti universitari conservati nella biblioteca del Capitolo (convento) di Pozsony, che tra l'altro contengono notizie sulle relazioni venutesi a creare in seguito tra professori bolognesi e ungheresi: così, per es, il famoso professore bolognese Galvano di Bologna insegnò a Pécs tra il 1370 e il 1377.[7]

Dati concernenti gli allievi ungheresi che studiarono a Padova, il secondo centro universitario di rilievo, sono rintracciabili con assoluta certezza a partire dal 1237: questi erano in prevalenza ecclesiastici. Del periodo compreso tra il 1237 e il 1256 sono noti i nomi di 5 allievi tra ecclesiastici e laici. Sono rintracciabili anche il posto da loro occupato nella gerarchia ecclesiastica dell'epoca e la carriera intrapresa dopo gli studi in Italia. Così,

---

[4] Le matricole e gli *acta* dell'Universitá di Bologna *(Corpus Scolarium Bononiensium)* hanno conservato fino al XIV° secolo i dati degli studenti ungheresi. Cfr. E. Veress, *op. cit.*

[5] Tra gli studenti croati venuti dalla diocesi di Zagabria vi furono sia ecclesiastici che laici, i quali successivamente divennero vescovi, studiosi, militari: „centinaia di studenti croati". Le liste degli studenti di Bologna rispecchiano la composizione sociale degli studenti croati. Cfr.: *„Hrvatsko cveuciliste i visoke skole u Zagrebu"*, Alma Mater Croatica, VI (1943), 4.

[6] Székely, Gy., *op. cit.* 30. p.

[7] Székely, Gy., *op. cit.* 58. p.

secondo le fonti, un certo Benedictus Canonicus Albensis nel 1241 fu posto a capo del vescovato di Belgrado, e sedi successive furono Kalocsa ed Esztergom, dove morì nel 1261. Un altro, un certo Philippus canonicus Vespremiensis, operò prima a Veszprém, poi ad Esztergom, indi nel 1248 diventò vescovo di Zagabria, confermato in questa qualità tra il 1251 e il 1261, e morì poi ad Esztergom. Secondo i dati a nostra disposizione sulla provenienza degli altri tre personaggi ecclesiastici, il primo era originario di Veszprém, il secondo di Kalocsa, il terzo dei dintorni di Bács.[8]

Un aumento numerico di ecclesiastici operanti in ambito laico preparati sul piano giuridico si ebbe in seguito alla dispozione del concilio tenutosi nel 1279, sotto la guida del vescovo di Fermo Fülöp, legato papale in Ungheria, secondo la quale le cariche di arciprete sarebbero state ricoperte da ecclesiastici esperti di diritto.[9]

Contemporaneamente, in corrispondenza con lo sviluppo economico delle città dell'Europa occidentale ed il complicarsi dei compiti della pubblica amministrazione, in conseguenza delle nuove esigenze della società, sempre più andò aumentando il numero dei laici nella formazione giuridica. Nella seconda metà del periodo preso in esame, in Ungheria la categoria più attiva e preparata tra gli intellettuali laici è rappresentata dagli esperti di atti giuridici, i notai operanti nella cancelleria. La loro attività è connessa con le *loca credibilia* e la stesura degli atti, e il ruolo da loro svolto nella pubblica amministrazione e il loro grado sociale crescono verso la fine del secolo proporzionalmente alla loro preparazione professionale e alla loro cultura. Alla frequenza delle università, alla *peregrinatio academica,* è dunque strettamente legata la formazione di una classe colta di intellettuali che si distacca dalla cerchia degli intellettuali ecclesiastici e la nascità della professionalità in campo giuridico.

L'influenza della formazione giuridica di Bologna e di Padova si rispecchia non solo nel sistema dell'insegnamento ungherese del XIII° secolo e nella giurisdizione laica, e l'influenza italiana emerge anche nella giurisdizione ecclesiastica, che mostra la linea e il carattere mediterranei.[10]

Dopo il ruolo guida nell'educazione giuridica degli ungheresi a Bologna, nel corso del duecento Padova si pone solo al secondo posto, ma più

---

[8] Sugli studenti ungheresi all'Universitá di Padova. v. T. Pesenti, *Studenti ungheresi nello studio padovano prima del 1241.* in. *Roma e l'Italia...*, Ateneo, Roma, 1985. pp. 35–38. e v. cfr. E. Veress, op. cit., pp. 151–235.

[9] Sulla formazione e l'attivitá degli ecclesiastici operanti pubblica amministrazione nel territorio del Regno ungherese, v. cfr. Gy. Bónis, *Die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ungarn vor 1526.* Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Herman Böhl-Nachfolger-Weimar, 1963.

[10] Sull'influenza italiana nell'istituzione dei tribunali ecclesiastici ungheresi. v. P. Erdő, *Diritto canonico e cultura giuridica europea.* in *Il diritto ecclesiastico,* 1995/3. Giuffré, pp. 696–704.

tardi, grazie alla maggiore vicinanza geografica, sarà questa a prendere lentamente il ruolo di guida principale. Nel XIV° secolo, sotto il regno degli Angiò, la frequenza delle università italiane si accrebbe notevolmente.[11]

Nella seconda metá del XIV° secolo, le università di recente fondazione dell'Europa centrale – Praga (1347), Cracovia (1364), Vienna (1365) – ruppero l'egemonia italiana anche nell'ambito dell'istruzione giuridica, ma nel territorio della monarchia ungherese, grazie in parte ai buoni rapporti storici e dinastici tradizionalmente intercorsi tra l'Ungheria e l'area mediterranea, le università italiane continuarono ad avere la preferenza ma, secondo i dati raccolti da György Székely, che ha riunito gli studenti ecclesiastici ungheresi delle diverse università italiane, tra il 1350 e il 1550 trenta agostiniani studiarono in Italia secondo la seguente distribuzione : 6 e 6 rispettivamente a Bologna e Padova, 4 a Roma, 2 a Perugia e uno rispettivamente nelle città di Ferrara, Rimini, Napoli e Firenze.[12]

Nelle università di Bologna e Padova, nel frattempo, si attuarono riforme basilari stimolate in parte del sorgere delle università nazionali, che avevano provocato il declino della concorrenza internazionale. Così ad esempio, nell'Università di Padova, ampliatasi con l'introduzione delle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Medicina, l'insegnamento delle scienze naturali e degli studi umanistici prese il ruolo guida che aveva avuto l'istruzione giuridica.

Tra le università dell'Europa centrale fondate nel XIV° secolo troviamo l'università di Pécs, di breve durata, istituita sotto il governo angioino (1367) o, ancor meglio, la nascitá dell'Università di Óbuda, istituita all'epoca del Concilio di Costanza (1414–1418), la cui fioritura di altrettanto breve durata mostra da un lato la discontinuità dell'istruzione universitaria in Ungheria, riconducibile agli avvenimenti storici, mentre dall'altro giustifica la tendenza degli ungheresi a ricorrere all'estero. Il fatto che l'università di Pécs sia stata istituita da Lajos Nagy secondo il modello dell'università di Bologna attesta l'influenza che ebbe sull'Ungheria il sistema dell'insegnamento giuridico bolognese.[13]

---

[11] Dopo la fondazione del Collegio illirico-ungherese, nella seconda metà del periodo preso in considerazione, un maggior numero di studenti croati si recò a studiare diritto a Bologna. v.: Grmek, *Hrvati i Sveuciliste u Padovi, Ljetopis Jugoslavenske akademije znanosti i umjenosti*, sv. 62., Zagreb, 1957, p. 362.; E. Veress, *op. cit.*, pp. 1–149.

[12] Per i dati sugli studenti di diritto nelle diverse università dell'Italia e per i contatti degli agostiniani con l'Italia e il ruolo all'inizio dell'umanesimo ungherese, v. Gy. Székely, *op. cit.*, 53–72., cfr.: L. Mezey, *Italia studia. Il ruolo dell'Italia nell'insegnamento ungherese tardomedievale. Gli agostiniani*, in *Roma e l'Italia...*, Roma, Ateneo, 1985, pp. 39–52.

[13] Székely, Gy., *A pécsi és az óbudai egyetem alapítása a közép-európai egyetemalapítások tükrében. (La fondazione dell'Università di Pécs e Óbuda nello specchio delle fondazioni delle università centro-europee.)* Janus Pannonius Múzeum, 1967. Évi évkönyve, Pécs, 1968, pp. 155–174.

Melinda Mihályi *(Roma)*

La pavimentazione medievale dell'Abbazia cistercense ungherese di Pilis

La diffusione sistematica dell'Ordine cistercense in Ungheria[1] venne favorita in particolare con l'ascesa al trono di re Béla III° (1172-1196), con una fase di rapida crescita culminante negli anni ottanta del secolo XII°: nel 1183 un'importante delegazione cistercense[2] era a corte e, in questa occasione, il re accordò alle abbazie ungheresi i medesimi privilegi dei quali l'Ordine godeva in Francia[3]; se anche le sfarzose nozze di re Béla III° con Margherita, della casata capetingia, figlia del re di Francia Luigi VII°, contratto nel 1186, non venne progettato in quella occasione, sta di fatto che il sovrano ungherese era in contatto diretto con una delle corti più splendide dell'Europa occidentale del tempo; è del resto all'epoca del suo regno che si ritiene di poter datare l'introduzione dell'arte gotica francese in Ungheria[4]. Un anno dopo la visita della delegazione, il 27 maggio del 1184, il re Béla fondava l'abbazia di Pilis, dedicata alla santa Croce, popolata da una colonia di monaci provenienti da *Locus Accintus*, da Notre-Dame d'Acey, nella diocesi di

---

[1] La prima fondazione cistercense in Ungheria risale al 1142: M. Tomann, *Cikádor, die erste Zisterzienserabtei in Ungarn*, Analecta Cisterciensia 38, 1982, pp. 166–180. Il sito di Cikádor c stato recentemente rintracciato in località Bátaszék grazie a uno scavo effettuato dalla professoressa Ilona Valter, ora pubblicato: *Die Ausgrabungen in der ehemaligen Zisterzienserabtei Cikádor*, Analecta Cisterciensia 52, 1996, pp. 251–264. Desidero ringraziare in questa sede la prof. ssa Valter per la sua grande disponibilità e per i suoi preziosi consigli. Sulla diffusione dell'Ordine: L. J. Lékai, *Medieval Cistercians and their social environment. The case of Hungary*, Analecta Cisterciensia 32, 1976, 1–2, pp. 251–280; F. L. Hervay, *Repertorium Historicum Ordinis Cisterciensis in Hungaria* (Bibliotheca Cisterciensis, 7), Roma-Budapest, 1984; Id., *A ciszterci rend története Magyarországon [Storia dell'Ordine Cistercense in Ungheria]*, appendice in L. Lékai, *Ciszterciek, eszmény és valóság [I Cistercensi. Ideali e Realtà]*, Budapest, 1991, pp. 470–492; L. Koszta, *A ciszterci rend története Magyarországon kolostoraik alapítása idején 1142–1270 [La storia dell'Ordine cistercense in Ungheria al tempo della fondazione dei monasteri, 1142–1270]*, Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 1993, 1–2.

[2] Presenti: „[...] *Petro abbate Cistercii, Ubicello abbate de Parisio, Guillelmo priore Cistercii, Petro et Servio monachis Cistercii* [...]": Hervay, *repertorium*, 1984, p. 29.

[3] Per le vicende politiche della fine del secolo XII° in relazione alla diffusione dei Cistercensi in Ungheria cfr. le importanti osservazioni critiche di F. Hervay, in „Cîteaux", 25, 1976, pp. 92–95.

[4] I. Takács, *A gótika mühelyei a Dunántúlon a 13–14. században [Cantieri del Gotico nel Transdanubio nei secc. XIII° e XIV°]*, in *Pannonia regia. Müvészet a Dunántúlon 1000–1541*, cat., Budapest, 1994, pp. 22–33: 22, con bibliografia; Id., *Werkstätten der Gotik im 13. und 14. Jahrhundert*, *ibidem*, pp. 547–552: 548.

Besançon, filiazione di Cherlieu nella linea di Clairvaux[5]. Pilis era e rimase la più grande e la più ricca delle abbazie cistercensi ungheresi, situata a breve distanza dalle residenze regie di Esztergom e di Buda, in una regione centrale del paese, nella foresta del Pilis, che costituiva terreno regio e principesco di caccia, una sorta di vero e proprio *domaine royal*. Il monastero era destinato a un ruolo di rilievo e visse nel corso del duecento il suo apogeo, grazie al deciso sostegno che le venne accordato dai sovrani[6], che probabilmente intendevano destinarla al ruolo di mausoleo dinastico[7], come indurrebbe a ritenere peraltro l'evidente predilezione in tal senso per le abbaziali cistercensi in tutta l'Europa centro-orientale intorno al 1200[8]. La costruzione dell'abbazia doveva essere sostanzialmente compiuta negli anni venti o trenta del duecento[9] e risultare comunque a buon punto nel 1191, quando Pilis fonda la filiazione di Pásztó, e tanto più nel 1213, poiché a quella data venne sepolta nel transetto la prima moglie di re Andrea II° (1205-1235), la giovane regina Gertrude di Andechs-Meran[10]. Con il passaggio dei Turchi, Pilis venne incendiata nel 1526 e il monastero devastato e, nei secoli successivi, divenne oggetto di una vera e propria inarrestabile demolizione sistematica. Nel corso di una

---

[5] P. Gresser, R. Locatelli, M. Gresset, E. Vuillemin, *L'abbaye Notre-Dame d'Acey*, Besançon, 1986, pp. 74–75. L'unico abate francese del quale si sa che visitò la propria abbazia-filiazione ungherese è l'abate di Acey Ugo, che vi si trattenne tanto a lungo che, nel 1199, il Capitolo generale dovette minacciarlo di sanzioni qualora non si fosse deciso a rientrare in patria (J. Canivez, *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, Louvain, 1933, I, 1199: 12, trascritto in Hervay, *Repertorium*, p. 141).

[6] Per una chiarissima sintesi v. I. Takács, *Egy 13. századi kút töredékei a pilisi ciszterci monostorból [Frammenti di un lavabo del sec. XIII° dal monastero di Pilis]*, Művészettörténeti Értesítö 46, 1992, 1–4, pp. 1–18.

[7] L. Takács, *Egy 13. századi*, 1992, p. 1, che rimanda in particolare a E. Marosi, *A pilisi monostor szerepe a XIII. századi magyarországi művészetben [Il ruolo del monastero di Pilis nell'arte dell'Ungheria nel secolo XIII°]*, Régészeti Tanulmányok Pest megyéböl 17, 1985, pp. 551–562, 556.

[8] Il fenomeno risulta di estremo interesse. E. Marosi, *Mitteleuropäische Herrscherhäuser des 13. Jahrhunderts und die Kunst*, in *Künstlerischer Austausch. Artistic Exchange*, Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte Berlin, 15–20 Juli 1992, a cura di T. W. Gaehtgens, vol. II, Berlin, 1993, pp. 15–30: 19.

[9] I monaci inizialmente si sarebbero stabiliti in un monastero benedettino che re Béla III° avrebbe donato ai cistercensi (C. Blanchot, *Histoire de Notre-Dame d'Acey*, 1898, p. 80) e resti del quale L. Gerevich, *Pilis Abbey a Cultural Center*, Acta Archaeologica Academiae Hungariae Scientiarum 29, 1977, pp. 155–198: 155–162, avrebbe identificato nel corso degli scavi; tale ipotesi c recisamente respinta da Hervay, *Repertorium*, 1984, p. 147. Per la cronologia cfr. L. Gerevich, *Villard de Honnecourt Magyarországon*, Művészettörténeti Értesítö 20, 1971, pp. 81–105: nota 27. Per una contestazione in merito alle datazioni del chiostro: Hervay, 1976, pp. 94–95; Takács, *Egy 13. századi*, 1992, p. 12.

[10] L. Gerevich, *Grabmal der Gertrud von Andechs-Meranien in Pilis*, in *Sankt Elisabeth Fürstin, Dienerin, Heilige*, cat., Sigmaringen 1981–1982, pp. 334–336.

vasta indagine archeologica iniziata nel 1967 si rinvennero[11] nel transetto meridionale scarsi resti della pavimentazione medievale – conservati oggi a Szentendre, nel Ferenczy Múzeum[12] – assai danneggiata e frammentaria, che purtuttavia è stata ricostruita sulla base dei ritrovamenti [fig. 1][13].

Gerevich definì nel 1971 il rinvenimento „sensazionale", aggettivo ripreso da Hahnloser e trasformato in „sorprendente" da Claussen[14]. La sensazionalità del ritrovamento era dovuta al fatto che, per la prima volta, si profilava a suo giudizio la possibilità di fornire un punto di riferimento certo sul soggiorno di Villard in Ungheria. Se non la mano di Villard, infatti, nell'abbaziale di Pilis egli riteneva di aver trovato almeno 'il piede': *hic fuit* la traccia del suo passaggio[15]. Alcuni dei motivi decorativi ritrovati a Pilis appaiono infatti sovrapponibili a quelli illustrati in un disegno di Villard, alla carta 15 verso del ben noto Taccuino recante la dicitura «J'estoie une fois en Hongrie la u ie mes maint jor la vi io le pavement d'une glize de si faite maniere» *[Sono stato una volta in Ungheria dove ho passato molti giorni. E'lì che ho visto il pavimento di una chiesa realizzato in questa maniera]* [fig. 2]. Se l'interesse per Villard è iniziato ben presto da parte degli studiosi ungheresi, a causa della segnalazione in tre diversi punti del taccuino del soggiorno in Ungheria[16], con questo rinvenimento si considerava trovata la prova incontrovertibile del suo passaggio nell'abbazia di Pilis, che Gerevich riteneva accertato anche in base a confronti da lui istituiti tra significativi

---

[11] L. Gerevich, *Pilis Abbey*, 1977, pp. 155–198; Id., *Les fouilles de l'abbaye hongroise de Pilis*, in *Mélanges r la mémoire du Pcre Anselme Dimier*, III, *Architecture cistercienne*, 5, *Ordre, fouilles*, Arbois 1982, pp. 371–393; Id., *Ausgrabungen in der ungarischen Zisterzienserabtei Pilis*, Analecta Cisterciensia 39, 1983, 2, pp. 281–310, fig. 22; cfr. le notazioni di Hervay, *Repertorium*, 1984, p. 94; L. Gerevich, *A pilisi ciszterci apátság*, Régészeti Tanulmányok Pest Megyéből 17, 1985, pp. 541–549; Id., *Ergebnisse der Ausgrabungen in der Zisterzienserabtei Pilis*, Acta Archeologica Academiae Hungariae Scientiarum 37, 1985, 1–2, pp. 111–152; I. Takács, *A pilisi Ciszterci apátság (IV–4–11.)*, in *Pannonia regia. Művészet a Dunántúlon 1000–1541*, cat., Budapest, 1994, pp. 236–241:237.

[12] Nr. Inv. 196; 76.54.1–4; 78.111; 84.12.2, 4–6, 8–9–11.

[13] L. Gerevich, *Ausgrabungen*, 1983, fig. 25; Id., *Ergebnisse*, 1985, fig. *b a p. *. Altri resti sono stati rinvenuti successivamente anche nella sala capitolare, dove il pavimento c stato ripetutamente manomesso e restaurato ma, in alcuni punti, c riaffiorata la pavimentazione datata da Gerevich alla fine del secolo XII, con forme analoghe a quelle del transetto (Gerevich, *Ausgrabungen*, 1983, fig. 46).

[14] R. H. Hahnloser, *Villard de Honnecourt. Kritische Gesamtausgabe des Bauhüttenbuches ms. fr 19093 der Pariser Nationalbibliothek*, Graz, 1972 (2a ed.), p. 393ss.; P. C. Claussen, *Chartres-Studien. Zu Vorgeschichte, Funktion und Skulptur der Vorhallen* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, 9), Wiesbaden 1975, p. 112.

[15] L. Gerevich, *Ergebnisse*, 1985, p. 122ss.

[16] 2r [mano del secolo XV], 10v e 15v; Gerevich, *Villard*, 1971, pp. 81–105; I. Takács, *Villard de Honnecourt utazása a művészettörténetben*, Ars Hungarica XXII, 1994, 1, pp.15–19, 15.

frammenti scultorei, pure riemersi nel corso delle indagini di scavo nel monastero[17]. La presenza di Villard in Ungheria veniva spiegata con l'intermediazione dell'abbazia cistercense e circoscritta cronologicamente agli anni intorno al 1220, e comunque prima della metà degli anni trenta del duecento.

Il disegno di Villard presenta cinque quadrati giustapposti, ognuno dei quali contiene un diverso motivo decorativo. Il secondo e il quarto tipo trovano effettivamente riscontro in alcuni dei frammenti di Pilis[18]: il tipo 2 [figg. 3-4] è una delle mattonelle ungheresi esposte alla mostra parigina di *Saint Bernard & le monde cistercien* nel 1991, con decorazione a cerchi e quarti di cerchio[19]; il tipo 4 [figg. 4-6] è senz'altro il più originale dei motivi decorativi rinvenuti a Pilis, e considerato da Gerevich una rarità[20], è detto a testa d'ascia (o a lama doppia, ma anche bipenne o forma a otto o a biscotto) utilizzato per pavimenti che vengono detti autobloccanti. Il motivo decorativo della bipenne, per il quale Gerevich proponeva come confronto l'esempio del pavimento dell'abbaziale cistercense tedesca di Eberbach[21] [fig. 8] – ricorre

---

[17] Certamente realizzato da artisti francesi nel primo quarto del duecento, secondo Gerevich (*Pilis Abbey*, 1977, p. 184, e altrove). Claussen, *Chartres-Studien*, 1975, ritiene confermato su base stilistica che lo scultore francese – Villard o chi per esso – che negli anni trenta del duecento fu attivo a Pilis abbia senz'altro lavorato nel portico nord di Chartres ai rilievi dello zoccolo. Si tratta – Takács, *Villard*, 1994, nota 14 – di frammenti appartenenti a due diverse opere: il monumento funebre della regina Gertrude di Merania, assassinata nel 1213 (conservati a Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, nr. inv. 90.22.M) e una lastra tombale in marmo rosso appartenente a un laico (conservati a Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, nr. inv. 92.4.M). Per tutta la questione della figura di Villard, cfr. V. Ascani, *s. v. Disegno, architettonico*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. V, 1994, coll. 668–677: 671–672; per Villard in Ungheria oltre a Gerevich, *Ergebnisse*, 1985, nota 21 a p. 123, cfr. le annotazioni di Hervay, 1976, pp. 93–94 e soprattutto di Takács, *Villard*, 1994, 1, pp.15–19: nota 12, con bibliografia essenziale, e p. 17; sui rapporti tra Villard e i cistercensi sempre: C. Enlart, *Villard de Honnecourt et les Cisterciens*, Bibliothcque de l'Ecole des Chartes 56, 1895, pp. 17–18.

[18] L. Gerevich, *Ausgrabungen*, 1983, figg. 26–27.

[19] Ritrovate in prossimitr dell'altare maggiore, sono realizzate con sottili linee incise: *Saint Bernard & le monde cistercien*, a cura di L. Pressouyre e T. Kinder, cat., seconda edizione, Paris 1992, scheda nr. 162 a p. 260, con datazione indicata al 1200 circa; nello stesso catalogo sono illustrate mattonelle con il medesimo motivo decorativo, provenienti da Cîteaux e attribuite al secolo 12° (scheda nr. 157 a p. 258). Gir C. Norton, *Varietates pavimentorum. Contribution r l'étude de l'art cistercien en France*, Cahiers Archéologiques 31, 1983, pp. 69–113: 102, considerava queste mattonelle di Pilis contemporanee a quelle di produzione francese in genere, entro il 1220.

[20] L. Gerevich, *Ergebnisse*, 1985, p. 126, ma presente anche a Esztergom, Id., *Pilis Abbey*, fig. *. R. B. O'Connor, *The Medieval History of the Double-Axe Motif*, American Journal of Archaeology, s. II, 24, 1920, pp. 151–172, ne mostra l'utilizzo con esempi in tutti i *medium*.

[21] Per il disegno del pavimento nello stato del 1901 e successivamente – modificato, tanto che il motivo su base esagonale c scomparso del tutto – nel 1937: R. Wihr, *Fussböden. Stein, Mosaik, Keramik, Estrich. Geschichte, Herstellung, Restaurierung*, München, 1985,

invece anche in area francese tra il materiale proveniente dalla navatella meridionale di La Bénissons-Dieu [fig. 7], dove viene datato al 1200 circa.

Il quinto tipo di mattonella illustrato nel disegno di Villard presenta un comune motivo a rosetta a sei petali inserita in un cerchio, che rientra nel gruppo dei motivi decorativi basati sul cerchio e disposti secondo combinazioni varianti all'infinito, comuni, segnatamente nelle pavimentazioni – e non solo – delle abbazie cistercensi.[22]

Le mattonelle con decorazione incisa oppure impressa rientrano nella tipologia rappresentativa delle pavimentazioni cistercensi più antiche, o di primo tipo, cronologicamente databili tra la fine del secolo XII° e il primo quarto del XIII° e particolarmente e specificamente associate ai Cistercensi[23], non soltanto in Francia e in Inghilterra ma anche in Belgio, Svizzera e *persino* – il *persino* è di Norton – in Ungheria. Tale tipo di manufatto presenta le seguenti caratteristiche: le mattonelle sono quasi invariabilmente quadrate (o rettangolari se utilizzate lungo i bordi della pavimentazione), talora di grandi dimensioni e spessore, con disegni lineari incisi a mano con una punta o a volte con l'aiuto di un compasso oppure realizzate a impressione con uno stampo sulla superficie dell'argilla (tecnica in genere poco utilizzata, salvo che dai Cistercensi[24]); la decorazione è a semplici motivi geometrici, cerchi intersecantisi, scaglie di pesce, vari tipi di intreccio, con motivi che possono essere detti effettivamente cistercensi[25]: un'altra matto-

---

figg. 125–126 a p. 132. Cfr. inoltre W. Schäfer, *Fliesenböden in Kloster Eberbach / Rheingau*, in *Keramik am Bau*, I, 1964, pp. 16–21, e le mattonelle di Eberbach illustrate da E. Landgraf nella scheda nr. 3 del catalogo *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler* (Schriften des Rheinischen Museumamtes, 10), Köln, 1981, pp. 530–536.

[22] Kinder ritiene che quello di Pilis sia, per questa tecnica e questo motivo decorativo, in assoluto l'esempio piu vicino all'unica mattonella con decorazione incisa a mano che si conservi a Pontigny: T. N. Kinder, *Clay and what they did with it: medieval tiles and bricks at Pontigny*, in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, 4 (Cistercian Studies Series, 134), Kalamazoo, 1993, pp. 15–44: 25.

[23] Per alcuni esempi provenienti da siti non cistercensi, cfr. E. C. Norton, *The origins of Two-Colour Tiles in France and in England*, in *Terres cuites architecturales au moyen âge*, Musée de Saint-Omer, Colloque 7–9 juin 1985, a cura di D. Deroeux (Mémoires de la Commission départementale d'Histoire et d'Archéologie du Pas-de-Calais, XXII), Arras, 1986, pp. 256–293.

[24] E. C. Norton, *De la couleur dans l'édifice médiéval: carreaux et carrelages gothiques. II. Les carreaux de pavage en France au moyen âge*, Revue de l'art 63, 1984, pp. 59–72: 68. Cfr. anche M. Pinette et al., *Les carreaux de pavage dans la Bourgogne médiévale*, cat., Autun, Musée Rolin, 1981. Le due tecniche compaiono peraltro normalmente associate in uno stesso sito e talora ornate da un medesimo motivo decorativo; per es. a Bonmont e Aulps: Norton, *The origins*, 1986, p. 263.

[25] Cfr. per es. H. J. Zakin, *French cistercian grisaille glass: relationships with cistercian patterns in other media*, in *The Twelfth Century*, Acta 2, 1975, pp. 20–41. Per indicazioni

nella ungherese di Pilis, ospite anch'essa alla mostra parigina, lo attesta [figg. 5, 9]. E'possibile citare esempi del genere più antico oltre che a Pontigny[26], anche a Cîteaux[27], La Ferté, Morimond, La Bénissons-Dieu; la loro datazione è considerata plausibile alla fine del XII° secolo, ovvero la stessa cronologia indicata per quelle di Pilis, che comunque vengono ritenute collocabili entro, al più tardi, il secondo decennio del duecento e sono dunque contemporanee o di poco successive agli esempi cistercensi francesi.

Oltre a queste mattonelle appartenenti al genere più antico di pavimentazione cistercense, a Pilis è stato rinvenuto anche materiale pavimentale di tipo differente [fig. 10], appartenente alla seconda categoria nella classificazione di Norton, realizzato nella tecnica detta a mosaico, la più comune, standard, nella Francia del secolo XII°[28]. In questa tecnica i motivi decorativi venivano formati accostando tra loro pezzi lisci monocromi, accuratamente sagomati, di profilo curvilineo o rettilineo in colori contrastanti, i cui singoli elementi venivano ritagliati da lastre di argilla, asciutta parzialmente o totalmente, seguendo contorni precedentemente incisi probabilmente con l'aiuto di sagome quando l'argilla era ancora morbida. Alcune delle mattonelle venivano ricoperte di argilla semiliquida e rivestite di vernice trasparente pigmentata (superficie vetrosa) prima della cottura, senz'altra decorazione; assemblate a mosaico esse, attraverso la combinazione delle varie forme, producono una grande varietà di disegni geometrici. La tecnica costituisce la copia in terracotta dei pavimenti in pietra in *opus sectile*, ma era limitata sul piano

---

sull'arte cistercense cfr. la sintesi della voce *Cistercensi*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. IV, 1993, e, in particolare, gli studi di A. M. Romanini, da *Povertà e razionalità nell'architettura cistercense del XII° secolo*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI° e XII°*, Atti dell'VIII° convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 1967, Todi, 1969, pp. 189–225 a Ead., *La città quadrata*, in *Ratio fecit diversum. San Bernardo e le arti*, Atti del congresso internazionale, Roma, 27–29 maggio 1991, a cura di A. M. Romanini, Arte Medievale s. II, 8, 1994, 1, pp. **-**. Sul significato dei motivi geometrici e non: P. Reuterswärd, *The Forgotten Symbols of God* (Stockholm Studies in the History of Art, 35), Uppsala 1986, rist. in Id., *The Visible and Invisible in Art* (Bibliotheca Artibus et Historiae, Vienna 1991; cfr. inoltre M. P. Lillich, *Martha and Mary. Preface*, in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, IV (Cistercian Studies Series, 134), a cura di M. Parsons Lillich, Kalamazoo, 1993, pp. IX-XI.

[26] E. C. Norton, *The origins*, 1986, p. 289. scoperti negli scavi dell'ottocento nelle cappelle radiali, risalgono sembra al 1205 circa o comunque al primo decennio del secolo; cfr. anche Kinder, *Clay*, 1993, nota 50 a p. 40, e, sui nuovi ritrovamenti negli ultimi anni, le pp. 15–44.

[27] Pinette et al., *Les carreaux*, 1981, nrr. 84–88; simile a Pilis il nr. 86; Norton, *De la couleur*, 1984, fig. 11, mostra altri esempi a incisione a Digione, Musée Archéologique.

[28] L'esempio proposto da Norton, *The origins*, 1986, fig. 1, per illustrare la tecnica proviene da Rouen, dal priorato dei Grammontani, Notre-Dame du Parc, fine XII° o inizi XIII°. Esso mostra il motivo a quattro triangoli attorno ai lati di secolo un quadrato che è presente anche nella pavimentazione dell'abbazia cistercense polacca di Wachock (cfr. infra).

figurativo perché di fatto utilizzabile prevalentemente per decorazioni di tipo geometrico e particolarmente complessa sul piano esecutivo, sia nella realizzazione dei singoli pezzi sia nella messa in opera, che risultava dunque anche costosa (benché non lussuosa, data la non preziosità del materiale) rispetto alle mattonelle quadrangolari, che bastava invece accostare semplicemente e rapidamente le une alle altre. Essa trova riscontro anche in esempi non cistercensi, come nella pavimentazione della cappella di S. Michele al primo piano della torre occidentale della collegiata di Saint Quentin (Aisne), risalente al 1195 ca.[29], con la quale Gerevich ha proposto l'accostamento all'esempio dell'abbaziale di Pilis (dove peraltro la pavimentazione a mosaico è associata a quella a mattonelle incise a mano o decorate a impressione, come nella collegiata francese). All'accostamento proposto con la collegiata di Saint-Quentin è possibile aggiungere confronti anche con altri esempi di pavimentazione cistercense e non. Ne istituisce uno la Kinder tra un motivo decorativo rinvenuto a Pontigny e scomparso [fig. 12] e il motivo decorativo di Pilis [fig. 10] costituito da un esagono, su ciascun lato del quale poggia un elemento rettangolare a formare dei *raggi,* intervallato da triangoli: esso produce, con un disegno apparentemente semplice, una specie di *trompe-l'oeil,* con cerchi che emergono e scompaiono in positivo/negativo[30].

Nella Francia settentrionale, e nello stesso giro di anni, altri, e non pochi, resti di pavimentazioni mostrano questo stesso motivo decorativo su base esagonale realizzato in due materiali differenti: in *opus sectile*, nell'antica cripta della cattedrale di Rouen [fig. 11] risalente al 1200 circa[31] e, eseguito però con mosaico a mattonelle – in una versione dunque leggermente più economica – nella Tour aux Clercs dell'abbaziale di Saint-Ouen a Rouen [fig. 13][32]. Per la tecnica di pavimentazione a mosaico la questione se si tratti di una soluzione strettamente cistercense o meno o in che misura è più difficile da definire che non nel caso delle mattonelle incise, in quanto tale tecnica era comunque diffusa in Francia ed era caratterizzata da motivi decorativi, quelli, per es., di Pilis, che nella fattispecie non sono – secondo la classificazione di Norton – strettamente ed esclusivamente cistercensi. Il motivo su base esagonale presente a Pilis ricorre nella Francia settentrionale,

---

[29] Cfr. *, fig. *. P. Bénard, *La collégiale de Saint-Quentin*, Paris 1867, pp. 10–13, propose come autore del pavimento Villard de Honnecourt, seguito anche da F. Bucher, *A Rediscovered Tracing by Villard de Honnecourt*, The Art Bulletin 59, 1977, 3, pp. 315–319: 319, che lo datò agli anni venti, dopo il viaggio in Ungheria, ma Norton, *Varietates pavimentorum*, 1983, note 92 e 121, e Id., *The origins*, 1986, nota 13 a p. 263, lo esclude con estrema decisione.

[30] La differenza tra i due motivi decorativi nell'uso di quadrati a Pontigny e, invece, di rettangoli a Pilis, è attribuita dalla studiosa all'imprecisione del disegnatore; Kinder, *Clay*, 1993, fig. 6, p. 21 e note 33 e 34.

[31] Rouen, Mus. des Antiquités; Norton, *De la couleur*, 1984, p. 72, fig. 5, p. 61.

[32] Rouen, Mus. des Antiquités; Norton, *De la couleur*, 1984, fig. 9 e p. 61.

oltre che a Rouen e a Saint-Quentin, anche nell'ambito cistercense, così per es. nell'abbaziale femminile di Maubuisson [fig. 14], rinvenuto *in situ* nel transetto settentrionale[33]: il pavimento di Maubuisson è datato tra il 1236 circa e il 1245, esempio *standard* di pavimentazione a mosaico a mattonelle facente parte del cosiddetto gruppo parigino (rappresentato da pavimenti di abbazie strettamente legate alla corte francese[34]). Oltre ai succitati esempi della Francia settentrionale – che sul piano più generale bene si accordano del resto con i legami che, a tutti i livelli, l'abbazia di Pilis ebbe con la cultura di quella regione e di quell'ambito artistico – nel mondo cistercense si riscontra comunque una speciale diffusione del tipo di soluzione pavimentale a mattonelle di varie forme unite a formare un mosaico di motivi geometrici.

Una similarità – non sovrapponibilità – del motivo decorativo che a Pilis [fig. 1] mostra quattro petali perpendicolari tra loro uniti da rombi è presente nel pavimento dall'abbaziale cistercense di Beaulieu dell'Inghilterra meridionale [fig. 15], considerata del resto la più probabile intermediaria dei motivi decorativi francesi in terra inglese[35]. Tra i pavimenti cistercensi particolarmente ben conservati, ben documentati e studiati, spiccano però quelli dell'Inghilterra settentrionale e della Scozia meridionale, dove più di due terzi delle fondazioni principali – ben 53 siti – hanno dato testimonianza dell'esistenza di pavimentazione, dai più minuti frammenti a intere super-

---

[33] Dove si associano al semplice mosaico a mattonelle anche inserti ceramici (non presenti a Pilis): Norton, *The origins*, 1986, fig. 20 e pp. 279–281.

[34] Tutto il gruppo parigino rappresenta il momento di transizione (tra 1225 e 1250 circa) dai pavimenti a *mosaico* in terracotta a quelli a mattonelle bicrome, probabilmente introdotte nell'Ile-de-France dalla Normandia negli anni trenta. Per le mattonelle di Royaumont, del 1235–1245 circa, cfr. Norton, *The origins*, 1986, figg. 22–25, pp. 280–281.

[35] Le mattonelle prodottevi risalgono al 1227 circa, considerato da Hinton come termine ante quem (D. A. Hinton, *Excavation at Beaulieu Abbey, 1977*, Proceedings of the Hampshire Field Club and Archaeological Society 34, 1978, pp. 49–52). L'ipotesi di Norton è che la diffusione massiccia nell'Inghilterra a partire dal 1235 circa, ovvero dopo l'introduzione della nuova tecnica bicroma, si debba per l'appunto a Beaulieu. Per una sintesi sulle pavimentazioni cistercensi medievali della Gran Bretagna cfr. C. Norton, *Early Cistercian tile pavements*, in *Cistercian Art and Architecture in the British Isles*, a cura di C. Norton, D. Park, Cambridge, 1986, pp. 228–255. La tecnica della pavimentazione pervenne anche all'Irlanda dal continente, ma non prima degli anni trenta e seguenti del XIII° secolo, soprattutto tra il 1250 e il 1320 (riass. da T. Fanning, *L'Irlande*, in Revue de l'art 63, 1984, p. 76; R. Stalley, *The Cistercian Monasteries of Ireland. An Account of the History, Art and Architecture of the White Monks in Ireland from 1142 to 1540*, London & New Haven, 1987, pp. 211–214). Sull'importante questione del rapporto tra le pavimentazioni cistercensi dell'Inghilterra e la Normandia settentrionale degli inizi del duecento (con bibl.): Norton, *The origins*, 1986, p. 267; M. Cothren, *Cistercian Tile Mosaic Pavements in Yorkshire: Context and Sources*, in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, I, a cura di M. Parsons Lillich (Cistercian Studies Series, 66), Kalamazoo, 1982, pp. 112–129: nota 46 a p. 128.

fici[36]. Le porzioni di pavimento delle cappelle del transetto meridionale dell'abbazia cistercense di Byland nello Yorkshire sono datate intorno al 1200 circa; anche per queste è possibile rintracciare tra sedici motivi decorativi diversi alcuni che coincidono con quelli dell'abbaziale ungherese[37]. L'esempio di Byland è in Inghilterra il più antico ma, comunque, in nessun caso – sino a questo momento – databile a un momento precedente il 1225 circa, mentre in Francia la medesima tipologia di pavimentazione risale già alla fine del secolo XII°[38]. Ugualmente di interesse, sempre in relazione all'ungherese Pilis, il caso di **Rievaulx**: taluni dei motivi decorativi prescelti nel monastero inglese, infatti, sono sovrapponibili ad alcuni di quelli del monastero ungherese [fig. 16]. Anche per Rievaulx la cronologia della pavimentazione, indicata come successiva al 1220 – 1225 circa[39], rientra nella datazione circoscritta alla prima metà del XIII° secolo che coinvolge di fatto tutto il gruppo dei pavimenti cistercensi dello Yorkshire. Nella scozzese Newbattle [fig. 17] sono stati rinvenuti resti di un pavimento datato al 1233-1234 che, ugualmente agli esempi precedenti, oltre a confermare l'omogeneità dei motivi decorativi delle abbaziali britanniche, mostra ancora affinità con la pavimentazione dell'ungherese Pilis[40]: i numeri 1, 3, 5. Nell'esempio di **Meaux** [fig. 18], l'associazione con la pavimentazione dell'abbaziale in Ungheria è immediata (cfr. specie il nr. 1 e il 13, ma anche il 5)[41]. Il pavimento a mosaico di mattonelle appare in Inghilterra un fenomeno pressoché esclusivamente cistercense nel corso della prima metà del duecento, in un gruppo sostanzialemnte omogeneo, poiché il suo uso in chiese non

---

[36] Da casi famosi come il *pictum pavimentum* di Fountains (Norton, *The origins*, 1986, p. 268) ad altri, numerosi, poco conosciuti (Cothren, *Cistercian*, 1982).

[37] Cfr. l'immagine in Cothren, *Cistercian*, 1982, p. 112; inoltre Beaulah, *Thirteenth-century*, 1993, pp. 5–6.

[38] E. C. Norton, *Early Cistercian*, 1986, p. 248.

[39] M. Cothren, *Cistercian*, 1982, p. 113; Beaulah, *Thirteenth*, 1993, p. 6 e nota 1 a p. 12: 1220–1230 circa. Sull'adozione nel tempo di motivi decorativi in mattonelle pavimentali anche a distanza di un secolo, tanto da rivelare l'impiego di una medesima matrice, cfr. gli esempi della francese Grandselve e della spagnola Santes Creus (Norton, *Varietates*, 1983), a testimonianza delle relazioni che intercorrevano tra le abbazie anche a distanza di moltissimi anni.

[40] Interessantissimo il rapporto tra alcuni motivi decorativi del pavimento di Newbattle e un esempio similare nell'abbaziale di Saint Denis, datato da Norton alla metà del XIII° secolo (C. Norton. *Les carreaux de pavage du moyen-âge de l'abbaye de Saint-Denis*, Bulletin Monumental 139, 1981, pp. 69–100: 77–79).

[41] Riprodotto anche in *Saint Bernard & le monde cistercien*, 1992, scheda nr. 169 a p. 263). La datazione agli inizi degli anni cinquanta del duecento è considerata la più probabile (Cothren, *Cistercian*, 1982, p. 114; Beaulah, *Thirteenth-century*, 1993, p. 6. Esso rientra comunque – per la presenza dei motivi decorativi piu complessi come il 2, 4, 9–11, in una fase cronologicamente piu avanzata rispetto agli altri dello Yorkshire (Norton, *The origins*, 1986, fig. 13, p. 267; Beaulah, *Thirteenth-century*, 1993, pp. 6–7).

appartenenti all'Ordine è talmente limitato da risultare sostanzialmente insignificante[42]. L'origine di questi pavimenti viene spiegata dunque per la Gran Bretagna nel contesto specificamente cistercense[43].

La circolazione di motivi, oltre a coinvolgere le aree francese, inglese e, in parte, tedesca, non tralascia dunque l'Europa centrale[44] e orientale, dove alcune abbazie cistercensi presentano pavimentazioni nella tecnica a mosaico: nella Piccola Polonia, a Wachock[45], con motivi decorativi similari a quelli delle pavimentazioni di Meaux e di La Bénissons Dieu nelle scaglie di pesce (che si ricorderanno anche in pittura nelle inglesi Fountains e Rievaulx[46]), ma anche a Mogila, Sulejów e Jedrzejów[47]. Sta di fatto che, nelle chiese cistercensi di tutta Europa iniziate o ricostruite o modificate dopo il 1200, una pavimentazione era certamente prevista, anche se sovente, dato che in numerosi casi la superficie da coprire era estremamente vasta, a settori particolarmente elaborati erano associati altri rivestiti solamente di semplici mattonelle quadrate completamente prive di decorazione[48].

La pavimentazione dell'abbaziale ungherese di Pilis, che lascia intuire la primitiva ricchezza del monastero dal momento della sua fondazione nel 1184 almeno a tutto il duecento[49], conferma così che, anche in quest'area del

---

[42] M. Cothren, *Cistercian*, 1982, nota 26.

[43] Analoghe considerazioni appaiono valide nel caso dell'area germanica, dove i pavimenti duecenteschi in abbazie cistercensi – benché esistesse una tradizione locale di pavimenti in ceramica – mostrano un tipo di *design*, analoghi principi compositivi e similari motivi decorativi, che prima dei Cistercensi erano sconosciuti nella regione (da E. Landgraf, *Designs on medieval tiles from Cistercian abbeys in Germany*, c tratto un riassuto in lingua francese: *L'Allemagne des Cisterciens*, in Revue de l'art 63, 1984, p.75; Ead., *Ornamentierte Tonfliesen des Mittelalters in West- und Süddeutschland*, Berlin, s.d. Meriterebbe attenzione e uno sviluppo della ricerca anche l'ambito tedesco, sulla scorta del testo, fondamentale, di H. Kier, *Der mittelalterliche Schmuckfussboden* (Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes, Beiheft 14), Düsseldorf, 1970.

[44] Per es. a Lilienfeld: F. Vongrey, *Ornamentierte mittelalterliche Bodenfliesen in Stift Lilienfeld*, Österreichische Zeitschrift für Kunstgeschichte und Denkmalpflege 26, 1972, pp. 9–19.

[45] Attualmente collocato nella tribuna del transetto meridionale dell'abbaziale, ma di localizzazione antica non conosciuta: K. Bialoskórska, *L'abbaye cistercienne de Wachok*, Cahiers de Civilisation Médiévale 5, 1962, pp. 335–350: 344.

[46] E. C. Norton, *Early Cistercian*, 1986, figg. 75, 78.

[47] K. Bialoskórska, *La fabrique du maître Simon et son activité en Pologne dans la premiere moitié du XIIIe siecle*, in *Ratio fecit diversum. San Bernardo e le arti*, Atti del congresso internazionale, Roma, 27–29 maggio 1991, a cura di A. M. Romanini, Arte Medievale, s. II, VIII, 1, tomo II, 1994, pp. 57–84, nota 97 a p. 82.

[48] G. K. Beaulah, *Thirteenth-century Square-tile Mosaic Pavements at Cistercian Houses in Britain*, in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, IV (Cistercian Studies Series, 134), a cura di M. Parsons Lillich, Kalamazoo, 1993, pp. 1–14.

[49] Da Pilis provengono numerose mattonelle pavimentali figurate trecentesche (illustrate fra l'altro in Gerevich, *Ausgrabungen*, 1983, figg. 21, 23–24), mentre non vi sono state rinvenute mattonelle del tipo più diffuso in Francia a partire dal 1240 circa e, soprattutto, dalla seconda metà del duecento e nel corso del secolo XIV°, quando le tipiche mattonelle

centro-Europa, aveva agito quello che Cothren definisce un *movimento* internazionale nei pavimenti cistercensi[50] che, nell'arco di tempo compreso tra la fine del XII° e il secolo XIII°, era in grado di coinvolgere abbazie situate anche a grande distanza le une dalle altre, sia pure nel segno di quello che si dimostra comunque un fenomeno di cedimento nei confronti della modestia delle origini e di *assimilazione quasi insensibile* a formule decorative gotiche, che si profila comunque con l'inizio del XIII° secolo[51]; alcuni statuti che fanno esplicito riferimento a pavimentazioni, senza tuttavia specificare se fossero in pietra o in mattonelle, contengono contestazioni in anni compresi effettivamente fra il 1205 e il 1235[52]: il problema non si pose dunque sino alla fine del secolo XII° e divenne serio solo nel duecento. La tendenza del resto al cedimento sul rigore della misura è attestata peraltro specificamente per quanto concerne le abbazie centro-orientali in uno statuto del 1204[53], nel quale, constatando un lusso esagerato proprio nei monasteri polacchi e ungheresi[54], si dispone: *Polonici et Hungarici altaria non ornent sericis nec cum casulis celebrent oleosericis, sed tam ipsi quam ceteri sententiam scriptam teneant, et transgressores poenam super hoc data sustineant*[55].

---

cistercensi vennero abbandonate per la soluzione più economica e più pratica di quelle bicrome, senza dubbio l'invenzione più importante nell'evoluzione delle mattonelle pavimentali medievali intorno alla metà del duecento, con decorazione in argilla semiliquida bianca o talvolta gialla su mattonelle di forma per lo più quadrata (esempi non cistercensi in D. Deroeux, D. Dufournier, *Les carreaux décorés du «groupe de l'Artois occidental». Caractérisation et diffusion*, in *Terres cuites*, 1986, pp. 186–206), i più antichi esempi delle quali provengono del resto, oltre che da Saint-Germain-de-Prés, proprio da abbazie cistercensi come Maubuisson e Royaumont e dall'Inghilterra meridionale, Beaulieu e Cleeve (Norton, *The origins*, 1986, pp. 256–293: 256; nota 45). Degna di nota in questa sede, come risultato di eccezionale qualità, la pavimentazione trecentesca dell'abbazia britannica di Warden: E. Baker, *The Warden Abbey Pavements: Fine Art on a Floor*, in *Studies in Cistercian Art and Architecture*, 4 (Cistercian Studies Series, 134), Kalamazoo, 1993, pp. 59–77

[50] M. Cothren, *Cistercian*, 1982, p. 112.

[51] A. Cadei, *L'immagine e il segno*, in *Ratio fecit diversum. San Bernardo e le arti*, Atti del congresso internazionale, Roma, 27–29 maggio 1991, a cura di A. M. Romanini, in Arte Medievale, s. II, 8, 1994, 2, pp. 1–7: 6–7.

[52] Per l'analisi dettagliata Norton, *Varietates*, 1983, pp. 69–76; Id., *Early Cistercian*, 1986, pp. 230–231, che riporta esempi paradigmatici: nel 1205, l'abate di Pontigny Giovanni II° (1202–1214), «...] provideat ut pavimentum suae ecclesiae quod et levitatem redolet et paupertatem sancti Cisterciensis Ordinis nutricem superfluitate suaet curiosa varietate quodammodo detestatur, vel omnino amoveat, vel sic faciat emendari, ut neminem deinceps super»hoc scandalizet» (Canivez, *Statuta*, I: 1205, 10). Nel 1213: «et in ecclesia de Gardo [Notre Dame du Gard, Somme] penitus evertatur et ad antiquam simplicitatem Ordinis redigatur [...]» (Canivez, *Statuta*, I: 1235, 30).

[53] Canivez, *Statuta*, I, 1204, c. 16.

[54] Per gli statuti che citano Pilis, e che nei primi decenni del Ducento ne attestano la ricchezza e gli eccessi, cfr. Hervay, *Repertorium*, p. 141ss. e le riflessioni di Takács, *A gótika*, p. 29 / *Werkstätten*, 1994, p. 549.

[55] Bialoskórska, *L'abbaye*, 1962, p. 350.

Che le terrecotte architettoniche fossero fabbricate direttamente dai cistercensi sul posto oppure da ceramisti itineranti, i monaci bianchi svolsero comunque un ruolo determinante nella loro produzione e soprattutto diffusione. Uno statuto del 1210 getta luce sull'attività di un monaco artigiano specializzato e sulle caratteristiche del pavimento da lui realizzato: l'abate del monastero di Beaubec, in Normandia, viene punito perché *«monachum suum personis qui non sunt de Ordine ad construenda pavimenta quae levitatem et vuriositatem preaferunt longo tempore concessit [...]»*[56].

Se un ruolo significativo è stato attribuito ai cistercensi nell'introduzione delle tecniche relative alla produzione dei laterizi nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Svezia[57] e in quella che è stata definita non senza ragione una specie di Far West europeo del XIII° secolo, ovvero nella Germania nordorientale, anche nelle mattonelle e ceramiche da pavimentazione essi poterono svolgere una funzione similare, visto che l'introduzione del mosaico pavimentale a mattonelle sembra doversi integralmente ai cistercensi nel nord dell'Inghilterra e visto che, in Germania e in Austria, una porzione sostanziale delle mattonelle medievali proviene da siti cistercensi. In Ungheria l'abbazia di Pilis, benché collocata indubbiamente ai margini geografici dell'Europa continentale cistercense, a dispetto della grande distanza che la divideva dalle sue consorelle appare, cionondimeno, aggiornata quanto a forme e tecniche di pavimentazione, grazie alla loro circolazione all'interno dell'ordine che, produttore di novità o a contatto di novità, le distribuiva lungo i propri canali monastici[58], ma non solo. Nel caso specifico dell'abbazia ungherese il contatto con la Francia appare strettissimo sul piano complessivo, certo non soltanto in ragione del rapporto con il mondo cistercense bensì, in misura determinante, in ragione del rapporto che alla corte regia ungherese si concretizzò con l'arte dell'Ile-de-France tra l'ultimo decennio del secolo XII° e il primo terzo del successivo, e che inserì l'abbazia di *Pelisio* nel vivo della produzione artistica di Francia[59].

---

[56] «[...] et non nisi personis Ordinis nostri de cetero commodandus, apud quas non praesumat construere pavimenta quae maturitatem Ordinis non praetendant» (Canivez, *Statuta*, I, p. 375: 1210, 34).

[57] D. Lohrmann, *Remarques sur quelques tuileries et briqueteries cisterciennes de l'Allemagne du Nord-Est (13e-14e siccles)*, in *Terres cuites*, 1986, pp. 17–21: 17, 21.

[58] «With pavements [...] new developments in France may have been absorbed periodically by the order and transmitted along its international monastic network» (Cothren, *Cistercian*, 1982, nota 44 a p. 127).

[59] E. Marosi, *A pilisi*, 1985; Id., *Mitteleuropäische*, 1993, pp. 16–17; Takács, *A gótika*, p. 22 / *Werkstätten*, p. 547, in *Pannonia regia*, 1994, rilevando come la valutazione di quanto rinvenuto a Pilis sia ancora di fatto agli inizi di un percorso ancora da svolgere, auspica un riesame delle evidenze al fine di precisare la storia architettonica dell'abbazia, il suo ruolo nella diffusione dell'*opus francigenum* nell'Europa centrale e il suo rapporto con il cantiere del primo gotico a Esztergom (per quest'ultimo cfr. E. Marosi, *Die Anfänge der Gotik in Ungarn. Esztergom in der Kunst des 12–13. Jahrhunderts*, Budapest, 1984).

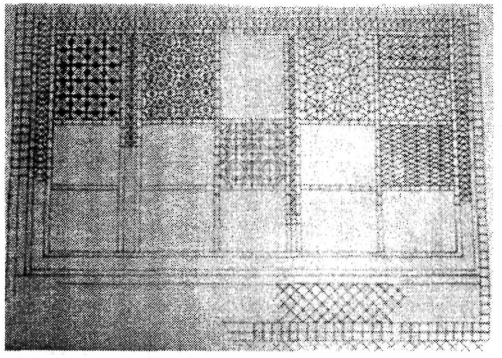


Fig. 1. Ricostruzione della pavimentazione medievale di Pilis (da Gerevich).

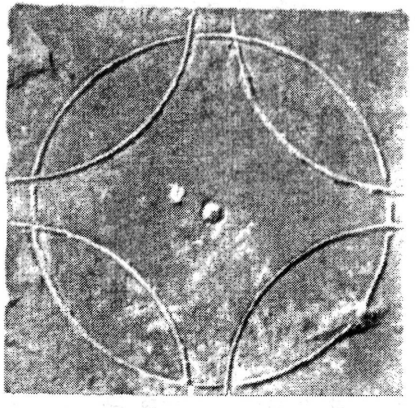


Fig. 3. Pilis, mattonella pavimentale (da Gerevich).

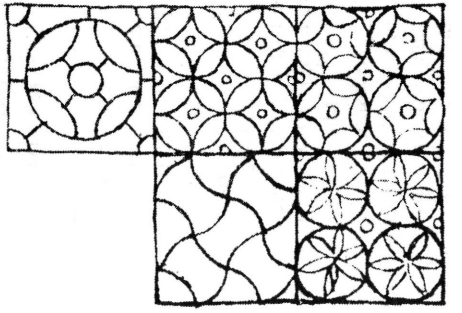


Fig. 2. Villard de Honnecourt, *Taccuino*, Parigi, Bibliothèque Nationale, fr. 19093, c. 15v, partiolare (da Hahnloser).

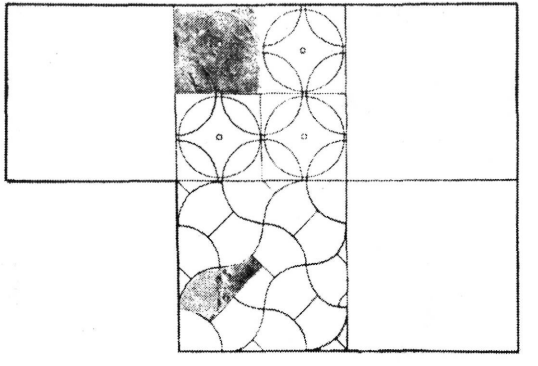


Fig. 4. Pilis, mattonella pavimentale (da Gerevich).

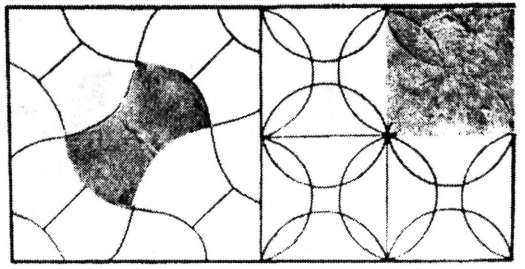


Fig. 5. Pilis, mattonella pavimentale (da Gerevich).

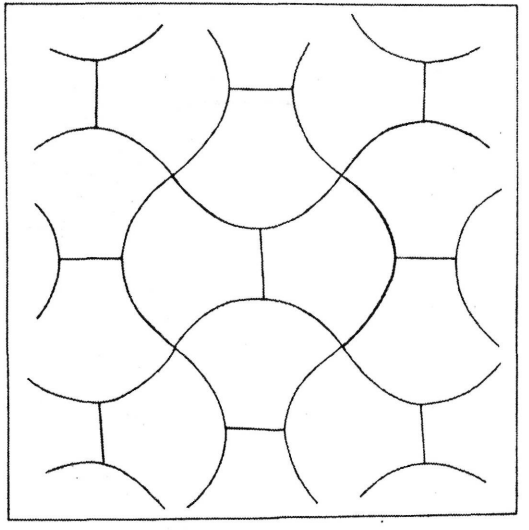


Fig. 7. Eberbach, ricostruzione della pavimentazione (da Wihr).

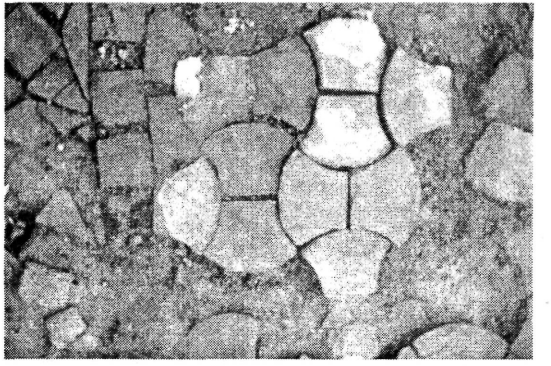


Fig. 6. Pilis, resti della pavimentazione (da Gerevich).

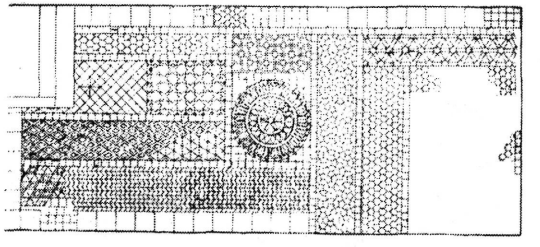


Fig. 8. La Bénissons-Dieu, disegno di mattonelle (da Norton).

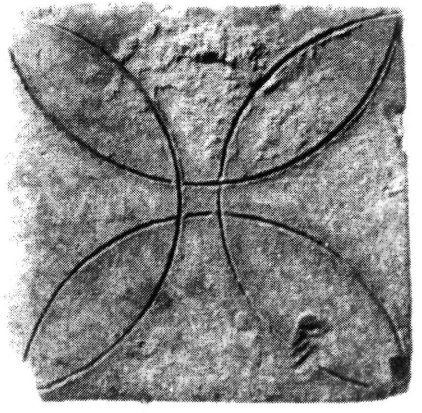


Fig. 9. Pilis, mattonella pavimentale (da Gerevich).

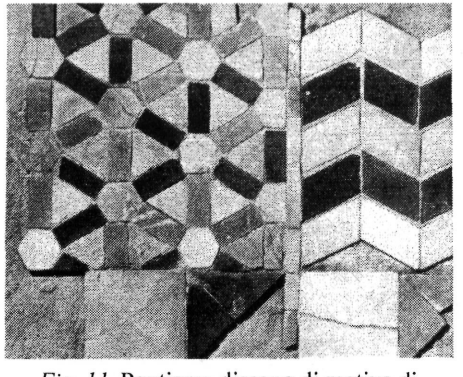


Fig. 11. Pontigny, disegno di motivo di pavimentazione a mosaico (da Kinder).

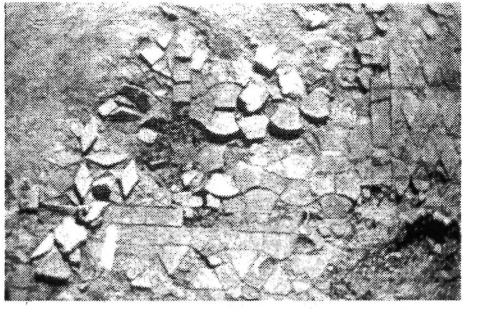


Fig. 10. Pilis, resti della pavimentazione (da Gerevich).

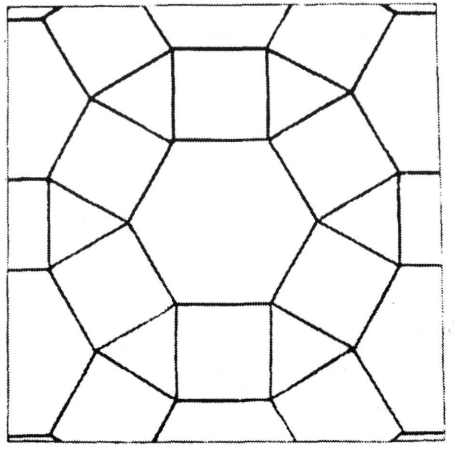


Fig. 12. Rouen, Mus. des Antiquités, resti della pavimentazione proveniente dalla cripta della cattedrale (da Norton).

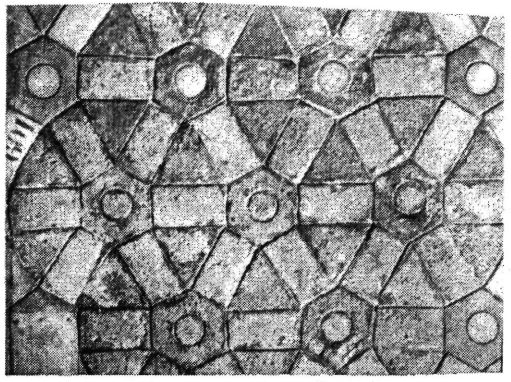


Fig. 13. Rouen, Mus. des Antiquités, resti della pavimentazione proveniente dalla Tour aux Clercs del Saint-Ouen (da Norton).

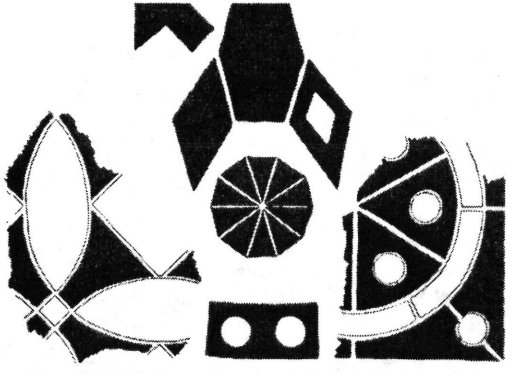


Fig. 15. Beaulieu, disegno della pavimentazione (da Norton).

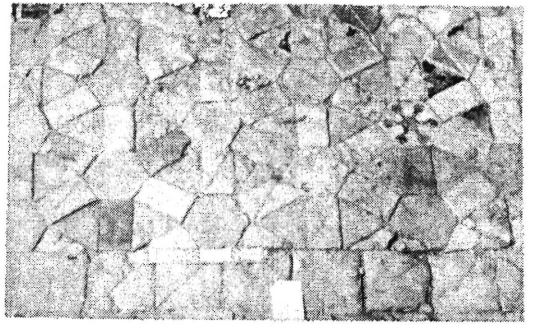


Fig. 14. Maubuisson, resti della pavimentazione del transetto settenrionale (da Norton).

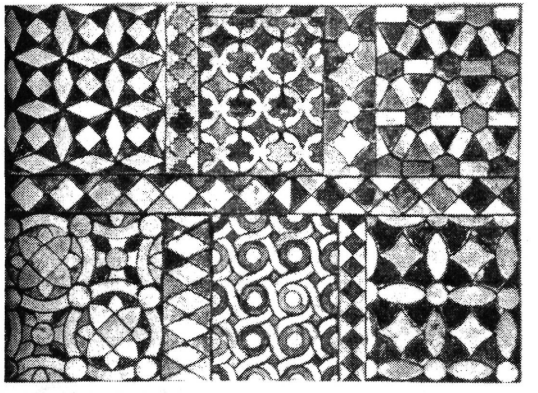


Fig. 16. Rievaulx, ricostruzione di motivi decorativi della pavimentazione, ora a Londra, British Museum (da Cothren).

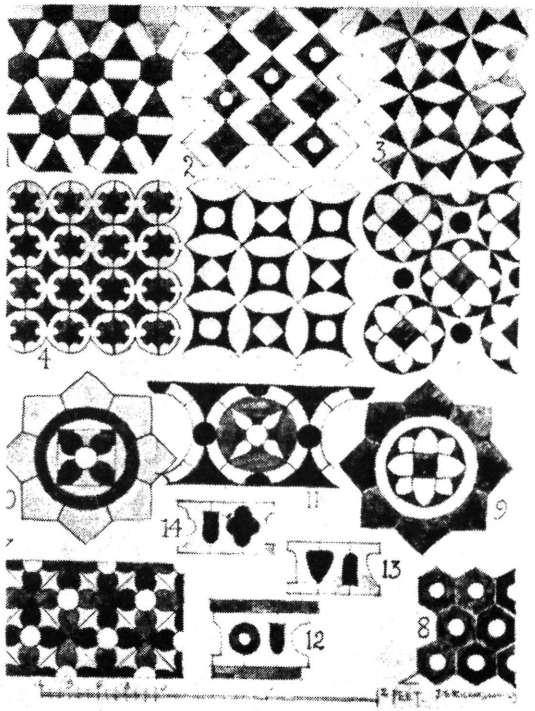


Fig. 17. Newbattle, ricostruzione di motivi decorativi della pavimentazione (da Cothren).

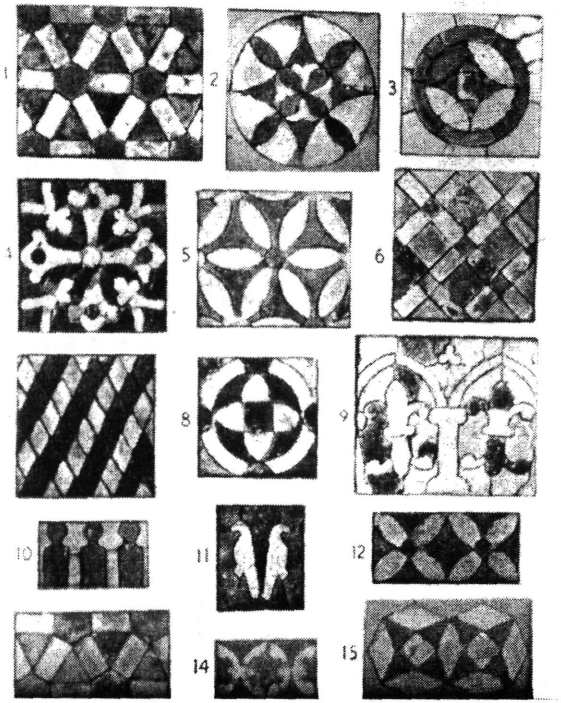


Fig. 18. Mezus, motivi decorativi della pavimentazione, ora a Londra (da Cothren).

Márta Lukács *(Tata)*

Santi ungheresi nel Trecento italiano

Nella storia dei rapporti italo-ungheresi c'è un periodo molto importante ed interessante ma poco conosciuto. Questo è lo scorcio del Duecento, dalla estinzione della dinastia di Árpád fino all'ascesa al trono ungherese degli angioini di Napoli. In Italia, in breve tempo, appaiono più opere raffiguranti santi della dinastia arpadiana. L'apparizione di quelle opere quasi nello stesso tempo non è fortuita.

Le circostanze della provenienza, la persona del committente, la data dell'opera, anzi l'identità dei santi raffigurati, sono stati a lungo sconosciuti o discutibili.

La letteratura conosce la tavola di San Ladislao di Altomonte da quarant'anni, il cui committente ritiene il conte calabrese Filippo Sangineto – *post hoc ergo propter hoc* –, perchè fu lui il primo proprietario conosciuto.

Ma all'origine della tavola e ai proprietari veri si può arrivare solo con lo studio della storia ungherese e dei rapporti italo-ungheresi medievali.

La tavola di Altomonte l'ho presentata per la prima volta in Ungheria nel 1988 e due anni dopo in uno studio più lungo.

Le conclusioni delle ricerche di sette anni – differenti dalle ipotesi precedenti –, possono essere riassunte come segue:

1. Il committente della tavola fu Maria d'Ungheria, regina di Napoli, e la tavola fu realizzata tra il 1317 ed il 1322.
2. Nell'origine fu altare da tavola, parte di un dittico.
3. La copia della tavola di San Ladislao fu di Santo Stefano, primo re d'Ungheria.
4. Alla morte della regina Maria, la tavola fu nella sua eredità.
5. Il secondo proprietario fu il principe Andrea.
6. Giovanna regalò la tavola a Sangineto dopo la morte di Andrea.

Il committente della tavola fu Maria d'Ungheria, figlia del re Stefano V°. Carlo di Angiò (il primo), fratello di San Ludovico IX°., re di Sicilia e Napoli, chiese Maria in moglie per suo figlio Carlo II°.

La principessa Maria partì per la sua nuova patria nel 1270 su una galera imbandierata di Napoli con superba coscienza, perche suo suocero aveva nominato Stefano V°. „discendente dei re santi e famosi."

La dinastia di Árpád è stata una delle dinastie d'Europa di notevole fattore politico e potenza militare. La famiglia reale dette più santi alla chiesa come nessun altra dinastia reale. La Francia a quel tempo non ebbe ancora nessun re canonizzato.

Maria, longeva, aveva tredici figli, tra cui 8 maschi. Dopo la morte di suo fratello Ladislao IV°, che non aveva lasciato nessun erede, rimaneva un

unico discendente dal ramo maschile, Andrea III°, nipote di Andrea II°, re d'Ungheria. Maria non ha riconosciuto Andrea e prese il titolo di „REGINA HUNGARIAE". Rununciò a tutte le sue pretese al trono di Ungheria a favore del suo primogenito, Carlo Martello, che fu incoronato dal pontefice re d'Ungheria. Usò un nuovo stemma, applicando le fascie rosso argente arpadiane con i gigli francesi. Quello è stato lo stemma ungherese-angionio.

Carlo Martello conobbe Dante che lo trovò molto simpatico e se ne ricordò nella sua famosa opera. Arrivato nel paradiso, si incontrò con Carlo Martello, e qui risuonano le righe famose: *Oh beata Ungaria, se non si lascia piu malmenare...*

In quel tempo Caroberto, il figlio di Carlo Martello, regnava in Ungheria, e queste righe sono allusioni alle sue lotte. Giacchè Maria non rinunziò al trono dopo la morte di suo figlio, ha educato suo nipote Caroberto, principe ereditario ungherese, all'onore tradizionale dei santi antenati. Nel 1300 il principe dodicenne fu inviato verso l'Ungheria. Caroberto riuscì a consolidare il trono dopo dure lotte con l'aiuto del legato papale, Fra'Gentile.

In quel tempo la regina Maria andò a visitare la sua patria e suo nipote. Su questo viaggio sono rimasti documenti nei registri del suo monastero. Ritornando, la regina continuò la sua vita devota, benefica, mecenate, penetrata dalle idee francescane. La sua religiosità profonda la portò dall'Ungheria della sua gioventù, dove c'era già il culto dei Santi Arpadiani. La divulgazione del loro culto esterno cominciò dopo la canonizzazione di Santa Elisabetta, effettuata nel 1235. Cosi ha conosciuto l'Europa i santi antenati: Santo Stefano „il primo re cristiano ungherese", Santo Emerico e San Ladislao. In Italia Maria ha cominciato a esporre il culto dei santi ungheresi dopo il 1300, nello stesso tempo giustificando la pretesa legale al trono ungherese di suo nipote Carlo Roberto.

Maria ebbe una personalità straordinaria, dovuta alla sua fede solida e alla forza d'animo eccezionale. Lei perse sei figli e poi il marito, che fu seguito al trono di Napoli da Roberto. Il secondogenito Ludovico rinunciò al trono, diventando monaco francescano, e morì come vescovo di Tolosa. Maria ha passato anche la canonizzazione di suo figlio.

Il re ungherese Carlo Roberto diede il nome del santo zio vescovo a suo figlio, che è menzionato dagli ungheresi come *Luigi il Grande.*

Maria ha fatto edificare monastero e chiesa per le monache francescane *clarisse*, dove uno dei cicli di affreschi presenta la vita di Santa Elisabetta. Sotto la scena della pentecoste si fanno vedere le mezze figure di Santo Stefano, San Ladislao e Santa Elisabetta, e sul fondo le fascie rosso-argentee dello stemma arpadiano.

Santi ungheresi sono rappresentati anche nel ciclo del *Giudizio Universale:* tra loro Santa Margherita domenicana, zia di Maria, che fu visitata spesso dall'infanzia, e della quale era cominciato il processo di canonizzazione.

Maria fece rappresentare i suoi avi santi anche ad Assisi, nella chiesa inferiore della Basilica di San Francesco. I santi re della cosidetta cappella di

Santa Elisabetta sono le opere di Simone e della sua bottega nel secondo decennio del trecento: accanto a San Francesco di Assisi e San Lodovico di Tolosa, Santa Elisabetta, Santa Margherita (che era ritenuta per molto tempo Santa Chiara) e il giovane principe San Emerico. Sopra le loro glorie c'è ben visibile la corona punzonata, segnando le persone reali. La serie prosegue: Madonna col Bambino, ai due lati i santi re, Santo Stefano e San Ladislao.

Un simile insieme appare già prima, nel duecento, sul dittico di Berna. Maria fu il committente con re Roberto, della decorazione della cappella di San Martino nella sottochiesa della Basilica di Assisi, per voto o riconoscenza. La scelta del tema fu attuale e motivata dopo il ritorno efficace del legato Gentile, che era il cardinale della basilica omonima di Roma, ed avvicinava il millesino anniversario di San Martino, che nacque in Pannonia verso il 320. In suo onore Carlo Magno costruì la prima cappella sul monte denominata dal Santo. Santo Stefano partì da lì in nome di San Martino contro il ribelle pagano Koppány. Simone ha fatto vedere su un affresco il cardinale Gentile in ginocchio davanti a San Martino, e su un altro affresco riappare la bella figura solenne di Santa Elisabetta. Il rapporto tra Simone e la corte napoletana era continuo.

Il re Roberto lo invitò a Napoli dove il pittore passò 3-4 anni con interruzioni. Lo scopo dell'invito fu la realizzazione della pala di Santo Lodovico di Tolosa, canonizzato nel 1317 (trecentodiciassette). I registri documentano il pagamento di unzia 50 (cinquanta) al cavaliere Simone Martini. Il tema della pala è conosciuto: il vescovo-monaco rinuncia alla corona terrestre e la presenta al fratello minore. Accanto al ritratto realistico di Roberto sono degni d'attenzione i segnali araldici: stemmi arpadiani angioini, alternati sul mantello vescovile e sulla mitra. Su un quadro della predella, fra le figure non ci sono i borghesi supposti di Marsiglia: accanto alla bara del Santo appare Maria, la madre sofferente, e il re Roberto con profilo caratteristico.

Lo sfondo è anche qui le fascie rosso-argentee come sull'affresco nella chiesa di Santa Maria di Donna Regina. Simone visse tra loro per 3-4 anni, e cosi conobbe bene i membri della famiglia reale.

I periodi napoletani della vita di Simone, come anche quelli precedenti, non sono bene conosciuti, e molte delle sue opere sono perdute. Eppure non è verosimile che in Napoli avesse lasciato un'unica tavola. La regina Maria ha commesso a lui il dittico dei santi re ungheresi.

Maria morì nel 1323. Secondo il suo desiderio fu seppellita nella sua chiesa preferita, Santa Maria di Donna Regina. Il monumento sepolcrale gotico fu costruito dallo scultore senese Tino da Camaino. L'iscrizione latina „HUNGARIAE REGINA" proclama la provenienza ungherese.

L'esecutore del testamento di Maria fu suo nipote, il principe Carlo di Calabria. L'eredità è un ricco inventario delle cose personali della regina: accanto a gioielli, vestiti, e mobili, enumera 36 libri e 25 immagini *ICONE.* Tra esse sono 13 opere d'oreficeria d'alabastro e di avorio, ornate con oro, ar-

gento, e perle. Dodici vengono nominate *icone* o *imago*. Quelle sono tavole di legno, e tra loro l'inventario nomina la figura o dice: „varie storie". Dopo quese rimangono sette tavole: tre sono trittici, – due sono state vendute – due sono dittici e due tavole sono di una parte.

Cosi rimangono un trittico, due dittici e due tavole di una parte. Secondo l'inventario: „YCONAS DUAS IN DUABUS TABULIS DIVISIS PER SE."

Si può supporre che tra loro una sia stata il dittico di San Ladislao.

Secondo i dati della storia, per dieci anni dopo la morte della regina Maria fino all'arrivo del principe Andrea a Napoli, non esisteva persona in Italia che avrebbe avuto interesse di commettere il dittico di San Ladislao.

La tavola – non avendo valore materiale – rimase nel palazzo reale, e il re Roberto la regalò ad Andrea come parte dell'eredità di sua bisnonna. Cosi il principe fu il secondo proprietario. Dopo la sua morte crudele, il conte Sangineto entra nella storia del dittico. Lui ricevette il dittico in regalo da Giovanna, siccome la regina era obbligata al conte, Giovanna, complice nella morte di Andrea, voleva sbarazzarsi di tutte le cose che le ricordavano il marito, e distribuì i suoi beni personali.

Uno studioso ungherese ha dimostrato che anche il codice conosciuto col nome di Bibbia Alife era di proprietà di Andrea. Giovanna lo regalò al suo segretario e confidente Alife dopo la morte di Andrea. Nello stesso modo pervenne il dittico a Sangineto. Giovanna era obbligata a Sangineto, al fedele vassallo di suo padre e nonno, che era complice tacito durante la congiura contro Andrea. Sangineto morì nel 1362, o appena piu tardi, e fu sepolto secondo il testamento, nella chiesa di Santa Maria della Consolazione in Altomonte. Suo nipote Filippo fece construire il monumento sepolcrale.

Nella nicchia sinistra del sarcofago troviamo la statua di San Ladislao, la copia in marmo della tavola di Simone. Ma nella nicchia destra non c'è il re Santo Stefano, ma il protomartire cristiano Santo Stefano con gli attributi tradizionali: due pietre sulla testa, simboli del suo lapidare. Ma come pervenne il martire omonimo sul sarcofago? Dobbiamo supporre che in quel tempo sia mancata la tavola di Santo Stefano. Il nipote sapeva che la parte mancante del dittico raffigurava Santo Stefano poichè anche quella aveva un'iscrizione come quella di San Ladislao. Lo scultore non conobbe altro santo di nome Stefano, ma solo il martire, e lo scolpì invece del re.

Questa prova indiretta dimostra che il dittico raffigurava insieme i Santi Re e che il committente era ungherese.

Riassumendo:

La regina Maria era non solo il vincolo tra le due case reali come protogenitrice degli ungheresi angioini, ma era anche protagonista della storia della cultura italo-ungherese medievale. La testimonianza più bella di questo rapporto sono la tavola di San Ladislao di Simone Martini e gli affreschi dei Santi ungheresi in Assisi.

Bibliografia

Bellosi, L., *La barba di San Francesco, Prospettiva* 1980, No. 22, 13–15.

Bertoux, E., *S. ta Maria di Donna Regina a l'arte senese a Napoli nel secolo XIV°*, Napoli 1899.

Boskovits, M., *Rezensionen. Andrew Martindale: Simone Martini*, Kunstchronik 1990, nov. 599–600, abb. 6a.

Bologna, F., *Gli affreschi di Simone Martini ad Assisi*, Milano, 1965, 6.

Bologna, F., *I pittori alla corte angioina di Napoli, 1266–1414*, Roma, 1969.

Brandi, C., VI[a]. *Mostra di restauri. Catalogo*, Roma, 1949, 13–14.

Camera, M., *Elucubrazioni stor. dipl. su Giovanna I[a] di Napoli*, Salerno, 1889, 106.

Cerasoli, F., *Clemente VI° e Giovanna I[a] di Napoli, Documenti ined. dell'archivio Vaticano* LXXX. Arch Stor. per le prov. nap. XXI, 1896, 262.

Contini, G.–Gozzoli, M. C., *L'opera completa di Simone Martini*, Milano, 1970, 86–87.

Csapodi–Gárdonyi, K., *The Bible of Andrew Anjou*, Acta Historiae Artium XXII, 1976, 101.

De Castris, P., *Simone Martini. Catalogo completo*, Firenze, 1989.

Di Dario Guida, M. P., *Il museo di Santa Maria della Consolazione in Altomonte*, Altomonte, 1984, 6.

Érszegi, G., *Árpádkori legendák és intelme*, Budapest, 1983, 37.

Fraknói, V., *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-Székkel*, Budapest, 1901, 100.

Fraknói, V., *Mária nápolyi királyné, magyar királyleány síremléke Nápolyban*, Arch. Ért. XXV, 1905, 385–393.

Fraknói, V., Mária, *V. István király leánya, nápolyi királyné*, Budapesti Szemle, 1906.

Gerevich, T., *San Ladislao nella storia e nell'arte*, Corvina V, aprile, 194.

Hueck, I., *Frühe Arbeiten des Simone Martini*, Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, XIX, 1968, 30, 31, 58.

Hueck, I., *Simone Martini e „chompagni"*, Kunstchronik XXXIX, febr., 1986, 44–49.

Jászay, M., *Párhuzamok és keresztezõdések a magyar–olasz kapcsolatok történetébõl*, Budapest, 1982.

Sz. Jónás, I., *Árpádházi Szent Erzsébet*, Budapest, 1986. 49–50.

Kristó, Gy.–Makk, F., *Károly Róbert emlékezete*, Budapest, 1988. 206.

Léonard, E., *Histoire de Jeanne I-re Reine de Naples, comtesse de Provance (1313–1382)*, Tome I, Monaco, 1932.

Martindale, A., *Simone Martini*, Oxford, 1988.

Minieri–Riccio, C., *Genealogia di Carlo II° d'Angiò re di Napoli*, Arch. Stor. per le prov. nap. VII, 1882, 232.

Odenthal, D.–Willemsen, C., *Calabria*, Bari, 1967, 44.

Paccagnini, G., *An attribution to Simone Martini*, The Burlington Magazine XC, March, 1948. 75–80.

Paccagnini, G., *Simone Martini*, Milano, 1995, 74–76.

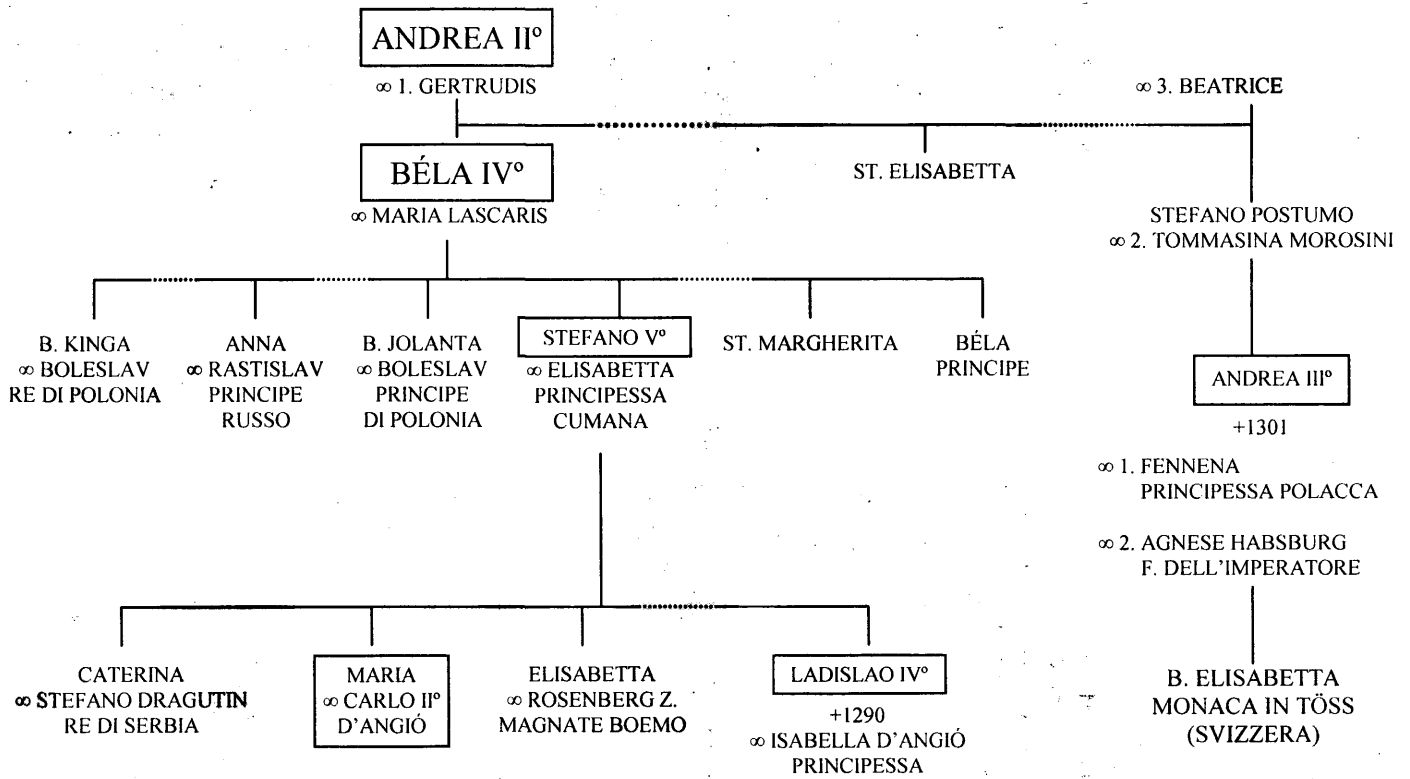
Pauler, Gy., *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt, I–II. k.*, Budapest, 1899.

Regnier, A., *Szent Márton élete*, Szombathely, 1944, 42–45.

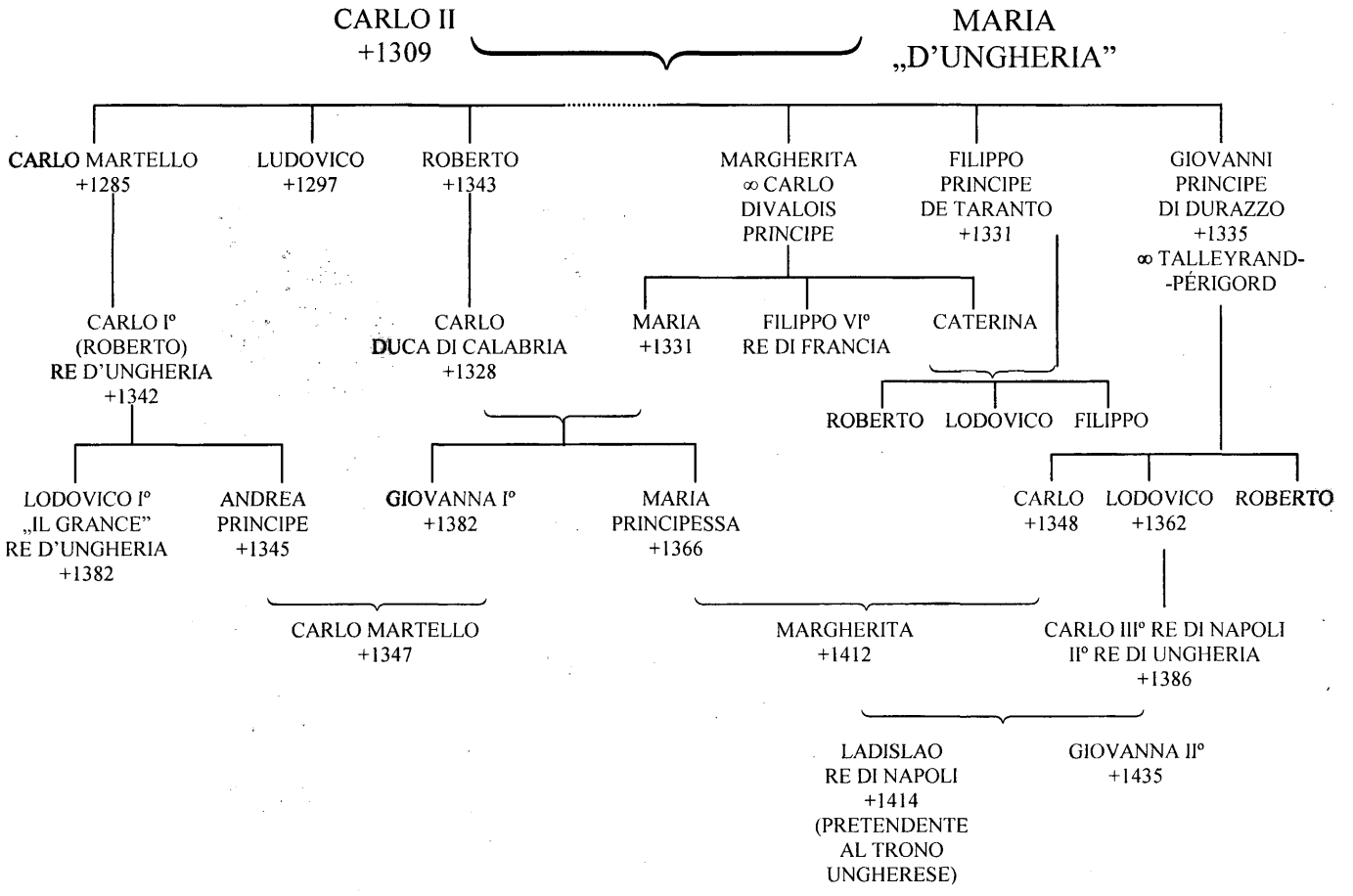
Schulz, W. H., *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, Dresden, 1860, III. 136.

Toesca, P., *Il Trecento*, Torino, 1951, II. 542.

CASA ARPADIANA
(PARTICOLARE)



CASA ANGIOINA
(PARTICOLARE)



Mária Prokopp *(Budapest)*

L'ex-chiesa di Donnaregina a Napoli e i suoi affreschi

La chiesa gotica di Santa Maria Donna Regina di Napoli si trova vicino al duomo nel largo Donnaregina, accanto della chiesa barocca omonima che da sulla piazza dell'Arcivescovado. Dal 1620, dall'edificzaione della chiesa barocca fino al 1861, alla soppressione della clarisse, le due chiese erano unite anche in funzione. Il possessore della chiesa gotica diventò il Comune di Napoli che la destinò agli usi diversi: caserma, scuola, magazzino ecc. Nel 1878 la Commissione municipale per la conservazione dei monumenti incaricò il pittore F. Autoriello di togliere tutto l'intonaco e di restaurare gli affreschi trecenteschi. Nel 1899 fu pubblicata una fondamentale monografia sulla chiesa di S. Maria di Donnaregina dall'insigne studioso Emilio Bertaux. Poi, fra il 1928 e il 1934, i lavori di restauro sotto la direzione dell'eccellente sopraintendente ai Monumenti della Campania, Gino Chierici, ha ricostruito la chiesa nella sua forma originaria del primo trecento. Allora, con una soluzione straordinaria furono staccate le due chiese, e fu ricostruita l'abside trecentesca. Quindi adesso vediamo la chiesa gotica nella sua integrità come la regina di Napoli, Maria d'Ungheria, la fece edificare nel 1307–1320, per le monache clarisse.

In questo luogo c'era già nel VI° secolo un famoso monastero basiliano. Nel XII° secolo le monache appartenevano all'ordine benedettino. Poi, nel 1236, le monache ricevevano un permesso „di menare una vita piu dura e restretta" sotto le regole di Chiara di Assisi allora vivente. Nel 1293 un terremoto distrusse le fabbriche di Donnaregina. Ed allora venne la regina Maria d'Ungheria e fece riedificare magnificamente la chiesa ed il convento.

La regina Maria era la figlia del re d'Ungheria Stefano V° (1270–'72), e sposò nel maggio del 1270 – appena diciassettenne – Carlo principe di Salerno, primogenito e cosi erede del re napoletano Carlo I° d'Angiò (1266–'85). Napoli in questi anni fu eletta capitale del regno. Ed appunto durante il regno di suo marito Carlo II°, detto lo zoppo (1289–1309), la città si sviluppò e diventò una delle più importanti metropoli d'Europa.

La sede solenne della famiglia reale di Carlo II°, e della corte, era il Castel Nuovo, la monumentale Fortezza che domina anche oggi la riva del mare. La fece edificare Carlo I° dal 1279, e poi Carlo II° la fece migliorare. La grande cappella palatina fu costruita nel 1307–1309, negli stessi anni in cui la regina fece edificare la Donnaregina. Gli schemi architettonici delle due chiese sono simili. Sono la migliore qualità dello stile gotico francese.

Contemporaneamente si innalzano a Napoli il Duomo, il San Domenico, accanto al la famosa Univesità di Napoli, e si costruisce il nuovo abside di *S.*

Lorenzo Maggiore deambulatorio e le cappelle raggianti in analogia con le cattedrali di Amiens (1274), di Beauvais (dal 1274) e di Colonia (dal 1248). Questa chiesa nel centro della città, al posto dell'antico foro romano, era la chiesa ufficiale e familiare degli Angioini. Luigi, il secondo figlio della regina Maria, che è divenuto frate francescano, ha celebrato la sua prima messa in questa basilica nel 1296. Anche la regina fu sepolta qui nel 1323 e soltanto dopo tre anni, nel 1326, fu trasferita nella sua chiesa di Donnaregina, quando il magnifico monumento sepolcrale, fatto dall'eccellente scultore senese Tino di Camaino, fu terminato.

La composizione del monumento – un sarcofago protetto da un baldacchino –, fu ispirata dalla tomba palermitana di re Ruggero e dai cibori degli altari di Arnolfo di Cambio costruiti negli anni 1291 e '93 nelle basiliche di S. Paolo e di S. ta Cecilia di Roma.

Tino di Camaino addossò il monumento al muro. Entro l'edicola, nel centro, sul coperchio del sarcofago, si trova la regina giacente, con la corona e vestita del saio francescano. Ai lati due angeli aprono le cortine e lasciano vedere la regina. Dietro alla regina stanno ancora due angeli veglianti: uno con l'aspersorio e il secchiello dell'acqua benedetta, l'altro col turibolo – ora mancante – ed il vasetto dell'incenso. Sul tetto della camera funebre siede la Madonna ed ai lati un angelo le presenta la regina Maria d'Ungheria inginocchiata, ed un altro il modello della chiesa di Donnaregina.

Sui tre lati del sarcofago, sotto le arcatelle trilobate, siedono i figli della regina. Soltanto undici invece di tredici. Sette sul lato lungo e due per ciascun lato minore. Nel centro della fronte principale sta il più illustre, il più caro figlio, il protettore della famiglia, S. Ludovico di Tolosa, in atto di benedire. Alla sua destra siede il primogenito Carlo Martello, poi Giovanni di Durazzo e alla sinistra re Roberto e Filippo di Taranto ed ai due margini Pietro Tempesta e Raimondo Berengario. Il sarcofago è portato dalle cariatidi delle quattro virtù: la Prudenza, la Temperanza, la Giustizia e la Fortezza. Questi erano i caratteri fondamentali della regina.

Sopra il baldacchino, in mezzo al timpano, sporge il busto di Gesù benedicente, e sulla cima del monumento si erge la statuetta di S. Michele.

Il monumento è un'eccellente opera d'arte. L'alta qualità dell'architettura e della scultura, la spirituale dolcezza delle figure, le loro profonde espressioni, create con le forme morbide e delicate, rappresentano la qualità della mecenatura della regina. Cioè, la regina stessa ha scelto lo scultore Tino di Camaino per fare il suo monumento sepolcrale.

Dello spazioso arredamento della chiesa, degli altari, dei mobili, vetri ecc. non è rimasto niente, ma gli affreschi sono conservati sorprendentemente bene. Si può ricostruire il programma iconografico commissionato dalla regina e dalla badessa.

Prima di vedere gli affreschi trecenteschi dedichiamo un attimo all'architettura della chiesa. La sua originalità rinvia a un eccellente artista che ha

concepito la disposizione del coro delle monache sopra le tre navi che occupava originariamente la matà della nave totale, oggi un po'di più. Allora la nave è divisa in due piani, ma non come la basilica di S. Francesco di Assisi oppure come le cappelle dei castelli come la Sainte-Chapelle a Parigi, dove la divisione crea due organismi, l'uno dall'altro ben separato. Qui è mantenuta l'unità dello spazio delle due chiese. Per le clarisse, cioè, è importante essere separate ed invisibili dal pubblico, ma poter assistere alle cerimonie religiose della chiesa. Generalmente, il coro delle monache era collocato dietro l'altar maggiore, come si vede anche oggi nella chiesa contemporanea di S. Chiara a Napoli.

Passando la porta della Donnaregina, si entra in una sala bassa a tre a tre navate uguali, di quttro sezioni, con le volte a crociera, poggiata su pilastri ottagonali e illuminata dai tre monofori. La semioscurità di questa parte della chiesa prepara lo spirito alla gioia della rivelazione delle prossime parti, dove la chiesa sale verso l'alto. Dopo la navata alta e rettangolare con lo slancio dell'arco trionfale, si apre la visione dell'abside luminoso e grazioso.

Della originale facciata esterna è rimasta solo la zona superiore con le due monofore, simile a quelle della nave, ed un grande oculo strettamente inserito fra esse. Sopra l'oculo è lo stemma di Maria d'Ungheria, scolpito in tufo. La parte inferiore della facciata è una ricostruzione, secondo il modello della chiesa, del monumento funebre della regina. E adesso vediamo gli affreschi! Entrando nella chiesa ci accolgono, sulle vele della volta a crociera delle tre navate, gli stemmi dipinti della regina Maria: i colori d'Angiò con i gigli d'oro sul fondo azzurro ed i colori d'Ungheria: le quattro fasce bianche e rosse. Questi stemmi ci presentano il mecenante reale, Maria, che era non solo la regina napoletana ma, dopo la morte di suo fratello Ladislao IV°, re d'Ungheria, che non aveva figli, nel 1290 anche l'erede al trono ungherese. Questi stemmi di Maria appaiono anche sulle vele dell'alto santuario, affermando la protezione reale di Maria alle suore ed ai fedeli. Maria stessa, dopo la morte di suo marito nel 1309, lasciò la corte e vestì il rozzo saio francescano nel convento delle clarisse di Donnaregina. Qui visse ancora 14 anni, aiutando la ricostruzione e la magnifica decorazione della chiesa e del convento.

La chiesa veniva consacrata nel 1320 a Maria Assunta ed Incoronata. A questo titolo rinvia il nome di Santa Maria donna Regina. L'Assunta era dipinta sulla facciata esterna, l'Incoronazione – verosimilmente – al centro dell'arco trionfale, al disopra dei Cori Angelici che ancora vi si vedono. Nel santuario tutte le pareti sono traforate dalle bifore alte che danno bella luce all'altare e non lasciano posto per gli affreschi. Cosi, la scena dell'Incoronazione della Vergine non appare nel centro dell'abside come nella chiesa superiore di S. Francesco ad Assisi oppure al mosaico di Torriti nella basilica di Santa Maria Maggiore a Roma, ma nell'arco trionfale.

La rappresentazione dell'Incoronazione di Maria è tutta nuova nell'arte italiana alla fine del'200, che è influenzata dall'arte gotica francese, dove appare sopra i portali delle cattedrali. Il più bell'esempio di questo è la scultura della cattedrale di Reims.

Sulle due pareti laterali della navata alta, fra il santuario e il coro delle monache, fra le grandi monofore, si allineano le figure monumentali dei santi Patriarchi, Profeti ed Apostoli, due a due in zone sovrapposte. Nelle tre file a destra e a sinistra erano insieme 18 figure. Le coppie sono divise da una palma all'uso antico, e sono formate da un personaggio del Vecchio Testamento e da uno del Nuovo. I primi tengono nelle mani rotoli spiegati e quelli del Nuovo Testamento mostrano libri aperti. Sulle foglie si potevano leggere versetti della loro Scrittura. cosi possiamo riconoscere anche oggi Giuseppe, figlio di Giacobbe con S. Pietro, Abdia con un apostolo il cui nome è illeggibile, Elia con S. Tommaso, Aggeo con S. Filippo, e poi i santi diaconi, Stefano e Lorenzo. Le nobili figure sono più alte del vero, saldamente costruite e plasticamente modellate. I loro volti sono vigorosi, dallo sguardo vivo e profondo. Stanno sul terreno ove sbucano cespuglietti d'erbe e di fiori. Sono vestiti con una lunga tunica e paludati alla romana nel manto solenne. Loro sono „i guidatori e ammaestratori del popolo di Dio, i quali lo Segnore ha scelti tra tutti gli altri a combattere e a vincere tutto il mondo, „– dice il frate francescano Johannes Caulibus nel suo *Meditationes vitae Christi.*

I profeti e gli Apostoli rappresentano nella nave della chiesa il parallelismo tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, cioè la *concordantia veteri e novi testamenti* che appare generalmente nella decorazione delle chiese contemporane. Nella Donnaregina i più grandi rappresentanti dei due Testamenti evocano la concordia, ricordando i loro fatti e scritti. Questa soluzione della rappresentazione dei due testamenti si faceva per le colte clarisse che conoscevano la Bibbia perfettamente.

La decorazione murale della alta nave sotto le monumentali coppie, è quasi tutta scomparsa. Soltanto un affresco è rimasto presso la porta della cappella Loffredo e rappresenta l'apparizione del Cristo a S. Giovanni Evangelista. Questa scena è il proemio all'Apocalisse che poteva continuare sulle pareti della nave, e poi il ciclo culminava, nella cuspide interna della facciata nella magnifica e monumentale visione della Madonna Apocalittica. Purtroppo oggi si trova nella soffitta, sopra il soffitto cinquecentesco, e cosi non si vede nella chiesa.

La Madonna gloriosa vestita di Sole (*Apoc.*, XII, 1–12) appare con le braccia spalancate nel gesto dell'orante, con la testa nimbata del Gesù Bambino sul suo grembo. Ella poggia i piedi sul Globo ed ha dietro la testa il largo cerchio del Sole. Alla destra della Vergine sta il vittorioso arcangelo S. Michele, che regge il globo con la sinistra e con l'altra mano tiene il rosso dragone apocalittico sottomesso.

Alla sinistra della Vergine sta un uomo giovane che guarda la Madonna. Lui è, verosiminmente, S. Giovanni, l'autore dell'*Apocalisse*. In contrapposizione al rosso dragone appaiono la croce ed il sarcofago aperti, i quali rinviano al Salvatore che ha vinto la morte ed ha salvato gli uomini.

La Donna Apocalitticca simboleggia la Chiesa – già secondo i primi commentarii – che è vestita in Cristo e che sta sopra il mondo. La Chiesa è madre dei fedeli che sono membri di Cristo.

Sotto la Donna Apocalittica appare la grandiosa visione del *Giudizio Universale* secondo l'*Apocalisse* (XX, 11–15). Qui finisce la rappresentazione dell'*Apocalisse*.

La scena è divisa in tre parti verticali, separate dai finestroni. La parte centrale ha tre zone orizzontali. Nella zona superiore siede il divino Giudice sull'arco dell'iride, in un'aureola a forma di mandorla, fra la Vergine Maria e S. Giovanni Battista. Essi si volgono verso di Signore in atto di preghiera. Più sopra la Vergine, appare S. Michele arcangelo, e sopra il Battista i tre patriarchi: in mezzo Abramo con il montone nelle braccia, Isacco e Giacobbe.

Sotto la scena del Deesis, nel centro del monumentale *Giudizio,* è rappresentata l'*Esaltazione della Croce,* posta sopra l'altare. Sulla grandissima Croce brillante, all'incontro dei braccic c'è la corona di spine. L'altare è circondato da fanciulli vestiti di bianco. Dietro di loro, a destra, un angelo suona la tromba della resurrezione, e a sinistra sono raggruppati quattro personaggi, che sono, secondo P. Tommaso M. Gallino (1954), Adamo, quasi nudo e reggente sulla spalla un'asta di legno, e un po'dietro di lui stanno Mosè, Davide e Salomone, con la corona e vestito con ricchezza. Essi sono i quattro protagonisti della leggenda della Santa Croce, derivata da un racconto del Vangelo di Nicodemo e ripresa da Jacopo da Voragine nella sua *Legenda Aurea.*

Nella zona inferiore è rappresentata la resurrezione dei morti. In alto un angelo porge una corona agli eletti che s'avviano verso l'alto. I quattro santi in piedi, a sinistra, sono – secondo P. Gallino – S. ta Elisabetta d'Ungheria, la zia della regina Maria, S. Ludovico IX°, re di Francia, lo zio del marito di Maria, la beata Elisabetta suora domenicana nel convento San Pietro a Castello di Napoli, la sorella della regina Maria, e S. Lodovico vescovo di Tolosa, figlio della regina. L'identificazione della terza e quarta figura non è convicente perchè la terza è un uomo, un monaco. Ma è giusto che questi personaggi siano stati specialmente diletti per la regina.

Alla loro destra, quattro angeli danno fiato alle trombe verso i quattro punti cardinali. In basso sta la folla dei risorgenti dalla terra e dall'acqua. A sinistra un angelo abbraccia e porta in alto un giovanetto. A destra un angelo armato respinge due figure reprobe all'inferno.

Nella zona superiore di entrambe le parti laterali sono i cori degli angeli che volano verso Gesù, il Giudice. Sotto di loro, in due file, il Tribunale, composto dei dodici Profeti e dei dodici Apostoli. Sono seduti e i profeti ten-

gono nelle mani rotoli e gli apostoli libri aperti, come abbiamo visto sulle pareti della nave.

Sotto di loro, nello scomparto di sinistra, alla destra di Cristo, appare la processione degli eletti in quattro zone. In alto i beati del Vecchio Testamento con al centro Mosè. Nella zona seguente, di sotto, si avvicinano i santi: dinanzi i diaconi Stefano e Lorenzo, poi i vescovi con S. Ludovico di Tolosa, quindi i pontefici con papa S. Silvestro, i monaci e gli anacoreti con S Girolamo, S. Bonaventura, S. Francesco, S. Bernardo e S. Domenico. Sotto di loro le donne e gli uomini santi, fra cui molti sono identificabili per il tradizionale carattere iconografico e per il nome scritto al di sopra delle teste. Cosi riconosciamo la regina Maria, suo marito, Carlo II°, S. Ludovico di Tolosa, ecc. Nella zona inferiore, gli eletti sono guidati da Gesù e da Maria. I primi sono i bimbi ed i vecchi aiutati dagli angeli. Nella porta della Gerusalemme celeste sono seduti i patriarchi Isacco, Abramo e Giacobbe. Tutti e tre tengono in grembo le anime salvate.

Nella parte opposta si vedono i peccatori. In contrasto con la composizione equilibrata e serena degli eletti, qui tutto è in caotico viluppo. I dannati, travolti da un torrente di fuoco, precipitano nelle bocche innumerevoli di un drago mostruoso. Vicino a loro sta S. Michele con la bilancia.

Sotto il drago si spalanca l'Inferno con le varie bolge, che circondano una cinta merlata. Al centro vediano la testa mostruosa di Lucifero. Angeli e demoni spingono i dannati. Dalle bolge affiorano teste con espressione di dolore. L'orrore della scena è sottolineato dai colori crudi e violenti e dalla voluta confusione del disegno.

Sotto il *Giudizio* si allineano mezze figure di santi e sante che sembrano affacciarsi ad un parapetto. Probabilmente sono i santi patroni della città di Napoli e della famiglia d'Angiò e d'Ungheria. Oggi si vedono 14 santi, ma potevano essere 17. In mezzo ci può essere S. Gennaro, alla sua destra S. Severo ed alla sua sinistra S. Antonio Abate, poi S. Lucia con la lucerna ed altre sante martiri con il libro e con il ramo di palma.

Sulle pareti laterali del coro delle suore, al disopra degli stalli, si trovano quattro file di storie, che collegano il *Giudizio* con le coppie di Profeti ed Apostoli fra i finestroni. Sulla parete sinistra – volgendosi verso l'abside – vediamo il ciclo della *Passione di Gesù* in 15 quadri, dall'*Ultima cena* fino all'*Incredulità di Tommaso.* Ancora due scene sono aggiunte – l'*Ascensione* e la *Pentecoste* – sul muro che chiude la terza monofora. Sotto la *Pentecoste* compaiono i tre santi re d'Ungheria: Santo Stefano fra San Ladislao e San Emerico, dinanzi alle fasce bianche e rosse della stemma dei re d'Ungheria.

Sotto il ciclo della *Passione* vediamo il ciclo della vita di S. Elisabetta d'Ungheria, che era la zia della regina e fu canonizzata nel 1235. La sua venerazione fu diffusa in tutta l'Europa già nel '200. Il ciclo della S. Maria della Donnaregina è il primo e il più intero. In cinque quadri sono rappresentate più di 20 scene della sua vita. Il primo quadro nella parte inferiore è

distrutto, e così il soggetto delle scene è inprecisabile, ma verosimilmente presentavano la nascita di Elisabetta in Ungheria e alcune scene della sua infanzia. In alto a destra vediamo il miracolo delle rose nel balcone del palazzo reale di suo padre Andrea II°. In basso a destra, nella cappella, c'è la fanciulla Elisabetta fra le donne.

Nel secondo quadro vediamo il matrimonio di Elisabetta col langravio Ludovico, alla presenza del re e della regina d'Ungheria. La cerimonia avviene entro un ampio e ricco loggiato in cui si pigia la folla degli invitati. In alto, fuori le mura merlate della città, si svolgono alcune scene della giovinezza: Elisabetta in ginocchio prega da un libro nella cappella, e poi la vivace compagnia di danza, dalla quale Elisabetta s'allontana.

Nel terzo quadro sono raffigurati tre episodi: Elisabetta nella camera nuziale si fa fustigare da un'ancella, in mezzo riceve un messaggio, e a destra si congeda dal marito che parte per le Crociate, mostrandogli la culla del loro terzo figlio che nascerà fra poco. In alto Elisabetta prega in una piccola cappella dinanzi all'altare con la croce.

Nel quarto quadro la Santa dona la veste a una mendicante e distribuisce ai poveri il grano dei granai del langravio. In alto Elisabetta presta giuramento di obbedienza all'Ordine terziario francescano sopra un libro aperto sostenuto da un frate. A destra Gesù appare a Elisabetta durante la sua preghiera.

Nel quinto ed ultimo quadro in alto è presentata la cacciata di Elisabetta con i figli, da parte de Enrico di Turingia, dalla fortezza di Wartburg dopo la morte di Ludovico, marito di Elisabetta. Poi si rifugia in un porcile e – a destra – i frati francescani l'accolgono nella chiesa. A sinistra, sotto la cacciata, Elisabetta lava le sue vesti e le sue ancelle, Guda ed Isentrud, l'ammirano. In basso si vede l'ospedale di Marburg fondato da Elisabetta. La Santa lava i piedi agli infermi. A destra, nella cappella dell'ospedale, lei giace nella bara circondata dai frati e dagli storpi che guariscono per l'intercessione di Elisabetta. Il vescovo di Bamberg Egbert, zio di Elisabetta, del ramo materno, celebra il suo funerale.

Questa magnifica rappresentazione di Sant'Elisabetta d'Ungheria ha una grande importanza sotto le scene della *Passione di Cristo.* La vita di Elisabetta si connette strettamente con la *Passione di Gesù,* come con quella di San Francesco, suo ideale. Lei ha imitato profondamente la vita del Salvatore. Anche l'iconografia delle scene presenta stretti contatti con la *Passione di Gesù* raffigurati sopra la vita di Elisabetta.

Questa apoteosi di Sant'Elisabetta è l'esaltazione anche della patria della regina Maria. È una presentazione dell'Ungheria per le suore. È anche una monumentale espressione della devozione personale della regina per la santa zia. Elisabetta era un grand'esempio per la regina nel regno, nella vita familiare, nella vedovanza e nella profonda religiosità.

È certo che la regina Maria abbia fatto molto per la diffusione del suo culto in Italia e per questo lì lei si chiama Elisabetta d'Ungheria e non di Turingia.

La parete di fromte nel coro delle clarisse venne occupata dalle narrazione delle vite di S. Caterina d'Alessandria e di S. Agnese romana. Purtroppo molti quadri di questi cicli sono perduti. Oggi si vedono soltanto quattro quadri della vita di S. Caterina e sei della storia di S. Agnese. Queste due sante sono specialmente onorate dalle clarisse. La dotta principessa Caterina d'Alessandria era l'ideale per le colte clarisse, che venivano in maggior parte da famiglie distinte. Oggi sono visibili le seguenti scene: la Santa di fronte all'imperatore Massenzio si oppone all'adorazione dell'idolo; la Santa discute coi dottori in un'ampia sala coperta da una volta a botte decorata con cassettoni; poi, dopo una lacuna di tre scompartimenti, vediamo l'imperatore in trono che consegna ad un ufficiale l'ordine, – dettato poco prima ai due scribi – di arrestare Caterina e, a destra, la principessa condotta al carcere. Nell'ultimo quadro superstite è rappresentato il martirio dei dottori convertiti dalla Santa. Caterina assiste ad esso affacciata ad una finestra del carcere. I corpi dei martiri sono ammucchiati nell'anfiteatro, sul quale volano gli angeli che recano le anime in cielo.

Sant'Agnese romana era una martire della castità e per questo è un grand'esempio per le monache. Ella era anche la patrona della sorella di Santa Chiara d'Assisi, la fondatrice delle clarisse, ed anche di S. Agnese da Praga, suora clarissa che era in corrispondenza con S. Chiara ed era la zia della regina Maria. È morta nel 1282, quando Maria era già adulta. La sua venerazione era diffusa subito dopo la morte. Infine, S. Agnese era la patronessa della badessa Agnese Caracciolo che ha diretto la ricostruzione della chiesa. Il rispetto di S. Agnese romana rinvia anche all'amore delle monache di Napoli verso Roma, centro della Chiesa e simboleggia la loro fedeltà al papa romano benchè da alcuni anni abitasse ad Avignone. Gli affreschi sono stati dipinti negli anni dal 1310 fino al 1320, l'anno della consacrazione della chiesa di Donnaregina. Le scene rimaste del ciclo di S. Agnese sono le seguenti: *La Santa alla scuola,* e ne esce accompagnata dalla serva. Poi, nella scena successiva ci è mostrato l'incontro di Agnese con il figlio del prefetto, che le dichiara il suo amore. Il giovane rivela al padre il suo amore per Agnese. Agnese è condotta al lupanare nuda ed è avvolta nella chioma miracolosamente cresciuta. Sopra, da una loggia, il prefetto assiste all'esecuzione della condanna inflitta. Poi vediamo il martirio di S. Angese tredicenne: prima è posta sul rogo – a destra – dal quale esce incolume, finalmente trafitta dallo sgherro, – rappresentata al centro. A sinistra il figlio del prefetto giace morto per essere poi risuscitato per l'intervento della Santa.

L'ultimo quadro presenta Santa Costanza, la figlia del'imperatore Costantino, che era guarita dalla lebbra per intercessione di S. Agnese, pres-

so il cui sarcofago si era recata a pregare. A sinistra vediamo già la magnifica basilica di S. Agnese fuori le mura, fatta edificare da Costanza.

Dopo che abbiamo conosciuto le rappresentazioni degli affreschi superstiti nella chiesa trecentesca di Santa Maria Donnaregina, bisognerebbe rispondere alla domanda: chi era oppure chi erano i pittori eccellenti?

Gli storici dell'arte non sono d'accordo sulla paternità degli affreschi ma tutti riconoscono l'alta qualità dei dipinti. Più di cento anni fa il Cavalcaselle ha assegnato le pitture ad una scuola toscana, giottesca. Il Bertaux (1899) le ha attribuite alla scuola senese, e ha proposto il nome di Pietro Lorenzetti. Il romano A. Venturi ha sostenuto per primo, nel 1906, la presenza del Cavallini nella chiesa di Donnaregina, richiamandosi anche ai documenti che segnalano la presenza del pittore a Napoli nel 1308. Questa attribuzione era accolta dal P. Toesca e da altri. Poi la discussione era la misura della partecipazione di P. Cavallini alla decorazione di Donnaregina. Secondo il Venturi, i Profeti e gli Apostoli nella nave e la parte superiore del Giudizio sono del maestro, e gli altri dipinti sono di due assistenti. Il P. Toesca (1927) afferma che l'opera era diretta dal Cavallini, ma solo in piccola parte, cioè in alcune grandi figure di Apostoli e Profeti, e nel Giudizio il maestro.

La discussione null'attribuzione in connessione con la datazione continua anche oggi. Le ragioni sono stilistiche. Purtroppo lo stato di conservazione dei dipinti è molto rovinato. In maggior parte mancano i colori.

I risultati delle ricerche recenti sono stati confrontati nel 1980 al Convegno *Roma anno 1300* a Roma, organizzato dalla professoressa Angiola Maria Romanini e dal suo Istituto di Storia dell'Arte medievale dell'Università di Roma „La Sapienza".

Qui il Professor Miklós Boskovits ha tenuto un'eccellente conferenza dal titolo *Proposte (e conferme) per Pietro Cavallini* Lui accerta che l'insieme degli affreschi della Donnaregina è stilisticamente omogeneo, concepito e anche realizzato da un'unica forte personalità, che era senza dubbio Cavallini. Si tratta – dice il Boskovits – di una tappa significativa non solo nel percorso del maestro, ma anche nello sviluppo del linguaggio pittorico del secolo in generale. Cavallini anticipa qui dal suo vocabolario figurativo classicheggiante quella visione vibrante e multicolore del mondo che solo i pittori degli ultimi decenni del XIV° secolo cercheranno di nuovo di rievocare. Allora lo stile del Cavallini si è sviluppato dalle opere romane degli anni 1290. La solennità e la plasticità delle figure delle rappresentazioni dei mosaici nel'abside di S. Maria in Trastevere diventa già, negli affreschi della controfacciata di S. Cecilia in Trastevere, nei magnifici frammenti del *giudizio Universale,* più umana. Questo mutamento continua negli affreschi absidali di San Giorgio in Velabro e nella Santa Maria in Aracoeli, e poi, dal 1308, a Napoli. Verosimilmente lui lavorava qui fino al 1321, quando si trovara a Roma e preparava i mosaici della facciata della

basilica di S. Paolo fuori le mura. Allora poteva lavorare molto a Napoli, e questo confermano gli affreschi visibili prima di tutto nella Cappella Brancaccio di S. Domenico Maggiore, nella Cappella degli Illustrissimi del Duomo e la decorazione pittorica della S. Maria Donnaregina. Qui i personaggi sono già caratterizzati con la manifestazione di sentimenti vivaci, con la libertà di espressione che è unita al classicismo romano del Cavallini dell'ultimo Duecento.

Dunque gli affreschi di Donnaregina sono concepiti e in grande parte anche realizzati dal maggiore pittore romano, Pietro Cavallini, e rappresentano la maturità della sua arte dopo le opere giovanili di Roma. È indubbiamente la regina di Napoli, Maria d'Ungheria, che ha scelto lui per eseguire il programma concepito da lei e dalla badessa Agnese Caracciolo. E Cavallini ha adempiuto all'onorevole incarico con i suoi aiuti negli anni dal 1310 fino al 1316 oppure al 1320. E soltanto dopo la fine di questo lavoro ha lasciato Napoli per andare a Roma.

L'Umanesimo, Rinascimento, Barocco

Cesare Vasoli *(Firenze)*

Tra la Firenze di Lorenzo de'Medici e la Buda di Re Mattia Corvino

1. – Come ho avuto già occasione di notare[1], la vita del Re d'Ungheria Mattia Corvino e quella del *Signore* di Firenze Lorenzo de'Medici furono, per così dire, *parallele*, nel senso che entrambi appartennero alla medesima generazione (Lorenzo era più giovane soltanto di sei anni), giunsero giovanissimi all'esercizio del potere, furono le personalità dominanti nelle vicende dei loro Stati, influirono profondamente anche sulla vicende della vita intellettuale e, infine, scomparvero, a breve distanza di tempo l'uno dall'altro, alla vigilia di una crisi destinata a travolgere gli assetti politici dell'Ungheria e dell'Italia. Non solo : la loro vita e il loro potere corrisposero ad uno dei momenti più alti della storia della cultura della città e dello Stato che essi governavano, al centro, rispettivamente, delle più complesse e mature tradizioni della civiltà umanistica italiana e del loro irradiamento nei Paesi dell'Europa centro-orientale. Sicchè non stupisce che, proprio nell'età di Mattia e di Lorenzo, corressero tra gli intellettuali di Firenze e di Buda quei rapporti costanti, significativi e profondi che implicarono uomini ed ambienti legati pure alle vicende politiche del tempo e, certo, non estranei agli interessi e propositi del Re ungherese e del *Signore* fiorentino.

Non è certo possibile, nel breve tempo a mia disposizione, tracciare un sia pur rapido disegno delle varie e spesso complesse relazioni che corsero tra l'umanesimo italiano e quello ungherese, avanti e durante il tempo di Mattia Corvino. Ma ritengo che non sia inopportuno tornare a trattare, sia pure con l'inevitabile sommarietà richiesta da un intervento congressuale, della notevole diffusione che ebbero, anche nell'ambiente intellettuale della capitale ungherese, le dottrine filosofiche di Marsilio Ficino,[2] di certi tramiti efficaci della loro presenza, e di come la loro influenza s'intrecciò con particolari episodi della biografia del filosofo e, in genere, con il suo oculato disegno di propagazione europea della *renovatio* platonica e della *prisca theologia*. Tale disegno fu perseguito dal Ficino con molta abilità e coerenza e con una scelta accurata delle personalità che meglio potevano favorirlo o che, comunque, avessero utili e importanti rapporti con ambienti politici o di corte particolarmente influenti. Anche nel caso dell'Ungheria e di Buda, la suggestiva

---

[1] Cfr. C. Vasoli, *Introduzione*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*. a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze, 1994, pp. VII–XIII.

[2] Cfr., a questo proposito, S. Gentile, *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino*, *Ibid.*, pp. 89–110.

attrazione della filosofia ficiniana fu certo facilitata sia dai forti rapporti finanziari e mercantili che correvano tra le due città (uno dei più fedeli amici e mecenati di Marsilio, Filippo Valori,[3] aveva, non a caso, notevoli interessi economici nella capitale ungherese), sia dalla presenza di una numerosa *colonia* fiorentina, sia, soprattutto, dall'impegno di sostenitori bene introdotti nella corte e nei ceti più alti.

2. – Il primo nome da ricordare è, appunto, quello di un personaggio *minore* che ha lasciato scarsa traccia della sua pur discreta cultura letteraria e filosofica, il chierico fiorentino Francesco Bandini.[4]Di lui sappiamo che, sin da giovinetto, aveva frequentato le botteghe degli artigiani e degli artisti, non meno che i *cenacoli* degli „huomini eruditi, eloquenti e di eleganti costumi", da lui molto ammirati e con i quali amava ragionare „de'philosophici studi, dell'arti dell'eloquentia, delle storie famosissime antiche, delle occorrenze moderne".[5] Ma è certo che fu, soprattutto, un entusiasta seguace del Ficino, partecipò intensamente agli interessi della piccola comunità di *complatonici* ed anche a quei singolari rituali che – come ha notato il Kristeller[6] – la rendevano abbastanza simile ad una confraternita religiosa. Del Ficino rimase, poi, fedele amico anche quando, lasciata Firenze, visse alcuni anni nella Napoli aragonese, prima di passare alla corte di Buda, probabilmente al seguito di Beatrice di Aragona, moglie, nel '75, di Re Mattia.

Lo stesso Ficino intrattenne con lui una corrispondenza protratta sino all''89, e, parlando dei suoi amici e seguaci, dette particolare risalto alla figura del Bandini come ordinatore del banchetto tenuto, almeno due volte, per celebrare la nascita di Platone. Anzi, il suo nome è ricordato nelle pagine iniziali del *De amore*,[7]ove leggiamo che, per esaudire il desiderio di Lorenzo

---

[3] A proposito del Valori. cfr. *Ibid.*, p. 100, n. 42, con il riferimento del Gentile alle *Memorie della famiglia Valori* conservate nel ms. B. N. F., Panciatichiano 134/1, dalle quali risulta che gli interessi dei Valori in Ungheria risalivano almeno al 1369; e v. anche S. Gentile, *Appunti sulla storia e sulla fortuna dell'epistolario ficiniano*, in *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, Seminario internazionale di studi. Firenze, 30 ottobre 1987, a cura di L. Gualdo Rosa e P. Viti, premessa di G. Arnaldi, Roma 1991, pp. 7–22. part. 15, n. 1.

[4] A proposito del Bandini, rinvio principalmente a P. O.Kristeller, *An unpublished description of Naples by Francesco Bandini* e *Francesco Bandini and his consolatory dialogue upon the death of Simone Gondi*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma 1956 (rip. 1969), pp. 395–435. Ma v. anche C. Vasoli, *Francesco Bandini tra Firenze e Buda*, in „Rivista di Studi Ungheresi", 4 (1989), pp. 37–51.

[5] P. O. Kristeller, *Studies*, I, cit. p 406.

[6] Cfr. P. O. Kristeller, L*ay Religious Tradition and Florentine Platonism*, *Ibid.*, pp. 99–122.

[7] Cfr. Marsili Ficini *opera quae extant omnia*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, MDLXXVI, pp. 1320 sgg. Ma cfr. anche *Ibid.*, pp. 657 sgg., una lettera del Ficino, ove si parla

che si rinnovasse quell'antica cerimonia platonica, fu commesso proprio a lui il compito di approntare il convivio nel quale sarebbero intervenuti, oltre al Ficino, anche i protagonisti letterari di quel commento dialogico al *Simposio*. Nel '73, il filosofo gli inviava un'epistola ove citava le parole iniziali della *Theologia platonica* appena terminata[8]; e il Bandini compare anche nel celebre elenco dei *complatonici*, inviato, nel '92, a Martino Uranio.[9]

Per quanto concerne il rapporto tra il Bandini e i Medici, le diverse lettere da lui inviate a Lorenzo, tra il '71 e il '78,[10] sembrano indicare che mantenesse con loro buoni rapporti, almeno durante gli ultimi tempi della *signoria* di Piero il Gottoso e i primi anni del potere dei suoi giovani figli. Né parrebbe che la sua partenza da Firenze, nel dicembre del '73, fosse dovuta a ragioni politiche, o tanto meno ad una sua partecipazione a complotti antimedicei. Certo, nella sua *Laus Neapolitanae Civitatis et Ferdinandi Regis* (scritta intorno al '76),[11] il giudizio sulla situazione politica fiorentina è particolarmente duro e negativo; ed anche più tardi, quando, nell''80, scrisse a Vàcs un dialogo in morte del suo concittadino Simone Gondi, non perse l'occasione per deplorare l'„amara et horrenda morte" comminata a tanti fiorentini.[12] Tuttavia, le lettere a Lorenzo, scritte proprio da Napoli, hanno tutt'altro tono ; e sappiamo pure – come ha rilevato sempre il Kristeller – [13] che, oltre a chiedergli commedatizie per il Re ed altri personaggi, gli inviava anche informazioni riservate e *pericolose*, per il tramite di Antonio Pandolfini. Quando, poi, nel '78, la congiura dei Pazzi minacciò gravemente il potere mediceo (e tra i principali protagonisti era proprio suo fratello, Bernardo), il Bandini si affrettò ad inviare a Lorenzo da Buda una lettera di decisa condanna per i congiurati e di condoglianze per la morte del fratello.[14]

Il Kristeller[15] ha giustamente concluso che il Bandini avesse forse abbandonato Firenze per sottrarsi alla crescente pressione del regime mediceo, ma che, nondimeno, intendesse mantenere buoni rapporti con il massimo

---

di un altro simposio, celebrato probabilmente proprio nella casa del Bandini, nel novembre del '73, alla presenza del Ficino, di Jacopo di Poggio Bracciolini, di Giovanni Cavalcanti e di altri *sodales*. E v. S. Gentile, *Per la storia del testo del „ Commentarium in Convitum" di Marsilio Ficino*, in „Rinascimento", S. II, XXI (1981), pp. 3–27, un lavoro filologico di grande interesse, dal quale risulta che nella prima stesura del *De amore* non si parlava affatto di Lorenzo ed il Bandini figurava come la persona cui si doveva la ripresa di quella cerimonia platonica.

[8] M. Ficini, *Opera*, cit., p. 660.

[9] *Ibid.*, p.937. E si ricordi che il Ficino dedicò proprio al Bandini il *De vita Platonis*.

[10] Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, I. cit., pp. 424–427.

[11] *Ibid.*, pp. 406–407.

[12] *Ibid.*, p. 431.

[13] *Ibid.*, pp. 424–425.

[14] *Ibid.*, pp. 426–427.

[15] *Ibid.*, pp. 412–413.

rappresentante di quel potere, servendogli talvolta da compiacente informatore, secondo un comportamento, del resto, assai frequente nella Firenze del tempo. Sicchè è del tutto comprensibile che, anche nell'atto di avviarsi in Ungheria, si premurasse d'informarne il *Signore*; e che, poi, anche così lontano da Firenze, tenesse a separare subito le sue responsabilità personali da quelle del fratello.

3. – In ogni caso, la fortuna del Bandini alla corte di Buda fu rapida e – si direbbe – anche piuttosto ragguardevole. Un'epistola di Marsilio Ficino[16] testimonia che Mattia si sarebbe servito di lui per delicate missioni e trattative diplomatiche non facili; mentre da un'altra[17] apprendiamo che intratteneva rapporti di amicizia con tre personalità eminenti della società e della cultura ungherese del tempo, Pietro Varádi cccc, Pietro Garázda e Nicola Báthory, intellettuali che avevano svolto i loro studi in Italia, tenevano amicizie e rapporti con personalità ed ambienti umanistici italiani ed erano già a conoscenza della *renovatio* platonica ficiniana. È, comunque, un fatto certo che, in tempi brevi, egli divenne il tramite devoto ed assai attivo della diffusione delle dottrine ficiniane nella corte e nella cultura ungherese, contribuendo pure a stabilire una sorta di rapporto privilegiato tra il filosofo ed il sovrano.

Da questo punto di vista, le lettere del Ficino al Bandini sono particolarmente interessanti, perchè permettono di stabilire quali delle sue opere fossero inviate a Buda e d'indicare pure il progresso e le ragioni di una *fortuna* che – vedremo – si manifestò pure con l'insistente richiesta al filosofo di trasferirsi nella capitale ungherese. Siamo così informati dell'invio a Buda, subito dopo la stampa, di una copia dell'edizione della versione latina del *corpus* platonico (1484) che, però, non entusiasma il Bandini per la pessima resa tipografica, giustificata dal Ficino con argomenti che sembrano tratti da una lettera assai nota di Poggio Bracciolini.[18] Apprendiamo pure che, il 9 maggio dell'‘82, si stava già approntando un manoscritto dei due libri (III e IV) delle *Epistolae* dedicate da Marsilio al Re,[19] e che, nel settembre, il codice era già in viaggio. Ma leggiamo anche notizie di grande interesse sui progressi della versione delle *Enneadi* plotiniane e del loro commento, nonché sull'approntamento del codice *regio* destinato a Mattia, una buona

[16] Ficini, *Opera*, cit., p. 886. Il Gentile, *Ficino e l'Ungheria*, cit. p. 93, osserva che "l'arrivo del Bandini in Ungheria segnò la ripresa dei rapporti diplomatici tra Firenze e la corte di Buda, interrottisi all'epoca della congiura (del Vitéz)" e ricorda le lettere scritte dal Bandini a Lorenzo, poco dopo il suo arrivo a Buda (e pubblicate dal Kristeller, in *Studies*, I, cit., p. 426). Il lavoro del Gentile è particolarmente interessante, anche per le indicazioni che fornisce sui particolari interessi che legavano la società mercantile e patrizia fiorentina alla capitale ungherese.

[17] Ficini, *Opera*, cit., p. 856.

[18] *Ibid.*, pp. 870–872.

[19] *Ibid.*, p. 856.

parte del quale era già stata scritta nel gennaio dell'‘89.[20] Non solo: si hanno pure informazioni sulla stesura del *De daemonibus* di Psello, del *De somnis* di Sinesio, di Prisciano Lidio e del *De Aegyptorum et Assiriorum theologia* del „divino" Giamblico, documenti della crescente attrazione del Ficino per i temi esoterici del neoplatonismo.[21] E si può notare come. nelle espistole al Bandini, compaiano i nomi di alcuni dei *complatonici* più vicini al Ficino, come Sebastiano Salvini, Giorgio Antonio Vespucci ed Ugulino Verini, di cui si commendano gli *Epigrammata* in onore di Re Mattia.[22]

Sono altrettante conferme dei legami sempre più stretti tra il Ficino, il suo circolo e la corte di Buda, conformi a una sorta di disegno già delineato nella lettera di dedica al Re dei due libri già ricordati delle *Epistole* (I° ottobre ‘80)[23], ove, tra immagini astrologiche e lodi di maniera per lui e per la sua corte *(Gratiarum Aedes)*, prende forma l'identificazione di Mattia con il *principe platonico*, ugualmente eccellente in sapienza e potenza. Ma è significativo che il filosofo celebri il Re come l'Ercole destinato dal cielo a distruggere i nuovi *mostri*, i Turchi, che, nell'anno dell'occupazione e del massacro di Otranto, avevano fatto risorgere anche in Italia l'antico terrore delle invasioni. Senza dubbio, si tratta di un discorso encomiastico non nuovo davvero per l'oratoria umanistica. Però, rileggendolo, sembra evidente il desiderio del Ficino di assicurarsi un potente protettore, in un momento – come si vedrà – davvero non facile dei suoi rapporti con Lorenzo; e pare anche altrettanto chiara la scelta di argomenti conformi alle predilezioni intellettuali e ai disegni politici di Mattia, forse suggerita da chi, come il Bandini, aveva buona conoscenza del sovrano e del suo ambiente.

Resta, comunque il fatto che, per tutto il corso degli anni Ottanta, i rapporti tra il Ficino e la corte corviniana restarono particolarmente intensi, propiziati forse pure dalla particolare accentuazione dei suoi interessi per le dottrine astrologiche e gli autori i testi ai quali si è già accennato. Né credo che lo Huszti[24] errasse quando sottolineava che, proprio durante l'ultimo anno della vita di Mattia, ebbe inizio una febbrile attività di scambio „di comunicazioni e di libri", in conomitanza – si noti – con l'aggravarsi delle condizioni di salute del sovrano e l'elaborazione dello scritto più audace e *pericoloso* di Marsilio, il *De vita coelitus comparanda* (divenuto l'ultima parte dei *Libri de vita*)[25], dedicato separatamente (e con il consenso di

---

[20] *Ibid.*, pp. 871, 879, 925.

[21] *Ibid.*, p. 925.

[22] *Ibid.*, pp. 820, 869. Per altre più estese notizie sulla funzione d'intermediario del Bandini, cfr. Gentile, *Ficino e l'Ungheria*, cit., pp. 95 sgg.

[23] Ficini, *Opera*, cit. pp. 721–722.

[24] Cfr. J. Huszti, *Tendenze platonizzanti alla corte di Mattia Corvino*, in „ Giornale critico della filosofia italiana", XI (1930), pp. 1–37; 135–152; 220–226; 272–287, part. p. 228.

[25] Leggo i *libri de vita* nell'edizione critica, a cura di C. V.Kaske e J. R. Clark, Binghamton (N. Y.), 1989.

Lorenzo, dedicatario di tutta l'opera) al sovrano ungherese. Non è un caso che, nella dedica, il Ficino tornasse ad esaltare i *philosophi veteres*, capaci di porre la loro conoscenza delle forze e dei poteri celesti al servizio della suprema felicità speculativa; e che augurasse a Mattia la lunga vita che aveva permesso a Pitagora, a Democrito e ad Apollonio di Tiana di ottenere la duplice eternità assicurata dalla gloria mondana e dalla futura vita beata nell'unione con Dio. Proprio per questo, gli inviava un trattato che potesse giovare alla prosperità ed alla salute di un così grande Re.

Si potrebbe, magari, ironizzare su questi *prognostici* ficiniani, destinati ad essere smentiti neppure un anno dopo: e ricordare che il ritardo della partenza per l'Ungheria di Filippo Valori, latore del libro, impedì a Mattia di riceverlo prima della sua morte. Resta, però, di fatto che Ficino doveva attendersi una buona accoglienza a Buda dello scritto, che suscitò contro di lui reazioni ed accuse non poco temibili; e che, comunque, era riuscito a porlo sotto la salvaguardia del più diretto e potente difensore della *Christianitas* contro il pericolo turco.

4. – La lettera inviata a Buda il 6 gennaio dell''89 è l'ultima testimonianza dei rapporti tra il Ficino e il Bandini che ci sia pervenuta. Ma altri testi e documenti permettono di illuminare anche certi diversi aspetti di questi particolari episodi della sua biografia. Le ricerche di due egregi specialisti, Riccardo Fubini e Sebastiano Gentile,[26] hanno, infatti, ormai ben mostrato che, durante e dopo il 1478, il rapporto privilegiato istituito tra il filosofo e Lorenzo attraversò una crisi gravissima, a causa della sua stretta familiarità ed amicizia con alcuni tra i principali protagonisti della congiura de'Pazzi (una famiglia che era stata la sua prima protettrice), come l'arcivescovo di Pisa, Francesco Salviati, Jacopo di Poggio Bracciolini e lo stesso cardinale Raffaello Riario, nipote di Sisto IV° considerato uno dei maggiori istigatori di quella congiura, nella cui preparazione i Riario avevano avuto una parte eminente. In particolare, il Fubini ha interpretato alcune epistole e parole di Marsilio come rivelatrici di una sua consapevolezza dell'avvicinarsi della congiura. E che il Ficino fosse giunto a nutrire i più gravi timori sembra confermarlo la sua epistola del 1° febbraio dell''80 a Bernardo Bembo, nella quale si diceva „ disposto ad esulare da Firenze per non fare la fine di Socrate, evidentemente nella preoccupazione di vendette di regime nella prospettiva ormai prossima del ritorno di Lorenzo da Napoli".[27] Più tardi – è vero

[26] Cfr. R. Fubini, *Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, in „Rinascimento", S. II, XXIV (1984), pp. 3–52; Id., *Ancora su Ficino e i Medici*, Ibid., S. II, XXVII (1987), pp. 275–291; Gentile, *Appunti*, cit ; Id. *Introduzione* a Marsilio Ficino, *Lettere*, I, Firenze 1990, part. pp. LVIII–LIX; Id., *Ficino e l'Ungheria*, cit., pp. 96 sgg.

[27] Cfr. R. Fubini, *Ficino e i Medici*, cit., p. 48; Id., *Ancora su Ficino*, cit., pp. 285–286; Gentile, CCCC.

– anche i rapporti tra il filosofo e il Magnifico si ricomposero, nell'ambito dell'oculata pacificazione perseguita dal „Signore". Ma, per qualche anno, egli dovè vivere in una situazione di sospetto e forse d'isolamento facilmente comprensibile che lo indusse o confermò nella sua ricerca di un nuovo e autorevolissimo protettore.

Credo che proprio questa situazione possa contribuire a spiegare il ripetuto e già ricordato invito al Ficino di trasferirsi in Ungheria, per insegnare la rinata filosofia platonica alla corte di Buda.[28] Il filosofo, dopo qualche esitazione, lasciò cadere l'offerta[29], pur restando – come s'è visto – in ottime relazioni con il sovrano ungherese, con alcuni intellettuali e dignitari della sua corte e con il Bandini. Promise, però, che avrebbe inviato uno dei suoi discepoli; e, per due volte, nell''82 e nell''87, propose il nome di un prete e teologo della diocesi fiorentina, Sebastiano Salvini, la stessa persona che, proprio nell''82, copiava il codice delle *Epistolae* (LL. III e IV) dedicate a Mattia Corvino. Da quanto risulta da alcune sue lettere, conservate nel Cod. Vat. Lat. 5140, già studiate dallo Huszti e dal Kristeller[30], il Salvini prese in seria considerazione il progetto che gli avrebbe permesso una lusinghiera sistemazione nella corte ungherese, ponendolo forse al riparo anche dalle consguenze di certe sue imprudenze. Anzi – come si vedrà – si premurò di dedicare due sue opere ad un personaggio ungherese eminente, il vescovo di Vàcs, Niccolò Báthory.[31] Probabilmente, lo stesso Ficino dovè, alla fine, sconsigliarlo d'intraprendere un così lungo viaggio e di assumere un impegno che lo avrebbe allontanato da Firenze, forse per troppo tempo. Né mancano altri indizi che inducono a concludere che il suo trasferimento a Buda non ebbe mai luogo. Pure il suo caso può servire a qualche ulteriore considerazione sul tema di questa relazione.

Intanto, è bene accennare subito alla personalità di questo teologo che gli studi del Della Torre,[32] dello Huszti[33] e, soprattutto, del Kristeller[34] hanno ormai sufficientemente ricostruito, anche se resta da approfondire ancora il significato di certi suoi atteggiamenti religiosi di netta ascendenza agostiniana. Il maggiore maestro degli studi ficiniani ha avuto infatti il merito d'identificare definitivamente il Salvini con un probabile figlio di una sorella del

---

[28] Cfr. J. Huszti, *op. cit*, part. pp. 225–226; 272–276; P. O. Kristeller, *Sebastiano Salvini. a Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy*, in. *Studies*, cit., III, Roma 1993, pp.173–206; prt., p 180; C. Vasoli, *Brevi note su Sebastiano Salvini*, in *Italia e Ungheria*, cit., pp. 111–132.

[29] Cfr. Ficini, *Opera*, pp. 782, 884. Si tratta di due lettere inviate dal Ficino al Báthori.

[30] Cfr. n. 29.

[31] Sul Báthori e la sua cultura, cfr. Huszti, *op. cit.*, passim. Ma, per i suoi rapporti con il Ficino, cfr. anche Gentile, *Ficino e l'Ungheria*, cit., pp. 97–99.

[32] Cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze 1902, ad ind.

[33] Cfr. J. Huszti, *op. cit.*, pp. 225–226 ; 272–276.

[34] Cfr. n. 29.

medico Diotifeci, padre del Ficino, e di seguirne poi le principali tracce biografiche, dagli studi giovanili, condotti sotto la guida dello stesso Marsilio e di Antonio degli Agli,[35] sino all'assunzione degli ordini sacri, nel '75-'76 (e, dunque, in un tempo assai vicino a quello in cui il filosofo passò anch'egli allo stato clericale, intorno agli inizi del '74), prima di diventare, nell''81, *magister* di teologia ed entrare a far parte del Collegio dei teologi fiorentini. Ma il Kristeller non si è limitato solo a questo: oltre a sottolineare la sua attività di ottimo copista svolta, insieme ad altri, per il cugino, ne ha illustrato anche il lascito letterario, ben più vasto di quello del Bandini,affidato ai codd. Magliabechiano, XXIV, 72; Maglibechiano, XXXIV, 15; Riccardiano, 1454 e Vaticano latino, 5140.[36]

Naturalmente, non è questo il caso di entrare nel merito delle sue varie operette, di carattere teologico, devozionale, apologetico e, in qualche misura, pure filosofico, che ci sono pervenute. Chi scrive ne ha tentato un breve esame[37] che, se conferma quanto ha scritto il Kristeller, a proposito della *modestia* complessiva di questi tentativi, intenderebbe pure mostrare che il chierico e teologo, sebbene fosse indubbiamente influenzato dal platonismo del suo illustre congiunto, non ne accettò però mai le implicazioni più audaci e imbarazzanti, accentuando, tuttavia, un certo carattere *agostiniano* e *paolino* della propria religiosità personale. Però, in questa circostanza, mi limiterò soltanto a parlare di quegli scritti del Salvini che hanno un qualche rapporto con ambienti e personalità ungheresi.

5. – Il primo è l'unica sua opera pubblicata a stampa, ossia la versione in volgare „toscano" dal latino di una nota opera di controversia antigiudaica, l'*Epistola Rabbi Samuelis*, versione da lui datata al 1479.[38] L'operetta è preceduta da una dedica proprio al cardinale Raffaello Riario ed all'arcivescovo di Amalfi, Giovanni Nicolini, e, ancora, da una breve epistola in latino allo stesso Riario;[39] ed è poi seguita da altri scritti minori, tra i quali un

---

[35] Su Antonio Degli Agli, cfr. A. D'Addario, *Agli, Antonio*, in „ Dizionario biografico degli Italiani" I, Roma 1960, pp. 400–401; Kristeller, *Studies*,III, cit., pp.177–178.

[36] Per l'elenco delle edizioni e dei mss. contenenti gli scritti del Salvini, v. Kristeller, *Studies*, III, cit., pp. 200–206.

[37] C. Vasoli, *Brevi note*, cit., pp. 114 sgg.

[38] (*Epistola di Rabbi Samuel Israelita*), s. l.a. (ma Firenze, Niccolò di Lorenzo, dopo il 25. XI. 1479). Mi servo della copia conservata nella B.N.F., Magl. B. 5. 20 (e v. H. 14275 e 14276?; Copinger, 5260, IGI, V, 8586; e cfr. Reichling, VI, p. 144; B.M.C., VI, 628) che contiene anche alcune note autografe del Salvini. Ma v. anche F. Fossi, *Catalogus codicum saeculo XV impressorum qui in publica bibliotheca Magliabechiana Florentiae* adservantur, II, Florentiae 1794, pp. 483–486.

[39] *Bastiano Salvino studioso della vera theologia de Christiani al Venerando padre Cardinal di Sangiorgio messer Raphaello Rhiario Nipote del sanctissimo Pantefice maximo Syxto theologo singulare et ad Messer giovanni nicholini Archivescovo di Malphi e*

sermone in volgare per Antonio di Tuccio Manetti, il noto *tecnico*, architetto e raccoglitore dei *classici* della letteratura volgare fiorentina, destinatario di due volgarizzamenti assai importanti del Ficino: quello della *Monarchia* dantesca e l'altro del *De amore*. Tralascio – com'ovvio – le informazioni relative al carattere ed all'origine, alquanto oscura ed controversa,[40] dell'opera volgarizzata dal Salvini; e mi limito a segnalare alcuni dati che rendono questo testo abbastanza interessante.

Mi sembra, infatti, opportuno notare che il volgarizzamento del Salvini fu stampato per i tipi di Niccolò di Lorenzo, lo stesso tipografo che, tra il '74 ed il '76, aveva provveduto alla stampa della versione in volgare fiorentino e poi di quella in latino dello scritto *religioso* del Ficino più importante: il *De christiana religione*.[41]Ora proprio quest'opera è costituita, nella sua seconda parte, sensibilmente distinta dalla prima, dalla ripresa, o, comunque, dall'utilizzazione assai estesa (e, talvolta, quasi *ad litteram*)[42] di alcuni testi ormai classici della controversia antigiudaica e antimusulmana (e, cioè, delle opere di Niccolò di Lira, Paolo di Burgos e Ricoldo di Monte Santa Croce); testi che sembrerebbero confermare un forte interesse del filosofo per la conversione degli Ebrei e che, forse, servono pure a stemperare, in un contesto di carattere apologetico, le ardite concezioni religiose espresse nella prima parte del *De christiana religione*. Ma non è tutto; perchè l'ampia scelta delle *auctoritates* controversistiche usate dal Ficino potrebbe presupporre la collaborazione di una persona avvezza alla lettura di quegli autori, così largamente presenti nell'insegnamento e nella letteratura ecclesiastica del tempo.

D'altro canto – e proprio per le quistioni che qui c'interessano – il volgarizzamento del Salvini (datato – s'è visto – alla fine di novembre del '79) presenta altri aspetti non meno interessanti. Intanto – come ha già osservato il Kristeller –[43]questa data presenta molte difficoltà, soprattutto se si considera quanto il Salvini scrive a proposito dei rapporti tra il Ficino ed il Riario, espressi in questi termini: „amando el Cardinale predetto messer Marsilio, cugino e amico nostro, noi non può fare che non ami, imperocchè la parte è sempre dal suo tutto contenuto. Marsilio certamente diciamo che è el nostro

---

referendario de decto pontifice maximo; inc. cit, c a i v–ii v; *Bastiano Salvini Fiorentino sacerdote al nobil ciptadino Antonio Manetti: huomo religioso*, cc. g vi r–h iii r. A proposito di Antonio Manetti, di suoi rapporti con il Ficino, e della letteratura relativa più recente, cfr. C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, ad ind.

[40] Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, III, cit., p. 188.

[41] *De christiana religione*, s. l. a. (Firenze, Niccolò di Lorenzo, fra il 10. XI. e il 10. XII. 1476); *Libro di Marsilio Ficino della Cristiana Religione*, s. l. a. (Firenze, Niccolò di Lorenzo, prima del 25. III. 1475).

[42] Cfr. C. Vasoli, *Per le fonti del „De Christiana religione" di Marsilio Ficino"*, in„ Rinascimento", S: II, XXVIII (1988), pp. 135–233.

[43]Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, III, cit., pp. 189–191.

tutto e noi la parte di suo tutto".[44] Ed è evidente quanto un simile linguaggio fosse inopportuno e pericoloso, nel pieno della gravissima crisi seguita alla congiura dei Pazzi e dello scontro tra Lorenzo e la coalizione organizzata contro di lui da Sisto IV°.

Può darsi che la stampa effettiva della prefazione presupponga il ristabilimento della pace e che la pubblicazione dell'incunabolo possa essere datata alla fine dell''80 o agli inizi dell''81, ma non più tardi;[45] o che rifletta, d'altro canto, l'atteggiamento cauto e moderato tenuto dal Ficino nei confronti del Papa, di cui il Fubini[46] ha posto in luce l'accorta diversità nei confronti delle direttive assai più violente della propaganda antipapale *ufficiale*. Appare, però, sin troppo chiaro il significato politico che poteva assumere la netta insistenza sull'accostamento del nome del Ficino a quello del Riario, ad ancora breve distanza da eventi che avevano duramente colpito Lorenzo e messa in grave pericolo la continuità del regime mediceo. Tanto più che il libro – come scrisse lo stesso Salvini – era stato volto in volgare non certo a beneficio del cardinale, ottimo conoscitore del latino, ma piuttosto di un vasto pubblico di persone ignare della lingua dei dotti, lo stesso al quale era stato indirizzato anche dal Ficino il volgarizzamento del *De christiana religione*: patrizi, uomini politici, mercanti, *artisti* e nobildonne.

Comunque, il Salvini non si limitò a volgarizzare l'*Epistola Rabbi Samuelis*, bensì ne elaborò pure una versione in latino (o meglio, una rielaborazione in un discreto latino umanistico del testo corrente), stesa, con grande probabilità nell''82.[47] Ma, questa volta, si guardò bene dal ricordare il Riario, e dedicò la sua fatica al Báthory, probabilmente proprio in vista del suo passaggio a Buda. Nè gli fornì soltanto questo omaggio: forse, nello stesso periodo, dedicò sempre al prelato ungherese un suo trattatello teologico sull'eucarestia, il *De sacramento*.[48] Però, più tardi, dopo l''88, quando era ormai tramontato il progetto del suo passaggio in Ungheria, ne mutò la dedica, trasferendola a un personaggio non meno potente della vita ecclesiastica fiorentina, il confessore personale di Lorenzo, un monaco cistercense, Guido Laurenti, imposto dal suo *penitente* quale priore del monastero camaldolese di Santa Maria degli Angeli.[49]

---

[44] Inc. cit., cc. a ii r–v.

[45] Così suppone il Kristeller, *Studies*, III, cit., p. 191. La data estrema per la stampa è da lui indicata sul fondamento di due dati certi: I: nell'82 il Niccolini fu nominato arcivesco *in partibus* di Arene; II, il Salvini dichiara di essere ancora studente e non maestro di teologia.

[46] Cfr. R. Fubini, *Ficino e i Medici*, cit., pp. 50–51.

[47] Cfr. B.N.F., Magl. XXXIV 72, ff. 1r–39 bis.; B.R.F., cod. 1454, ff. 1r–62 r.

[48] Cfr. B.R.F:, cod. 1454, ff. 62 v–77 v. Il *De sacramento* è conservato, ma una prefazione senza dedica o destinatario, in B.N.F., Magl. XXXIV, 72, ff. 39 bis v–45 bis v.

[49] B.N.F., Magl. XXXIV, 15.

6. – Non si trattò, comunque, in ogni caso, dell'omaggio di un'alta prova di dottrina teologica o di abilità disputatoria; perchè il *De sacramento* non solo dedicava uno spazio assai breve al dogma della presenza reale del Cristo, esposto in modo piuttosto rapido e generico, ma sfiorava appena le complesse quistioni teoriche poste dal concetto della *transubstanziazione*. E, in realtà, ciò che interessava il suo autore era, piuttosto, l'effetto spirituale dell'eucarestia, capace di rendere migliore e più perfetto chi l'assuma con la migliore disposizione interiore. Richiamandosi ad Agostino, pure l'*amatinus* dichiarava che soltanto i *buoni* possono assumere, insieme, il *sacramentum* e la *res sacramenti*; e non mancava di sottolineare che Dio, dandosi *tutto* agli uomini nel cibo eucaristico, non solo ci nutre della sua divinità, ma ci *rifà* nella nostra umanità. Certo, gli uomini debbono assumere il sacramento con la loro bocca corporea; ma questa *assunzione* deve indurli ad ascendere dai *visibilia* agli *invisibilia*, dalle cose terrestri alle celesti, dalle umane alle divine.

È questa, infatti, la suprema ragione per cui Dio ha permesso che il suo Figlio – Verbo li redimesse a prezzo di una morte crudelissima, e continua a concedere loro sempre come cibo il suo corpo, con la sua eccelsa virtù, dignità e grandezza, alla quale debbono accostarsi con assoluta reverenza e tremore. Perciò chi vive una vera vita spirituale saprà davvero nutrirsi di questo cibo *più soave*, in modo da esserne perfezionato e confermato nella nuova vita della grazia. Come il nutrimento del corpo serve alla sua vita naturale e sensibile, così il sacramento divino nutre l'anima di vita celeste, sì da rendere Dio stesso più propizio a indurre anche gli angeli custodi ad essere più attenti e solerti nella loro guida. Così gli uomini, liberati finalmente dalla loro servitù nel peccato, potranno, sotto il vessillo della croce di Cristo, esser condotti *feliciter* nella vera *terra dei viventi*.

Come si vede, il trattatello non fornisce, davvero, una prova di capacità speculative; ed è bensì soltanto l'espressione di una sensibilità religiosità sempre preoccupata di interiorizzare tutte le forme dell'esperienza carismatica, riconducendole al tema centrale della grazia, secondo la fondamentale lezione agostiniana. Ma è pure la prova abbastanza evidente della distanza incolmabile che separava la *fede* del modesto teologo dall'ardita operazione speculativa del filosofo, impegnato nel tentativo di rifondare una *pia philosophia* che accogliesse in sé tutte le forme e le tradizioni di una *sapienza* antichissima. Ora, s'è già detto che, con grandissima probabilità, il Salvini non giunse mai alla corte di Buda. Si deve, adesso, pure aggiungere che il *platonismo*, di cui avrebbe dovuto essere il divulgatore presso gli ammiratori ungherese del cugino, non sarebbe stato affatto quello testimoniato dal *De vita coelitus comparanda* e dalle sue esplicite propensioni astrologiche ed esoteriche, quanto, piuttosto, una sorta di propedeutica alla lettura dell'unico filosofo *platonico* che considerava come suo maestro e che, del resto, anche Ficino amava così spesso citare: l'Agostino delle *Confessiones* e

del *De vera religione*. Lo conferma, del resto, anche la lettura degli altri suoi testi che ci sono pervenuti: perché non solo rivela il suo evidente rifiuto delle *pericolose tentazioni* neoplatoniche che, sin dalla prima giovinezza, avevano così attratto Marsilio, ma mostra che il Salvini criticò severamente i filosofi antichi (e non solo Democrito ed Epicuro, bensì lo stesso Platone) per la loro errata concezione della provvidenza e non esitò ad avanzare critiche non troppo velate anche allo stesso Ficino, reo di non aver sufficientemente riconosciuto la potenza decisiva della *grazia* divina.[50]Del resto, il teologo si rendeva ben conto dell'inevitabile contrasto tra molte idee e dottrine della filosofia *pagana* e la *verità* della teologia cristiana che dichiarava di accettare integralmente, come dimostra, tra l'altro, la sua polemica contro i *cattivi poeti*, le loro false *favole* ed ogni tentativo di interpretarle in senso allegorico, come *figure* di verità celate dietro il velo allusivo dell'arte poetica. Insomma: l'*amitinus* di Marsilio Ficino non era poi molto lontano dalle obiezioni che un dotto ungherese, Johannes Pannonius (persona che lo Huszti[51] ha ben distinto dal più celebre Giano Pannonio), rivolse al Ficino, forse all'inizio dell''85, per chiedergli come potesse conciliare la sua fede nella provvidenza divina con la *renovatio* dell'antica *theologia* pagana, contestare la sua credenza che quel ritorno fosse indicato come *fatale* dai segni celesti e rimproverargli la pericolosa *propagazione* dei *carmina orphica* e degli *Hermetica*.[52]

7. – Anche la modesta attività letteraria del Salvini (che pure sopravvisse al Ficino e morì intorno al 1511) sembra concludersi nel corso degli anni Ottanta ; e si direbbe, anzi, che avesse il suo punto culminante tra il '76 e l''82, nel periodo, cioè, in cui il cugino stese e spesso volgarizzò i suoi scritti di più esplicito significato religioso. Ma, alla fine degli anni Ottanta, un altro dotto umanista fiorentino, Bartolomeo Della Fonte[53], che aveva avuto anche lui rapporti, sia pure limitati, con il Ficino e con gli ambienti laurenziani, giunse a Buda, dove – com'è noto – si trattenne per diversi mesi, impegnato nella sistemazione della biblioteca reale. Questo uomo di lettere (sul quale torna ora a volgersi l'attenzione degli studiosi e di cui è già in corso una nuova edizione critica commentata degli importanti *Epistolarum libri III*)[54] non era un filosofo o teologo, ma un maestro che, nel corso di una vita

[50] Cfr. P. O. Kristeller, *Studies*, III, cit., pp. 194–195.

[51] Cfr. J. Huszti, *op. cit.*, pp. 155–157.

[52] Cfr. M. Ficini, *Opera*, cit., p. 872.

[53] Sul Fonzio e la bibliografia relativa, cfr: R. Zaccaria, *Della Fonte (Fonzio), Bartolomeo*, in „Dizionario biografico degli Italiani", XXVI, Roma 1988, pp. 808–814.

[54] Alla nuova edizione commentata delle *Epistolae* sta lavorando da tempo Alessandro Daneloni. Per l'edizione corrente, cfr. Bartholomaeus Fontius, *Epistolarum libri III.* Edidit L. Juhász, Budapest–Bologna 1931.

difficile e contrastata, aveva svolto la sua attività presso la corte estense, poi nello Studio fiorentino e in quello di Roma, alternando alle fatiche letterarie di editore e commentatore di classici (Persio, Livio, Celso, Stazio, Giovenale, Valerio Flacco; ma applicò le tecniche umanistiche anche al commento di taluni passi dei *Trionfi* del Petrarca) quelle di epigrafista, abile copista e correttore di bozze ed esperto filologo.[55] I suoi rapporti con la cultura ungherese datavano da tempo e, cioè, dall'epoca del suo soggiorno ferrarese (1469–71), quando aveva avuto occasione di stringere amicizia con Pietro Garázda, allora assai vicino al Vitéz. Proprio le difficoltà incontrate nella sua ricerca di una degna collocazione nel polemico e infido ambiente accademico e letterario fiorentino, lo avevano indotto, nel '71, a rivolgersi all'amico ungherese[56], con la speranza di poter ottenere un invito a recarsi in Ungheria e svolgere il suo insegnamento nella corte del potente prelato o in quella del Re. Sono ben noti gli avvenimenti politici che causarono la rovina del Vitéz e nei quali fu implicato anche il Garázda. Sicché il Fonzio dovè abbandonare il suo progetto di trovare accoglienza in un Paese che attraeva particolarmente gli uomini di cultura e gli artisti italiani e soprattutto toscani.

Gli anni seguenti che l'umanista trascorse tra Firenze e Roma, avvicinandosi cautamente all'ambiente mediceo (dedicò a Giuliano la stesura rivista del *Julianus de poenitentia*, scritto originariamente proprio per il Vitéz), ma rinnovando i suoi rapporti con Donato Acciaiuoli, si conclusero con vari viaggi, compiuti appunto al seguito di quel personaggio così autorevole della vita letteraria e politica fiorentina che accompagnò nelle sue missioni diplomatiche. Poi, ormai fermatosi stabilmente a Firenze nel '73, riprese i suoi studi, seguendo i corsi di Andronico Callisto, e si dedicò particolarmente all'attività editoriale, presso la stamperia di Ripoli. Infine, nell''81, morto il Filelfo, potè succedergli nell'insegnamento come *lettore di eloquenza* allo Studio fiorentino.[57] Ma anche nello svolgimento di questo suo compito, si

---

[55] Cfr. principalmente: C. Marchesi, *Bartolomeo Della Fonte (Bartholomaeus Fontius). Contributo allo studio degli studi classici in Firenze nella seconda metà del Quattrocento*, Catania 1900; C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, London 1970, pp. 626–633; T.De Marinis–A. Perosa, *Nuovi documenti per la storia del Rinascimento*, Firenze 1970, pp. 6, 59 sgg., 84 sgg.; S. Caroti–S. Zamponi, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, Milano 1974; G. Resta, *Andronico Callisto, Bartolomeo Fonzio e la prima tradizione umanistica di Apollonio Rodio*, in *Studi in onore di A. Ardizzoni*, Roma 1978, pp. 1072 sgg.; V. Fera, *Il primo testo critico di Valerio Flacco*, in „ Giornnale Italiano di Filologia", N. S:, X (1979), pp. 230–254; L. A. Ciapponi, *Bartolomeo Fonzio e la prima centuria dei „Miscellanea" del Poliziano*, in „ Italia Medievale e Umanistica", XXIII (1980), pp. 166–177; F. Di Benedetto, *Fonzio e Landino su Orazio*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, Roma 1985, pp. 437–453.

[56] *Epistolae*, ed. cit., L. I, 12–15, pp. 8–10.

[57] Per i rapporti del Fonzio con lo Studio fiorentino, cfr. principalmente: A. Verde, *Lo Studio fiorentino, 1473–1503. Ricerche e documenti*, I, Firenze 1973, pp. 313–385; II, Ibid.,

scontrò con l'ostilità di Angelo Poliziano che, con i suoi attacchi maldicenti e polemici, l'indusse ad abbandonare Firenze, per insegnare brevemente, nell''83, alla Sapienza romana. Anche questa esperienza non fu felice; sicché chiese ed ottenne da Lorenzo di essere richiamato l'anno seguente nello Studio fiorentino, ove insegnò sino all''88.[58]

L'incontro con Taddeo Ugoletti, inviato in Italia da Mattia, con il compito di procurargli codici per la sua biblioteca, fece nuovamente rinascere l'antico progetto di un suo trasferimento in Ungheria.[59] E, invero, l'Ugoletti trovò nel Della Fonte un ottimo collaboratore per lo svolgimento delle sue ricerche, mentre l'umanista colse subito l'occasione per stabilire un suo rapporto diretto con il sovrano, al quale dedicò un trattatello, *Tadeus vel de locis Persianis*, ed inviò pure una raccolta di poesie latine, il *Saxetus*, indirizzato al principe ereditario.[60]

Questa volta, i propositi del Fonzio ebbero buon esito. Intorno all''89, l'umanista fu invitato a trasferirsi a Buda, ove doveva restare per circa sei mesi, ponendo la sua cultura di umanista e di filologo al servizio della biblioteca di Mattia: ne riordinò i codici ai quali dette una sistemazione più organica e prese pure a compilarne il catalogo. Erano, appunto, gli anni dei più stretti rapporti tra il Ficino e il Re ungherese. Ma anche il più modesto letterato ebbe modo di ottenere un suo successo personale nella corte di Buda, quando pronunziò un'orazione che, al suo ritorno in Italia, volle comunicare a Giovanni Pico, per ottenere il suo giudizio.[61] Anche dopo la fine del suo non lungo soggiorno rimase in rapporto con il Corvino, per il quale procurò e fece copiare altri vari manoscritti, alcuni rimasti, poi, in Italia, dopo la morte del Re, e passati ad altri destinatari.[62]

Per il resto, la vicenda biografica del Fonzio, dopo la composizione del *De poetica ad Laurentium Medicem*, sembrò chiudersi nel solerte esercizio dei suoi doveri di chierico e di pievano che alternò alla rinnovata pratica degli studi filologici e letterari e con la ripresa dell'insegnamento nello Studio fiorentino, ove, tra il '95 e il '96, fu lettore di poetica e retorica e, quindi, tra il '97 ed il 1501, di retorica e Sacra Scrittura, per tornare all'insegnamento delle prime discipline, dal 1502 al 1503. Fu anch'egli influenzato dalla forte tensione spirituale e riformatrice di quel tempo, dominato dalla vicenda del

---

1973, pp. 84–91; IV, Ibid., 1985, p. 120, 282–284, 310, 452–454, 493–495, 545–547, 603–604, 639–640, 695–696,771–777, 840–842, 1048–1050, 1411–1413, 1463–1464.

[58] Cfr. R. Zaccaria, *Op. cit,* pp. 808–810.

[59] Cfr. *Epistolae*, cit., L. II, 11–14, pp. 34–38. A proposito dei rapporti tra il Fonzio, l'Ugoletti e Re Mattia, cfr. V.Branca, *Mercandi e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, a cura di V. Branca, Firenze 1973, pp. 343–352.

[60] Per il *Saxettus*, dedicato *Ad Joannem Corvinum Mathiae Regis filium*, cfr. Bartholomaeus Fontius, *Carmina*, Ediderunt I. Fógel et L. Juhász, Lipsiae 1932, pp. 1–19.

[61] *Epistolae*, cit., L. II, 14, pp. 37–38.

[62] Cfr. R. Zaccaria, *op. cit.*, p. 808.

Savonarola, dalle attese profetiche, dall'annunzio dell'approssimarsi della grande *penitenza* e, come annunziavano predicatori apocalittici ed astrologi, dal futuro avvento dell'Anticristo. E appunto di quest'ultimo tema trattò in una sua lettera al domenicano e savonaroliano fra Simone Cinozzi,[63] così come fu amico di un singolare profeta, Francesco da Meleto.[64]

8. – La corte di Buda conobbe, insomma, nella sua persona, anche un altro aspetto di quella cultura che, con un *luogo comune* troppo semplificatore, si suol chiamare *laurenziana*; e, cioè, la continuità dell'esperienza filologica umanistica che ebbe proprio nell'aspro avversario fiorentino del Fonzio, il Poliziano, la sua più alta e matura espressione. Non solo: per chiudere questa breve itinerario tra il *mondo* di Lorenzo e quello di Mattia Corvino, sarà opportuno ricordare pure un altro umanista e filosofo, vissuto più a lungo in Ungheria, non fiorentino e formato in ambienti certo estranei alle predilezioni intellettuali del Ficino, ma che cercò egli pure i suoi protettori nel Re ungherese e nel *Signore* fiorentino: Galeotto Marzio.[65]

Anche in questo caso, non potrò soffermarmi sui suoi rapporti con Giano Pannonio (che, già nel 1461, lo chiamò in Ungheria e lo introdusse nell'ambiente di Giovanni Vitéz), e, poi, sui suoi successivi suggiorni, prima e dopo la crisi politica del '72, quando, dopo alcuni anni di lontananza, divenne una delle più interessanti personalità intellettuali della corte di Buda. È fama che quando, nel '77–78, fu inquisito e imprigionato, dopo la pubblicazione del *De incognitis vulgo*,[66] proprio l'intervento di Mattia e di Lorenzo lo salvasse dalle più temibili conseguenze del suo audace radicalismo filosofico, maturato negli ambienti scolastici di Padova e di Bologna, ma non estraneo ad evidenti influenze umanistiche. Né stupisce che, tra il '78 e l''80,

---

[63] *Epistolae*, cit., L. III, 4, pp. 47–49. E cfr. Verde, *op. cit.*, 1411–1413.

[64] Cfr., a questo proposito, C. Vasoli, *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in *Studi sulla cultura del Rianscimento*, Manduria 1968, pp. 180–240, part., pp. 197, 225, 226; ma cfr. *Convivio de'secreti della Scriptura santa compilato per modo di dialogo da* Francesco Meleto, s. l. a. (copia usata : B.N.F., Coll. Guicciardini, 6. 8. 52, c. b v, dove il Meleto scrive che il Fonzio è „amico e studioso delle stesse dottrine".

[65] A proposito di Galeotto Marzio, rinvio principalmente a : *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo.*Atti del convegno di studio, Narni, 8–11 novembre 1975, Narni 1983. Ma v. anche E. R: Briggs, *Un pionnier de la pensée libreau XVe siècle: Galeotto Marzio da Narni (1427 ?–1497 ?)*, in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris 1974, pp. 74–84 ; Z. Nagy, *ricerche cosmologiche nella corte umanistica di Giovanni Vitèz*, in *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento. a cura di* T. Klaniczay, Budapest 1975, pp. 65–93; A. D'Alessandro, *Astrologia, religione e scienza nella cultura medica e filosofica di Galeotto Marzio*, in *Italia e Ungheria*, cit., pp. 132–177.

[66] Per il *De incogntis vulgo* occorre ancora ricorrere al mss. Paris B.N., cod. lat., 6563; ma si veda anche l'antologia: Galeotto Marzio da Narni, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, a cura di M. Frezza, con prefazione di G. Toffanin, Napoli 1949.

soggiornasse di nuovo a Buda, ove dedicò al Re una nuova redazione del *De incognitis*. Poi, nell''82, tornato nuovamente alla corte corviniana, stese il *De egrege, sapienter et iocose dictis ac factis regis Mathiae*, [67]che dedicò all'erede, Giovanni Corvino.

Tuttavia, sette anni dopo, nell''89, anche Galeotto, forse mirava evidentemente a trovare un suo *luogo* nell'ambiente fiorentino, come sembrerebbe mostrare la sua dedica assai laudativa a Lorenzo de *De doctrina promiscua.*[68] Sicché non escluderei che la morte, a breve distanza di tempo, dei due sovrani, contribuisse a spingerlo su altre vie, verso la Francia e il termine ancora oscuro della sua vita errabonda. Ma era ormai giunto l'ultimo e travagliato decennio del Quattrocento, il tempo che segnò l'inizio di una delle età più dure e sanguinose della storia europea, e, insieme, il rapido tramonto di quel mondo intellettuale e politico di cui, nei rispettivi Paesi, Mattia Corvino e Lorenzo de'Medici furono e restano ancora oggi i maggiori personaggi *simbolici*.

[67] Seguo la seguente ed.: Galeottus Martius Narnensis, *De egregie, sapienter, jocose dictis ac factis regis Mathiae ad Ducem Johannem ejus filium liber*, ed. L. Juhász, Lipsiae 1934.

[68] Di questo libro, seguo l'ed.: Galeotti Martii Narniensis *De Doctrina promiscua liber*, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum MDLVIII.

Marianna D. Birnbaum *(Los Angeles)*

Janus Pannonius' Italianate Self-Fashioning

Giovanni da Ravenna claimed that Louis the Great, king of Hungary and Poland (1342–1382), in his own lifetime, within the space of a single generation, raised a people from barbarism to the height of civilization.[1] Vespasiano da Bisticci's views on Hungary were not far from Giovanni's. The famous Florentine bookdealer merely dated the beginnings of the country's "Westernization" a century later, to Archbishop Vitéz and Janus Pannonius, the latter whom he had met in Florence.[2]

As is known, Vitéz had sent several of his relatives and protégés to study in Italy. Janus, his nephew, particularly profited from his uncle's generosity. I propose to investigate the role of nepotism in the development of Renaissance self-fashioning in Hungary, using Janus' career as an operative model.

*

Nepotism is defined as showing favoritism to nephews (or other relatives) by awarding them positions on the basis of their relationship to oneself rather than on merit. The custom has been practiced since Antiquity, when it usually applied to the apportionment of political offices and incomes. Ecclesiastical nepotism, the typical avenue for transferring power and property in the Church through relationships between uncle and nephew, was vigorously practiced in Italy by the fifteenth century. Johannes Vitéz' support of Janus Pannonius falls into this category and represents a poignant example, because, as in most things both religious and cultural in the Hungarian Quattrocento, even nepotism was modeled on Italy.

When Vitéz began sending his relatives to study in Italy, there was an obvious purpose and a coherent scheme behind his decision, one of transmitting influence and, potentially, wealth and power to his next of kin. He facilitated Janus' first steps on the road to a major ecclesiastical and political

---

[1] Hans Baron: *The Crisis of the Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny.* Princeton, 1966. 137. Henceforth Baron, followed by page number.

[2] Bisticci, Vespasiano da: *Vite di uomini illustri del secolo XV.* A cure di Paolo D'Ancona ed Erhard Aeschliman, Milano, 1951. Transl. into English as *Renaissance Princes, Popes and Prelates. The Vespasiano Memoires. Lives of Illustrious Men of the XVth Century,* by William George and Emily Waters. London, 1926. All quotes in English are from this translation. Henceforth Bisticci, followed by page number.

career. More significantly, ne promoted Janus' development into an Italianate, Renaissance persona.

Janus Pannonius' early life, if not shrouded in mystery, is little known to his biographers. He never wrote about his father, and his sporadic mentioning of his mother and his siblings yield meager information.[3] It is obvious that from the time he began to write, Janus used only those facts about his family which seemed to be appropriate to him in articulating the decisive, self-made boundaries in his life which he had created in order to match his Italian surroundings.

We know more about Janus' relationship with his famous uncle and with his much-admired and beloved teacher, Guarino. The world remembers Guarino's school and his students primarily from Janus' devoted panegyric to him.[4] The impression the reader receives from Janus' oeuvre is that Janus' real life began when he reached Ferrara. It was not just the fallibility of his memory that made his early childhood a fiction, created by its author.

Since he did not want to appear a country bumpkin coming from nowhere, Janus claimed that his home was his uncle's see.[5] His initial experiences in Ferrara, where he was teased as an uncouth foreigner, must have carried formidable imperatives. Janus began seeking out mentors who, like his uncle, or Guarino, and later like René and Marcello, had values and attributes which could improve on Janus' original status in the eyes of his fellow students.

After a while he even changed his name, in order to complete his conversion to the "Latin" world.[6] Self-naming is a significant psychological clue in everyone's life and the staging of one's own persona reflects a general trend in Renaissance culture. In Janus' case, however, it also meant a chocie to acculturate himself to Latin life, to the extent of totally identifying with it, thus rejecting this "ultramontane" roots. The fact that he never wrote a single line of either prose or poetry in Hungarian or Croatian (at a time that vernacular literature was flowering in Italy), must be considered as more than a

---

[3] „Threnos de morte Barbarae matris," *El.* I, 6, „Invehitur in Lunam, quod interlunio matrem amiserit," *El.* I, 7, and „Epitaphium Barbarae matris suae," *El.* II, 1, written much later, in Hungary, are the exception. Sporadic references to his brothers and sisters can be found in a few of his poems. Janus writes about his brothers in *El.* I, 6, 93–96, and reference is made about the death of one of them in *El.* I, 15 and 187. Both brothers were older than him. A sister is mentioned in *El.* I, 6, 122 and I, 13, 197. (The numbering refers to *Iani Pannonii Poemata.* Ed. by Samuel Teleki, 1784. Quotes in the text are from this edition only).

[4] „Silva Panegyrica ad Guarinum Veronensem praeceptorem suum," *Poemata,* I, 6.

[5] In his letter to Joannes Bertucius, Battista Guarino wrote: „Oriundus fuit Ianus noster Varadine quae provinciae Pannoniae urbs et non ignobilis." Published by Jenő Ábel: *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litteratum spectantia,* Budapest, 1880, 204. I assume that his information came directly from Janus.

[6] „De immutatione sui nominis," *Ep.* I, 30.

hint as to where he truly wished to belong. Bonding with his mother tongue was also severed on his way toward his new persona, while Janus' emotional commitment to Latin culture remained with him throughout his life.

How well Janus succeeded in his endavour can be measured by Bisticci's comments; regarding the "aura popularis" Vitéz and Janus enjoyed in Italy, our best source to date is the work of this illustrious Florentine book-dealer and biographer.[7] Vitéz' and Janus' images in the West converge best in Bisticci's appreciative biographical sketches about these princes of the Hungarian Church. In Bisticci's mind they embodied all the virtues he and his fellow humanists held to be sacred.

Bisticci had well-defined standards by which he judged whether a person was, or was not, "a man of learning" – and particularly, a man of *Western* learning. In his biographical sketch of the "archbishop of Strigonia", Bisticci makes it clear that Vitéz measured up to his expectations of a Western humanist. What were the marks of such a person? As Bisticci states: ...he sent many youths to Italy for study at his own charges, furnishing them with books, money and all they wanted. He was as eager for Greek learning as for Latin... The Archbishop founded a faculty at Buda and brought thither the most learned men of Italy, rewarding them munificently. He also introduced many painters, sculptors, woodcarvers and men of every art, thereby elevating his country, *which up to his time had been in a backward condition* [*my italics* – M.D.B.]. Having initiated all these good works and filled his house with men of distinction, he took care that his establishment should be well ordered, civilised and religious..."[8]

In Janus' case too, Bisticci's views are based on his appreciation of a young man *different* from those who had come from "north of the Alps." The prejudice of Bisticci (and many of his fellow Italians) against anything viewed as "other" is clearly discernible in the sort of praise he heaps on Janus.

Bisticci repeatedly commends Janus for his intellect – obviously unexpected and considered by Vespasiano to be unusual for "his kind of people". As the Florentine puts it: "It might be said, not only such an ultramontane had never come to Italy, but that no Italian of his age was his equal."[9] Elaborating on the same thought, he further states: "Many Slavonians are but of slender wits, but this one outdid all his fellows and all Italians as well."[10] Later, he returns to the same issue by quoting Cosimo Medici, who also claimed that Janus "showed more good sense than any other ultramontane he

---

[7] See footnote 2.
[8] Bisticci, 189.
[9] Bisticci, 192.
[10] *Ibid.*

had ever met."[11] In order to prove that Janus was indeed different from his compatriots (whom Bisticci obviously contemplated with disdain), Bisticci points out that: "When he *(i.e. Janus)* reached Hungary, he found the habits of these people very strange compared with those of the Italians, amongst whom he sojourned."[12]

Janus was well aware of the fact that the relationship between Hungary and Italy was asymetrical. There was no "fusion of the horizons," no "reciprocal integration" of ideas. There was to be, at best, a one-sided assimilation of Renaissance values into Hungarian culture.[13] Even at the time of its greatness, during the fifteenth century, Buda had only about half the population of even such smallish towns as Perugia, Bergamo, or Parma.[14] Bisticci's comments prove retroactively that Janus, it he wanted to succeed in Ferrara, was forced to fashion himself according to the Italian norms. Therefore, cognizant of the humanist standards, Janus soon shaped his new self to fit the model. There is also truth in Bisticci's claim that Janus later felt himself a stranger in Hungary, abandoned to an uncouth milieu. Indeed, Janus's self-fashioning was not yet complete when he changed his name from Johannes to Janus.[15] He became a true "Renaissance internationalist" only after his return to Hungary. There he was able to complete his Renaissance imitation of the Classics, particularly in his description of his feelings for Italy, in which he expressed his deep longing to return there. Finally, he fashioned himself into a new Ovid, living in exile, banned to Tomi. *"Musis et mihi... cano"*, Janus wrote to his Ausonian friends in desperation.[16] By this time, his identification with "Latin" culture was complete.

*

In Florence, power, wealth, and elegance were measured by local standards; therefore it is significant that Bisticci described Janus' 1465 ambassadorial trip to Italy as if it were a Roman *triumpho.*[17]

---

[11] Bisticci, 193.

[12] *Ibid.*

[13] Hans-Georg Gadamer writes about a "fusion of horizons" in *Truth and Method* (Tr. of *Wahrheit und Methode*), 2nd. Rev. ed., London, 1993, 110. For more on this see also, Reinhart Koselleck: „Zur historisch-politischen Semantik asymetrischer Gegenbegriffe," *Position der Negativität,* Ed. by Harald Weinreich, Munich, 1975, 65–104.

[14] Burke, Peter: *The Italian Renaissance. Culture and Society in Italy.* Oxford, 1987, 221. Henceforth Burke, followed by page number.

[15] See footnote 6.

[16] *El.* I, 313.

[17] Bisticci, 194–195.

The welcome Janus received surpassed even his own expectations. For he judged his hosts well and understood their ideas and assumptions about princely spectacles of power. Janus learned much in Ferrara where, in the words of Muir: "The Este fabricated a despotic myth of their antique origins, nobility and political virtues..."[18]

As in our own time, ceremonies in fifteenth-century Ferrara or Florence were designed to display the grandeur and the stability of the system and, more importantly, the values of the state. Muir, who has worked extensively on Renaissance spectacles (and especially on processions) has convincingly argued that the semiotic reading of such public events was clear and understandable to a large segment of the population.[19] Consequently, any ambassadorial train was scrutinized on the basis of local customs; when it measured up to those expectations, the guests were treated accordingly.[20]

In Janus' case, since he came from "north of the Alps," there was, it seems, genuine surprise regarding his ambassadorial train – as if he presented something quite unexpected. This is demonstrated by the fact that Bisticci found it necessary to describe Janus' entourage in great detail. Such validation does not appear in Bisticci's sketches of illustrious visitors who came to Florence from more sophisticated regions. Yet, by shaping his identity to fit the mold, Janus again proved to his Italian colleagues that he was their equal. In addition to the luxury displayed by his delegation, Janus also aligned himself with the best of humanist traditions when Bisticci found him in his quarters, reading Plotinus for hours without lifting his head from the book, "not like other ultramontanes, who as a rule have no taste for close study."[21] Whether Bisticci's recollections are correct or not is not the issue here. Rather the issue is the impression Janus made upon the Italian bookdealer.

*

By his own design, Janus fashioned himself according to Italian norms. He believed that the ideas and ideals of Italian humanism were supreme and universal, and believed that even his prodigious talents were quitting him in the absence of the fertilizing soil of Italy.

The question "Was Janus a creative thinker?" must be answered, however, in the negative. He lived a humanist life instead. In fact, few Byzantine

---

[18] Muir, Edward: *Civic Ritual in Renaissance Venice.* Princeton, 1983. 66. Henceforth Muir, followed by page number.

[19] Muir, esp. 185–250.

[20] Burckhardt describes the fabulous reception given to the Estes by Venice in 1491 as something out of a fairy tale.

[21] Bisticci, 195.

or Latin scholars did more than transmit earlier knowledge and produce more accurate translations. As Baron pointed out, Vergerio might have initiated Hungarian humanism, but he produced nothing of lasting value in Hungary; and when he died in 1444, he had been long forgotten in Italy.[22] But Vergerio, and humanists of his ilk, broadened the horizons in their own countries and in those which they visited. Moreover they planted the idea of self-worth in the minds of their students.

Italian culture reached Hungary directly, as well as via Dalmatia, and Croatia. As Peter Burke claims, next to Tuscany and Lombardy, "...a third region rich in sculptures and architects as well as in stone was Dalmatia, beyond the frontiers of Italy, but not far away and with economic links to Venice in particular."[23] Often the same artists and artisans worked in Italy, in Dalmatia, and also in Hungary.[24] "These Dalmatians," – says Burke – "are a reminder of the importance of the foreign artists and writers who worked in Italy, forty-one of them altogether."[25]

In the city states each city had its implicit hierarchical ranking of patrons. In the kingdoms, the dynastic house, the court, and a small group of oligarchs or aristocratic families created the clientele.[26]

In terms of elegance and splendor the Hungarian royal court was equal to the great courts of Europe. While the Buda library did not receive wholesale shipments of illuminated manuscripts as did Cosimo Medici, for whom Bisticci engaged forty-five scribes who were able to complete two hundred volumes in twenty-two months, Matthias was rightfully proud of his own collection, one of the most impressive ones in contemporary Europe. The Hungarian king was a much sought-after patron, a fact proven by the scores of manuscripts dedicated to him. He also showed his appreciation for the visual arts, since he not only ennobled Giovanni Dalmata (Ivan Duknović) but gave him a castle to boot. In this respect he was more a man of the Renaissance than Janus who had little interest for paintings or sculpture, or for that matter than Bisticci, of whom also Burke says that he "did not go out of

---

[22] Baron, 130.

[23] Burke, 45.

[24] Giovanni Dalmata (Duknović, 1466–1514) and Giulio Clovio (Julije Klović of Grizane, 1498–1578). The former spent the years 1487–1490 in Buda and was active in Trogir, Ancona, Venice, and Rome. The latter worked for Cardinal Alexander Farnese, depicting Charles V's victories in twelve miniatures, and became the most famous illuminator of sixteenth century Italy. Prior to 1526 Clovio worked at the Buda court, where he painted "Judgement of Paris" and "Lucretia" for the royal couple.

[25] Burke, 46.

[26] Gundersheimer, Werner H.: „Patronage in the Renaissance: An Exploratory Approach," *Patronage in the Renaissance*. Ed. by Guy Fitch Lytle and Stephen Orgel. Princeton, 1981, 16–17.

his way to praise the visual arts..."[27] In some cases the direct line of Italianate influence can be established simply by following the career of a particular artist, like Giovanni Dalmata or Giulio Clovio, but in the case of the majority of the artists one can only operate by bringing in circumstantial evidence.[28]

In the Latin fashion, Janus considered himself equal to his king; not just as a prince of the Church but also as poet. It was said about Donatello that, when summoned before the patriarch of Venice, he refused with the words: "I am as much of a sovereign in my field as he is in his."[29] Such statement would have been commensurate with Janus' thinking.

It is perhaps no accident that Janus' fellow student and later correspondent, John Tiptoft, translated *Disputatio de Nobilitate* into English, a work in which the humanist has now become a new cultural ideal over the patrician class.[30]

As a convinced humanist Janus also permitted himself to reject the prevailing views regarding the supreme importance of military virtues. Though in his poetry he applied as tropes the Roman notions of "heros" and "amor patriae," the cult of the "patria," or the national self-glorification through the warrior's death who died for the fatherland,[31] he believed deeply, even if mistakenly, that the *toga* would ultimately prevail over the sword.[32] (Janus'

---

[27] Burke, 98. (Balogh, Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában.* Budapest, 1966. 2 vols., is a helpful source for identifying some of the lesser-known foreign artists and artisans active in fifteenth-century Hungary. Henceforth Balogh, followed by page number).

[28] A case in point is the model of the frescoes embellishing Matthias' and Vitéz's palaces. I believe that the series of planets, the signs of the Zodiac, the Three Theological Virtues, and the seven muses which covered Vitéz' Esztergom palace, as well as the heavenly bodies and the allegorical figures of the Seven Virtues decorating Matthias' library, were connected with Janus Pannonius' studies in Ferrara. I offer the following scenario for consideration: When in 1447 Leonello d'Este decided to decorate his study in the Palazzo Schiafonia with a series of pictures of the Muses, he consulted Guarino about their attributes (see Charles Hope: "Artists, Patrons and Advisers," *Patronage in the Renaissance,* 830–831). I believe that Janus, who had remembered his teacher's role in identifying and proferring the appropriate classical symbols for the Este castle, offered his ideas and expertise to both Matthias and his uncle when they considered refurbishing their palaces. This example shows how the introduction of new art forms could have reflected the empirical knowledge gathered by students and diplomats who had traveled to Italy. (The fact that later, in Isabel's time, just prior to 1541, the Queen's room boasted the Seven Virtues covering its walls, proves the longevity of the fashion, still in vogue in the mid sixteenth century [Balogh, I, 66.]).

[29] "Diary of Polizian," quoted by W. H. Janson: "The Birth of Artistic Licence: The Dissatisfied Patron in the Early Renaissance," *Patronage in the Renaissance,* 346.

[30] Allegedly by Buonacorso da Montemagno, the Younger. It was published by Caxton in 1481, by the title „The Declamacion of Noblesse." Quoted by Baron, 420–421.

[31] Kantorowicz, Ernst H.: *The King's Two Bodies. Studies in Medieval Political Theology.* Princeton, 1970. 248.

[32] For Janus' views on education and history, see my collection of essays: *The Orb and the Pen.* Budapest, 1996. 94–100.

view of history was forever determined by his teacher, Guarino. One may claim that Bisticci too wrote his "Lives" in the manner of Plutarch who was Janus' ideal historian. Janus shared the conviction formulated in the famous dictum: "History is teaching philosophy by example." It is known that he wanted to write about the Hunyadis, and his extant longer works such as those about René of Anjou, Guarino, and Marcello are, in a sense, individual histories. These panegyrics are similar to historical accounts since it is well known that *bona fide* Renaissance historians too distorted their recapitulations of individuals and events.)

At the Buda court a conscious effort was made to emulate Italian humanism. Conscious, because it was openly and frequently articulated and pursued with consistency. It can be shown that the same cultural cognitive model of Italy informed the views of both Janus and his king, Matthias Corvinus. The former, however, tried to live according to it, without concessions to his own existential situation, while the latter adopted and modified it to fit his political program.

In the light of his ultimate goals, Matthias implemented short as well as long-term policies and measures based on his perception of the Italian model. There are identifiable Italianate conceptualizations reflected on the micro as well as on the macro levels of his government. Every stage of his rule and the sequence in which his political, institutional, and territorial programs were carried out testify to a conscious strategy.

Thus Matthias' own self-fashioning was no different; it too was built on the Italian model. With a brilliant sense of timing he shaped his fantasies and ambitions into a self which had enough power to be imposed upon the Western world. Matthias fashioned himself into a Renaissance ruler *par excellence,* and the fact that, though lacking royal ancestry, he was elected king of Hungary proved the clout of the lesser nobles, a significant component of the Hungarian Renaissance.

*

Janus' role as a lesser noble represents a major contradiction in his later career. Through his changed social status, supported first by his uncle, then by the Church, Janus formed his own powerbase within the existing controls. However, he no longer belonged to the group which was dedicated to destroying those controls. Having moved from the assemblage of the lesser nobles on whom Matthias depended in his centralizing effort, Janus shifted his alliances and embraced the political philosophy of the prelates and magnates. At that stage, Janus viewed without much sympathy the stratification of the lesser nobility into a class and did not support their conspiracy in 1467.

When, three years later, he too plotted against Matthias, his support came from the oligarchy and the princes of the Church. This was not a mere tactical step, identifiable with the activities of a particular political wing. His choice represented a new self which was different from the humanist courtier upon whom he had earlier modeled himself. His new identity too was based on the examples of the West. Ha redefined the boundaries of his position and created a new political personality which would be later epitomized by Machiavelli. He blended himself into the system of rulers by conscious acts of selection and rejection of allies, and in the end he was ready to challenge his king.

But Janus did not merely become an ally of the magnates; in his continued self-fashioning, he became one of them. Yet he never turned into a true oligarch because his persona had been built on several intellectual elements which the oligarchy lacked.

The conspirators were defeated because no one before in Hungarian history had ruled with greater cunning and talent for self-promotion than Matthias Corvinus. Himself a precursor of Machiavelli's prince, Matthias always knew when to move ahead and when to wait. Even in his most taxing moments he remained master of the situation. He augmented his persona with all the attributes his humanists had developed for themselves and, at the suitable moment, he beat them at their own game.[33] When, years later, Callimachus Experiens prepared his "Consilia", an educational opus which preceded Machiavelli's work by several decades, in grudging admiration, he used Matthias as his implied model.[34]

In 1472 Janus fled and died *en route* to Venice. Where did it go wrong? Probably still in Ferrara, in Guarino's school. Guarino hoped to imbue his students with the qualities of the *bios theoretikos* and the *bios praktikos.* In reality, his students were not quite ready to face the complexities of daily politics and government. Surrounded by military barons, Janus, who wrote about "ingenium" as a civilizing force, misled himself. Had he lived past 1472, he would have lived a life of deep disappointment.

Janus could not find solace in his faith. Though he shared the views of Ficino and Manetti about the value of man, he differed from them in his unwillingness to give up his belief in the autonomy of this world. He could never make the leap of faith that had saved many humanists when their world of beauty and harmony shattered around them. Janus remained a 'rootless transplant,' just like his famous almond tree, belonging to neither of his chosen worlds.[35]

---

[33] For more on this see my *Janus Pannonius: Poet and Politician.* Zagreb, 1981, esp. Chapters XIV–XVI.

[34] Szörényi László: „Callimaco Esperiente e la corte di re Mattia." *Callimaco Esperiente, poeta e politico del 1400: Convegno internazionale di studi. San Gimignano, 18–20 ottobre 1985.* Ed. by Gian Carlo Garfagnini, Florence, 1987, 105–118.

[35] „De amygdalo in Pannonia nata." *Ep.* I, 28.

Gabriella Miggiano *(Roma)*

„Etiam tacente Christo": l'eresia laica di Galeotto Marzio

L'eresia dell'umanista Galeotto Marzio da Narni[1], che Paolo Giovio consegnava ai posteri come uomo „dotto, grasso e arguto"[2], ci appare, dalla lettura del *De incognitis vulgo* composto alla fine del 1477, lontana da quel *pathos* religioso che aveva caratterizzato e caratterizzerà gli aneliti di riforma morale della Chiesa *in capite et in membris*. Il suo pensiero è improntato, invece, ad una sorta di laicismo tendente a scardinare le peculiarità, ma soprattutto l'autorità, della stessa *religio* rivelata, in nome di una *fides* soggettiva e individuale che si identifica, in ultima istanza, con la virtù naturale, *etiam tacente Cristo*, presente e operante in tutti gli uomini.

Sulla *forma mentis* dell'autore di queste ardite opinioni giocavano un ruolo determinante gli studi giovanili presso il Guarino a Ferrara, nonché la successiva dimestichezza con una cultura ispirata ad Aristotele, Averroè, Guglielmo di Occam, e incentrata sull'opposizione scienza-fede, filosofia-religione. Queste suggestioni le aveva respirate come studente *in artibus* e poi in medicina, materie in cui si laureò nello Studio di Padova. E molto si deve anche alla sua presenza attiva come professore di retorica nell'Univer-

---

[1] Per la biografia e le opere cfr. Giovanni Eroli, *Notizie sopra Galeotto Marzio estratte dalle Vite inedite degl'illustri Narnesi*, in Miscellanea storica narnese, Narni, Tipografia del Gattamelata, v. I, 1858, pp. 165–201; gli studi dell'ungherese Jenő Ábel, *Galeotto Marzio életrajza*, in *Adalékok a humanismus történetéhez Magyarországon*, Budapest, A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó-Hivatala, 1880, pp. 229–294; le introduzioni alle raccolte antologiche di alcune opere del Marzio curate da Mario Frezza: Galeotto Marzio da Narni, *Quel che i più non sanno (De incognitis vulgo)*, Napoli, Pironti, 1948; *Della varia dottrina (De doctrina promiscua)*, Napoli, Pironti, 1949; *Chiromanzia (Chiromantia perfecta)*, Napoli, Pironti, 1951. E ancora: Tibor Klaniczay, *Mattia Corvino e l'umanesimo italiano*, „Accademia nazionale dei Lincei", quaderno 202, 1974, pp. 3–20; *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo. Atti del III° Convegno di studio del Centro di studi storici di Narni, 8–11 novembre, 1975*, Narni, Centro di Studi Storici, 1983; Tibor Klaniczay, *L'ambiente intellettuale di Galeotto Marzio in Ungheria*, in *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia. Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Firenze, Leo S. Olschki, 1983, v. II, pp. 545–555; Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1976; Cesare Vasoli, *Note su Galeotto Marzio*, „Acta Litteraria Academiae Scientiarium Hungaricae", 19 (1977), 1–2, pp. 51–69; Graziella Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Nuovedizioni E. Vallecchi, 1979; Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio 1962²; Gabriella Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*, Il Bibliotecario", n. 32 (1992), pp. 45–96; n. 33–34 (1992), pp. 67–156; n. 35 (1993), pp. 61–108; n. 36–37 (1993), pp. 83–191; n. 38 (1993), pp. 27–122.

[2] Paolo Giovio, *Elogia veris clarorvm virorvm imaginibvs apposita* [...], Venetiis, apud Michaëlem Tramezinum, 1546, fol., c. 29r.

sità di Bologna, ai viaggi culturali e in larga misura all'amicizia con Giano Pannonio.[3] Fu lui a introdurlo nel cenacolo di dotti raccolti intorno al vescovo Giovanni Vitéz a Varadino e Esztergom, e a facilitargli la frequentazione -a varie riprese- della corte di Mattia Corvino in Ungheria. Questo ospitale paese fu per lui quasi una seconda patria, ai cui studiosi si deve in massima parte la sopravvivenza della sua pur discussa figura.

Nel circolo del Vitéz le ricerche filologiche si affiancavano a quelle naturalistiche e *matematiche* (cioè astronomico-astrologiche) condotte sui testi che il vescovo mecenate faceva raccogliere con solerzia per tutta Europa. La contiguità geografica e storico-politica con i territori toccati dall'eresia boema e dall'avanzata ottomana vi suscitava talvolta vivaci dibattiti sulle possibilità naturali dell'uomo in ordine alla salvezza, e sulle caratteristiche e specificità delle diverse confessioni religiose. Anche le idee conciliaristiche e le suggestioni della *Devotio moderna,* mutuate da personaggi come il Cusano (che al pari del Bessarione, di Pier Paolo Vergerio il vecchio, di Enea Silvio Piccolomini, del Pürbach e del Regiomontano erano o erano stati in stretta amicizia col Vitéz) garantivano di fatto una *libertas dicendi* che si rivelerà assai congeniale a Galeotto per esprimere la sua innata ironia e spregiudicatezza, doti condivise dal re come suggerisce il Marzio stesso nel suo *De dictis ac factis regis Mathiae.*[4]

Quel clima culturale poteva in qualche modo influire sull'elaborazione di quella sua *Weltanschauung* laica che trovò pieno compimento proprio nei 31 capitoli del *De incognitis vulgo* dedicato al re ungherese,[5] ma che fu recepito in Italia come l'opera di un maledetto eretico *comburendus,* il cui unico scopo era quello di vanificare gli articoli della fede e il magistero della Chiesa. Ne riparlerà il contemporaneo Antonio Bonfini[6] impersonando nel Marzio

---

[3] Cfr. Marianna Birnbaum, *Janus Pannonius poet and politician,* Zagreb, Jugoslavenska Akademija Znanosti I Umjetnosti, 1981, e della stessa: *The Orb and the Pen. Janus Pannonius, Matthias Corvinus, and the Buda Court,* Budapest, Balassi, 1996.

[4] *Libellvs elegans Galeoti Martii De egregie, sapienter iocose dictis ac factis Matthiæ Sereniss. Vngariæ Regis, ad inclytum Ducem Ioannem eius Filium. Nunc primùm opera et studio Sigismundi Tordae [...] in lucem editus,* Viennae, Typis Michaëlis Zimmermanni, Anno m.d.lxiii., 8°. Per una ricognizione degli esemplari manoscritti e le edizioni a stampa cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., n. 35 (1993), pp. 72–89. Le citazioni si riferiscono all'edizione curata da László Juhász: Galeottus Martius Narniensis, *De egregie, sapienter, jocose dictis ac factis S. regis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber,* Lipsiae, 1934.

[5] Le citazioni del *De incognitis vulgo* verranno tratte principalmente dal codice E IV 11 della Biblioteca Nazionale di Torino: *Galeotti Martii Narniensis Tractatus de incognitis vulgo,* saec. XV, cart., 145 cc. (effettive 125). Per gli altri esemplari manoscritti rimandiamo a G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario" n. 33–34 (1992), pp. 88–94.

[6] „Cui Epicuri personam dedimus hominem non indignam", *Symposion trimeron: sive, Antonii Bonfinii De pvdicitia coniugali & uirginitate Dialogi III.* [...], Basileae, ex Officina

le tesi blasfeme di Epicuro in una sua opera di stretta osservanza neoplatonica, che tuttavia attirerà i rigori dell'*Indice* di Sisto V° del 1590 e di Clemente VIII° del 1596. Contro l'eresia di Galeotto si scaglierà ancora il vescovo Ambrogio Fiandino accomunandolo all'empio Pomponazzi:

> „Melius est non scribere quam ea scribere quae publico edicto delenda prudentiores iudicent. Sapientissimus Senatus venetus abolendum eum iure mandavit libellum quo mortalitas secundum lumen naturale asseritur animae. Superioribus etiam annis in Galeottum Narniensem, qui verbo tantum nostram violavit religionem patres illos prudentissimos exasperatos scimus".[7]

Non a caso occorrerà poi, oltre all'abiura, il ricorso alla ragion di stato, vale a dire, la potenza *teologica*[8] del re Mattia *defensor christianitatis,* per risparmiare il rogo al reo Galeotto che, alla fine del 1477, era stato arrestato e incarcerato a Venezia dall'Inquisizione della Serenissima con l'accusa di *haeretica pravitas,* come risulta anche da due lettere che scrisse dal carcere *teterrimo.*[9]

Se gli incendi subiti dagli archivi veneziani già a partire dal 1479 ci sottraggono la fonte primaria sull'istruttoria e sul processo, possediamo tuttavia alcuni anonimi commenti apposti a margine del manoscritto E IV 11 della Biblioteca Nazionale di Torino che, per contenuto e linguaggio, rivelano

---

Oporiniana, 1572, 8°, *Praefatio,* p. 13. Per un'esauriente ricostruzione del pensiero bonfiniano cfr. Klára Pajorin, *Bonfini Symposionja,* „Irodalomtörténeti Közlemények", 85 (1981) pp. 511–534, e della stessa *La rinascita del Simposio antico e la Corte di Mattia Corvino,* in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano,* a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, Firenze, Leo S. Olschki, 1994, pp. 179–228.

[7] *De animorum immortalitate a [...] Ambrosio Neapolitano Episcopo [...] nuper editus liber contra assertorem mortalitatis [...].* Mantuae, anno m.d.xix, 4°, c. 96v. Cfr. anche Eugenio garin, *Polemiche pomponazziane,* „Rivista Critica di Storia della Filosofia", 27 (1972), pp. 225–226.

[8] „Nam cum christianorum semper fueris propugnator necessarium est ut et ratione solerti veritatis dicaris assector", *De incognitis vulgo, Prohemium,* c. 5r.

[9] „*Galeotus Martius Dominico Stellae salutem.* [...] In Urbe Veneta ex carcere m.c.c.c.clxxvii.", Cod. Lat. 267 (4344) della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, c. 65r, pubblicata in *Itinerario di Marin Sanuto per la terraferma veneziana nell'anno mcccclxxxiii,* [a cura di R. L. Brown], Padova, dalla Tipografia del Seminario, 1847, p. XIX. Di lì a poco segue: „*Galeotus Martius Magnifico Laurentio de Medicis Sal.* Noni maiis ex carcere [1478]", *Archivio di Stato di Firenze, Archivio Mediceo avanti il Principato,* filza XXII, c. 345, pubblicata per la prima volta da Ferdinando Fossi nel *Catalogvs codicvm saecvlo XV; impressorvm qui in publica Bibliotheca Magliabechiana Florentiae asservantvr,* Florentinae A. R. S., Excvdebat Caietanvs Cambiagivs, 1794, fol., t. II, col. 162–163; riprodotta poi da Giovanni Eroli, *Notizie sopra Galeotto Marzio,* cit., v. I, p. 199.

un *animus* inquisitoriale, e ci sostengono quindi nel tentativo di interpretare anche certe sue tesi la cui valenza appare sfumata nel corso dei secoli.[10]

Il contenuto di quelle righe trova rispondenza in un anonimo elenco di proposizioni eretiche in 12 punti, segnalate nel Codice Vaticano Latino 8865 sotto il titolo di *Errores ex libro Galeoti Narniensis inter alios principales*[11]

Per la varietà dei temi trattati[12] il *De incognitis vulgo* è stato considerato come l'opera di un poligrafo, dato che l'autore stesso si compiaceva della sua versatilità di interessi: „iam diu omnium fere disciplinarum iterum atque iterum codicibus pertractatis".[13] Ma, a ben vedere, emerge da una impostazione interdisciplinare un filo conduttore costitutito da una sistematica critica della cultura del tempo, condizionata da molti pregiudizi imputabili alla tradizione cristiana in generale, ed ecclesiastica in particolare. L'autore intende liberarla dagli ostacoli di natura ideologica e da quei pretesi *occulta* che si frappongono ad un rigoroso riconoscimento del reale. L'*incognitum*, a differenza dell'*occultum*, approda alle certezze razionali: dispiegato, se mai fosse possibile, il processo storico della conoscenza, non ci sarebbero più segreti. In effetti, per ciò che concerne il mondo fisico (astri compresi), egli si mostra convinto assertore di una possibile e concretizzabile progressività del sapere, un *augmentum scientiarum* perseguito mediante la ragione, non meno che attraverso il calcolo e l'osservazione.[14] Infatti „videmus in rebus plurimis iudicata mutari".[15] E sbagliava Aristotele quando diceva „maximam earum quae scimus, ignoratarum minimam esse portionem".[16] „Sunt imperfectae nostrae cognitiones"[17] -sostiene invece il Marzio- ma la scienza è perfettibile nel tempo e la stessa imperfezione, prima sentita come freno, diventa ora un

---

[10] Cfr. anche Manlio Pastore Stocchi, *Profilo di Galeotto Marzio umanista eretico,* in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo,* cit., pp. 15–50.

[11] *Errores ex libro Galeoti Narniensis inter alios principales sunt isti,* Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 8865, sec. XV, cart., misc., cc. 48v-49r, pubblicato in Tibor Kardos, *Néhány adalék a magyarországi humanizmus történetéhez,* Pécs, 1933, pp. 3–4. Lo stesso elenco è anche contenuto nel Cod. Lat. 170 (182), c. 135r della Biblioteca Universitaria di Bologna; cfr. Ludovico Frati, *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca universitaria di Bologna,* Firenze, Successori B. Seeber, 1909, p. 174, n. 170 (182).

[12] Per l'elenco dei capitoli e la trattazione del loro contenuto cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario" n. 33–34 (1992), pp. 88–154.

[13] *De incognitis vulgo, Prohemium,* c. 4r. Lo ribadirà nel più tardo *Liber excellentium ad Serenissimum Carolum Iuniorem regem Galliarum,* Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. Acq. Lat. 731, sec. XV, membr., 297 cc., affermando: „cum multa librorum volumina in omni genere disciplinarum composuerim" (c. 1). Redatto verso gli anni 1492–93 soprattutto come una silloge dei suoi studi, è l'ultima fatica del Marzio pervenutaci. Sull'opera cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario", n. 36–37 (1993), pp. 180–188.

[14] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 95v-97r.

[15] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 95v.

[16] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 97r.

[17] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 96v.

incentivo di ricerca nella convinzione di poter intendere il mondo e che questo si offre alla lettura dello studioso:[18]

> „Coelum enim innumerabiles fere stellas habet, ex quibus universis mathesis *adhuc* non nisi milletrecentas et duo cognovit".[19]

Le conseguenze teologiche di questa impostazione per così dire illuministica, su cui molto operavano le sue letture di Lucrezio e la conoscenza del Valla,[20] non furono lievi, e la sua fuga in Ungheria, dove *convolavit* dopo la condanna,[21] gli costò anche la perdita dell'insegnamento universitario.

Il *De incognitis vulgo* si apre con una riserva metodologica di suggestione averroistica e occamistica, e cioè l'impossibilità per la ragione di indagare la sfera metafisica. Per questo su temi quali la materia prima, l'eternità del mondo o l'immortalità dell'anima è richiesta la sospensione del giudizio, mentre la religione, alla quale, nel successivo *De doctrina promiscua,* affiancherà la magia definendole entrambe liturgie (culturae[22]), può semmai avere un potere di suggestione psicologica priva di evidenza razionale:

> „ad immortalitatem suadendam attamen nulla demostratio efficax [...] nullum inexpugnabile argumentum, nulla inconcussa veritas, nihil omnino evidens, nihilque a cavillatione liberum reperitur ad hoc demonstrandum".[23]

---

[18] *De incognitis vulgo,* cap. XXIII, c. 113v.

[19] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 95v. Qui come altrove il corsivo è nostro.

[20] Di Lorenzo Valla Galeotto citava nel *De homine le Elegantiae,* ma presumibilmente gli erano familiari anche le opere più ardite e contestate. Cfr. *Galeotti Martii Narniensis [...] de homine [...]* [Venezia, Federico de'Conti, 1472], 4°, lib. I, c. 28v. Cfr. László Szörenyi, *Le fonti antiche dei trattati filosofici di Galeotto,* in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo,* cit., pp. 153–163; Zoltán Nagy, *Il fenomeno umano nel „De homine libri duo" e nella „Refutatio" a G. Merula di Galeotto Marzio,* in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo,* cit., pp. 109–152; G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario", n. 33–34 (1992), pp. 65–87.

[21] *De dictis ac factis regis Mathiae,* cit., XXVII Sapienter factum, p. 26.

[22] „Multa a nomine scientiae excluduntur, ut ars magica, alchimia; in his enim plurima sunt in quibus argumentatio deficit, ex quibus veritas quasi laqueis irretita effugere minime potest [...] Causae tamen intellectum nostrum minime illustrant [...] Horum igitur causam nec intellectus apprehendit, nec vis argumentationis ostendit; unde culturae vel religionis nomen, potius quam scientiae et magia et alchimia subibunt", *Galeotti Martii Narniensis, De doctrina promiscva, Lirer* [sic] *Varia multipliciq. eruditione refertus, ac nunc primùm in lucem editus,* Florentiae, apud Laurentium Torentinum, mdxlviii, 8°, cap. XXVII, pp. 256–257. Citato in seguito *De doctrina promiscua.* Sull'opera cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario", n. 36–37 (1993), pp. 94–180.

[23] *De incognitis vulgo,* cap. IV, c. 15v.

Reclamando la necessità di mantenere distinto il piano teologico -in quanto impone obbedienza „pedissequa"[24] per il suo carattere extrarazionale- da quello filosofico, che esige invece rigore dialettico (è il *leit Motiv* di tutta l'opera), Galeotto rivendica l'esigenza di un ragionato affrancamento dall'autoritarismo in ogni campo, pur senza ripudiare gli *auctores* classici o ecclesiastici, di cui si serve abilmente a sostegno delle sue tesi, ma con espressa riserva sulla loro umana fallibilità.[25] L'autore intraprende allora un esame del *loquendi modus* dei testi sacri (non escludendo Talmud e Corano) ai quali assegna anzitutto una origine, nonché una dimensione, umana e poetica, e una finalità esclusivamente morale, alla stregua dei miti pagani. Si vale così di una rilettura storico-psicologica per proporre, di contro all'esegesi corrente, un sorta di libero esame, esteso, non senza scandalo per la mentalità del tempo, anche al Nuovo Testamento, fino al punto di dichiarare che „cum cautione quadam verba Salvatoris intelligenda sunt".[26]

La Bibbia, col suo linguaggio antropomorfico e popolare,[27] va anzitutto letta e interpretata secondo i lumi di un naturale discernimento[28] e con l'attenzione al contesto:

> „Turchi enim Christum ut prophetam nos ut Deum veneramur. Et hac in re est totus cardo quaestionis. Scriptura enim varios sensus recipit. Qui autem verus sit non potest humano ingenio comprehendi".[29]

Occorre sfrondare i testi sacri anche dalle non poche iperboli e inesattezze:[30] è storicamente improponibile, per esempio, l'idea che Augusto avesse indetto un censimento dell'*ecumene*,[31] o che fossero migliaia i bambini uccisi

---

[24] „caeteras disciplinas vel inanes esse convincit, vel suae subicit potestati et ut pedissequas sequi iubet", *De incognitis vulgo, Prohemium*, c. 4v.

[25] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 20v.

[26] *De incognitis vulgo*, cap. XIII, c. 70v.

[27] „tota Sacra Scriptura ad communem loquendi usum formata [...] Scriptura hanc habet dicendi consuetudinem ut generaliter loquatur", *De inocognitis vulgo*, cap. XIII, c. 67v, 70v.

[28] „Et in primis illud advertendum est Sacram Scripturam interdum Deo tribuere quae dei sunt, interdum vero quae hominis sunt et hoc modo pagani quoque fecerunt. Nam Ovidius de Iove, sic enim deum antiqui vocaverunt, ita loquitur: forte Iovem memorant diffusum nectare curas seposuisse graves. Ecce deum aliquando ebrium fuisse poetice narravit. Sic etiam in Psalmis: 'et excitatus est tanquam dormiens Dominus et tanquam potens crapulatus a vino'", *De incognitis vulgo*, cap. XXXI, c. 139v.

[29] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 27r.

[30] „locutiones superlativae idest hyperbolicae in Scriptura sunt frequentes", *De inocognitis vulgo*, cap. XIV, cc. 77r-v.

[31] „Nam cum in evangelio legimus a Caesare exisse edictum, ut universus orbis describeretur hunc sermonem per hyperbolem [...] dictum intelligamus est necessarium. Non enim

da Erode, tanto più -precisa- in mancanza di fonti adeguate.[32] Tali non sono i testi sacri, essendo per lo più costituiti da minacce profetiche: „non res ipsas sed rerum minas plerumque intuentur".[33]

Spesso la tradizione si è sovrapposta con tesi favolose[34] agli stessi Vangeli dove, per esempio, non trova riscontro la regalità dei magi, codificata ormai anche nell'iconografia. Fantasie del genere lasciamole alla libera creatività degli artisti:[35]

> „Pictorum arti concedimus sed viros veritatis amatores haec admirari et credere non est tolerabile".[36]

Se i magi erano semplici astronomi, cade implicitamente la pretesa soggezione alla Chiesa dei re della Terra. Basta leggere come il Marzio intende i versetti 10–11 del Salmo 72. L'espressione: „lo adoreranno tutti i re e tutti lo serviranno" significa che l'umanità tutta potrà accedere alla salvezza „ex omni populo et omni natione"[37] e, come dirà altrove, anche senza „aquae tinctura", senza battesimo.[38]

---

regna Parthorum [...] hoc mandatum permeavit. Intellexit igitur Evangelista de magna orbis parte", *De inocognitis vulgo,* cap. XIV, c. 77v; Lc. 2, 1.

[32] „Si fuisset insignis numerus nec Evangelista nec alii historici tacuissent. Fuerunt autem illa aetate plurimi et doctissimi et diligentissimi scriptores qui tantam rem suppressissent numquam. Et Iosephus, etiam de Herode honorificam faciens mentionem, illum et a sapientia et a rei militaris peritia laudando non parvum famae suae detrimentum tantam humani sanguinis stragem ut verus historicus retulisset", *De inocognitis vulgo,* cap. XXIV, cc. 116v-117r. Questa affermazione scomparirà nel *De excellentibus,* cap. III *De stella magorum,* c. 35–44.

[33] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 96r.

[34] „magorum imagines et divi Georgii cum dracone decertationem, non minus ridicula quam et Constantinum leprosum et Iohannem in dolio ferventis olei ante portam Latinam coniectum", *De incognitis vulgo,* cap. XXV, c. 117v.

[35] „De pictura non esset cura habenda quoniam 'pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas'. [...] Nomina regum Augusti tempore et regna pariter nota sunt per historicos. Unde quivis videre potest illa fuisse ficta nomina. Potuissent ne tres reges e longinquis regionibus ad Christum usque tanto silentio devenire ut nulla historia de hac re faceret mentionem? Nam nec Evangelium nec Ecclesia nec ullus unquam magos illos reges nominavit", *De incognitis vulgo,* cap. XXV, c. 117r-v.

[36] *De inocognitis vulgo,* cap. XXV, c. 117v.

[37] „reges Tharsis et insulae munera offerent et reges Arabum et Saba dona adducent. Et adorabunt eum omnes reges et omnes servient ei [...] Quid inquam est aliud nisi ad fidem Christi ex omni populo et omni natione ex regibus et principibus, multos enim venturos ut factum est?", *De inocognitis vulgo,* cap. XXV, c. 118r.

[38] „propterea veritas dixit damnandos esse incredulos, nulla de baptismate mentione facta unde Turchus, Iudaeus, haereticus, Gentilis sine fide ex sententia Salvatoris et non sine aquae tinctura perpetuis damnatur cruciatibus", *De inocognitis vulgo,* cap. V, c. 27v. E qualche riga prima così si era espresso: „Nam fides, quaecumque est, hominem ad divina praecepta

Come già il Valla, il Cusano e i dotti dissenzienti del movimento boemo, anche Galeotto, poi, non ha dubbi sulla inconsistenza della donazione di Costantino come atto di riconoscenza verso il Papa *guaritore*:

> „Cum Constantinus nunquam laboravit lepra, nisi allegorice lepram pro mala relligione acciperetur a qua per Silvestrum liberatus est".[39]

Glielo rimprovera significativamente il censore torinese che non gli perdona di imitare proprio „alium haereticum Laurentium maledictum",[40] come non gli perdona di aver identificato la cometa apparsa alla nascita di Cristo con quella avvistata a Roma durante i ludi celebrati da Augusto in onore di Cesare: „male concludis, haeretice maledicte, quod illa stella solum Christum demonstravit: tu autem admodum cancer serpis minuendo fidem Christi".[41] Un *error* del genere, ricordiamo, aveva mandato al rogo Cecco d'Ascoli.

Non sempre, tuttavia, il discorso è lineare ed esplicito, perché l'autore è ben consapevole dell'audacia delle proprie argomentazioni, alcune delle quali non sempre immediatamente accessibili, nel loro significato teologico, a un lettore di oggi. Basterà citare, ad esempio, l'esito di un capitolo che tocca un argomento divenuto emblematico nell'umanesimo: la somiglianza dell'uomo con Dio. Invece di sciogliere un inno ad esaltazione della creatura divina, Galeotto si concentra nel rivendicare anche alla donna la piena eguaglianza anche intellettuale con l'uomo nella sua sostanzialità di *imago Dei*, che allora le veniva teologicamente contestata in base alla definizione, già aristotelica e condivisa da San Tommaso, della donna come *mas occasionatum*, maschio mancato. Anche in questo caso -sostiene il Marzio- vanno precisate le parole dell'Apostolo, che assegnò all'uomo („viro contribuit") una posizione di preminenza, derivandola dalla *vetus lex* che la riservava ai maschi per ragioni socio-culturali.[42]

La radicalità della tesi risulta tanto più evidente se la contestualizziamo proprio nel momento in cui si acuiva quella lotta contro le streghe che porterà di lì a poco, nel 1484, alla promulgazione della bolla *Summis desiderantes affectibus* di papa Innocenzo VIII° e alla divulgazione, due anni dopo, del

---

tamquam captivum ducit ut Dei tantummodo verbis omni remota argumentatione nitatur" (c. 27r).

[39] *De incognitis vulgo*, cap. XXV, c. 117v.

[40] *De incognitis vulgo*, cap. XXV, nota a margine della c. 117v, riga 7.

[41] *De incognitis vulgo*, cap. XXV, nota a margine della c. 119v, riga 27. Su questo punto concorda il punto decimo degli „errores": „Quod idem cometa quod apparuit tribus regibus magis apparuit Augusto redeunti cum victoria oriente", *Errores ex libro Galeoti Narniensis*, Bibl. Apost. Vat., Vat. Lat. 8865, c. 49r. Nel *De excellentibus* il Marzio si sentirà costretto a dire: „Necessarium haec enim stella cometa ad eum spectare videtur, qui est rex et stellarum enim crinitarum" (cap. III, c. 35).

[42] *De incognitis vulgo*, cap. VII, c. 33r.

Malleus maleficarum dei domenicani Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, opera quest'ultima che, pubblicata a Colonia con una forma di *imprimatur* di recente istituzione, troverà consenziente, nella sua condanna delle *figlie di Eva*, persino la *Stryx* di Gian Francesco Pico .

Tre anni dopo la pubblicazione del *Malleus* il Marzio affronterà indirettamente il problema della differenza fisica tra i due sessi, sostenendo che questa è solo esteriore, come si riscontra dalle dissezioni anatomiche „quae oculis vidimus".[43] Anche la *carnalis concupiscientia*, che nella donna era considerata *insanabilis* e come tale veniva attribuita al *commercio col demonio*, non differisce fisiologicamente, anche se la donna ha imparato a dominarla meglio. Le convinzioni di Galeotto saranno riprese nel Cinquecento e oltre dando luogo a una *querelle* che coinvolgerà, oltre ai medici, anche i teologi, restii ad ammettere i cambiamenti di sesso da donna a uomo - che già il Marzio considerava incolpevoli e non mostruosi- soprattutto perché era impensabile il passaggio da un essere inferiore a uno superiore. Nel 1586 Arcangelo Piccolomini così si esprimerà: „nequaquam, quoniam natura suos progressus facit ab imperfecto (ut a muliere) ad perfectum (ut ad virum)".[44]

Ma l'argomento in cui forse si rivela maggiormente il dissidio con la tradizione è il secolare problema degli Antipodi che, per i suoi risvolti teologici, acquisterà nuovo vigore verso la fine del Quattrocento, ma che sarà ancora presente nel processo di Galilei ed oltre.

Galeotto, forse non ignaro delle ipotesi cusaniane del *De conditionibus Terrae,* se non anche memore delle opinioni del maestro dei medici padovani Pietro d'Abano, fa sue le argomentazioni aristoteliche sulla sfericità della Terra espresse nel trattato aristotelico *De coelo,* testo presente anche nella Biblioteca del Vitéz insieme al *De imagine mundi* di Onorio d'Autun e al *De philosophia mundi* di Guglielmo di Conches, autori che notoriamente rappresentavano una cosmografia desueta.[45] Non gli mancava ormai neanche

---

[43] *De doctrina promiscua,* cap. XVIII: „De mulieribus in viros conversis, et maris an foeminae in coitu sit maior voluptas", pp. 159–163. E'interessante notare che nella versione italiana del *De doctrina promiscua,* pubblicata nel 1595, buona parte del capitolo è stata omessa dal suo traduttore Francesco Serdonati: *Galeotto Marzio da Narni Della varia dottrina Tradotto in Volgare Fiorentino per M. Francesco Serdonati con la giunta d'alcune breui annotazioni.* [...], In Fiorenza, Per Filippo Giunti. mdcxv. [colophon:], In Firenze per Filippo Givnti, m.d.xcv., 8°. Fin dalle sue prime opere, del resto, „magister" Galeotto si era dimostrato convinto fautore dell'anatomia.

[44] Arcangelo Piccolomini, *Anatomicae praelectiones explicantes mirificam corporis humani fabricam* [...] Romae, 1586, lectio VIII: „De partibus in muliere ad procreationem accomodata", p. 184, in Valerio Marchetti, *'Every woman is a men'. Metamorfosi cinquecentesche del corpo,* „Il Piccolo Hans", n. 79–80 (1993), p. 87.

[45] Cfr.di Klára Csapodi Gárdony,i *Die Bibliothek des Erzbischofs Johannes Vitéz,* „Gutenberg Jahrbuch", (32), 1973, pp. 441–447, e, della stessa, *Die Bibliothek des Johannes Vitéz,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984. E'significativa l'opinione del contemporaneo Wessel

il conforto di Manilio, il poeta „, al cui *Astronomicon* aveva lavorato anni prima insieme al Vitéz[46] e al Regiomontano, suo primo editore a Norimberga.[47] Il Marzio tuttavia è consapevole che le *rationes* di ascendenza aristotelica, se bastano a dimostrare la forma del globo non sono sufficienti a spiegare la sopravvivenza umana nella fascia *perusta* dell'equatore e nelle gelide zone subpolari, allora decisamente negata. Ormai disponiamo però -afferma- di testimonianze oculari, giudicate inattendibili da chi caparbiamente rifiutava di riconoscere la realtà („effectum rei"[48]), ma che smentiscono di fatto le teorizzazioni del passato, in particolare quelle di Lattanzio e di Agostino con le loro pregiudiziali teologiche.[49]

Evidente il riferimento alle navigazioni atlantiche che, nonostante il riserbo dei re portoghesi a protezione dei propri commerci, non potevano essere ignote ai veneziani, così come non lo erano al dotto mercante, amico e corrispondente del Regiomontano, Paolo dal Pozzo Toscanelli. E'noto che appena nel 1474 egli aveva inviato ad Alfonso V° la famosa carta destinata a convincere anche Cristoforo Colombo. Nella stessa Venezia, inoltre, si sapeva, ad esempio, anche dei viaggi nelle regioni artiche di Nicolò e Antonio Zeno, o di Pietro Querini, che ne avevano lasciato resoconti scritti ed echi verbali. In un'opera più tarda, il *De doctrina promiscua,* che risale pur sempre soltanto al 1489, Galeotto dirà espressamente „navigare ad Indos".[50]

Gansfort, notevole rappresentante della *Devotio moderna,* secondo cui nessun cosmografo era allora in grado di raffigurare esattamente la Terra, „contra communem opinionem de monarchia Romani Pontificis". E quindi „quomodo igitur iudicabit quod esse non poterit? Quomodo iudicabit fidem quorum linguam ignorat?", *De sacramento poenitentiae et quae sint claves Ecclesiae. De potestate ligandi et solvendi,* in *M. Wesseli Gansfortii Groningensis* [...] *Opera, quae inveniri potuerunt omnia,* Groningae, excudebat Ioannes Sassius typographus, anno mdcxiv, fol., c. 779.

[46] „Legi et emendavi cum Magistro Galeotto 1469 Jo. Arch. Strig.", *Marci Manilii Astronomicon,* Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Pal. Lat. 1711, 1469, membr., 89 cc., c. 88v.

[47] *M. Manilii Astronomicon primvs* [...] [colophon:] Ex officina Ioannis de Regiomonte habitantis in Nuremberga oppido Germanie celebratissimo, 4°, 72 c., edita senza indicazione dell'anno di stampa. Cfr. Anna Maranini, *Filologia fantastica. Manilio e i suoi „Astronomica",* Bologna, Il Mulino, 1994.

[48] *De incognitis vulgo,* cap. XXIII, c. 115r.

[49] „ad has igitur Antipodas, quos Lactantius ex matheseos ignorantia esse pernegavit, nunquam verbum Christi delatum est, sicuti ad plurimas insulas quas longo tempore post cognovit usus. Et cum obicitur illud Davidis in spiritu, sicut ad Romanos ostendit Apostolus, omnes autem dixit audivisse ut est apud eum loquendi modus, ut supra e(s)t declaravimus tamquam de Apostolis dictum: 'Et in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum', ut his velimus concludere ad antipodes si sunt pervenisse. Advertendum est in disputationibus rerum dubitarum sensum allegoricum adducere; sacri scriptores dicunt esse vitium", *De incognitis vulgo,* cap. XIV, c. 76v-77r; Ps. 19, 5.

[50] *De doctrina promiscua,* cap. III, pp. 37–38.

Sappiamo inoltre che l'autore, nel periodo di elaborazione del *De incognitis,* si occupava anche della pubblicazione a stampa della *Cosmografia* di Tolomeo.[51]

Ma la Chiesa insegnava che il Vangelo era pervenuto in ogni angolo della Terra e che a tutti era già stata offerta la redenzione tramite il Battesimo, riaffermando con nuovo vigore il principio, già espresso in quel secolo nel Concilio di Firenze, che *extra ecclesiam nulla salus,* in base al quale tutti gli *infedeli* erano in peccato. Le nuove esplorazioni già pesavano sulla tratta degli schiavi, su cui si era pronunciato Sisto IV° in una Bolla del 1476 vietandone, pur sempre inutilmente, solo il commercio di quanti risultassero cristiani o neofiti. Cominciavano così a presentarsi all'Europa pagani tanto *diversi,* anche nell'aspetto, da chiedersi se fossero davvero creature umane. Galeotto non ha dubbi in proposito: egli non solo afferma l'eguaglianza di tutti gli uomini indipendentemente dal colore della pelle, dovuto alle variazioni climatiche connesse alla maggiore o minore perpendicolarità dei raggi solari,[52] ma rivendica anche per tutti una innata capacità di virtù, „etiam tacente Christo":

> „numquam enim quisquam christianus Antipodes erudivit, numquam plagas desertissimas adiit, [...] numquam sermonem de Christo habuit, sed ea quae ad naturae perfectionem pertinent, ut parentes, patriam, filios diligere, alteri nequaquam facere quae nobis molesta sunt, etiam tacente Christo, toti humano generi censentur esse communia".[53]

Nell'intenzione di scandagliare il fondo di credenze assurte nel tempo a tradizione cogente, il Marzio lamenta inoltre l'ingenuità che ha trasformato in prodigi soprannaturali molti *incognita.* I miracoli -presenti per lui in tutte le religioni, magia compresa[54] – rientrano invece nella categoria di quei fenomeni che, per la nostra conoscenza inadeguata *(adhuc imperfecta),* attribuiamo a un puntuale intervento divino. Sono quindi, per così dire, il frutto della nostra ignoranza: „ratione incognita a nobis fortuita iudicantur".[55] Ritroveremo queste argomentazioni nel *De incantationibus* del Pomponazzi. La natura,

---

[51] Cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo,* cit., „Il Bibliotecario", n. 35 (1993), p. 61–65.

[52] *De incognitis vulgo,* cap. XXIII, c. 114r.

[53] *De incognitis vulgo,* cap. XIII, c. 71r.

[54] „Nam in omni fide ac relligione et arte etiam magica miracula fuere [...] Multa enim talia monstra fiunt in natura quae quotiens acciderent possent humano generi varia persuadere ita ut, animo fluctuans, nunc hoc nunc illud sequeretur", *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 21r.

[55] *De incognitis vulgo,* cap. XIX, c. 97r.

„liber Dei",[56] obbedisce invece a quel determinismo che regola da sempre la *machina mundi* e fornisce all'uomo, attraverso sensi e ragione, quegli strumenti di indagine e apprendimento che soppiantano l'autorità della fede. Stupirsi di fronte a presunti prodigi -sostiene allora Galeotto- non porta a credere alla parola divina, bensì all'esperienza:

> „videre enim non est credere verbo divino, sed rerum experientiae quae fidei auctoritatem non modo imminuit sed penitus tollit".[57]

Se i miracoli non inducono la fede, allora neanche le religioni rivelate, che su di essi in gran parte si fondano, possono imporre contenuti e motivazioni per crearla e mantenerla. Questa „in meris purisque Dei verbis consistit",[58] mentre non è altrettanto affidabile se fondata sulla tradizione *ex auditu*.[59] Coloro che credono seguendo argomentazioni umane, per quanto esposte da dotti e santi come Tommaso, Scoto, Agostino, Ambrogio e tanti altri, non hanno vera fede. Se infatti gli *auctores* errassero o fossero in contraddizione, crederebbero ugualmente.[60] Altrettanto insidiosa è la *credulitas* alimentata dalla *religio*:

> „Unde et credulitas minimis quoque rebus et ratione carentibus addicta fidem in hac significatione imitatur [...] recte igitur secundum antiquos credulitatem dicemus quam christiana religio fidem nuncupat".[61]

Tuttavia il *vivendi modus* predicato da Cristo, che si identifica e si realizza nella morale naturale, può dare impulso ad una fede che, *donum Dei*, rimane pur sempre una *fides* personale, un *vehemens affectus*, e che, si ricava, non ammette intermediari e subordinazione ai giudizi umani. Il Marzio si rifaceva anche alla leggenda che voleva Traiano, già persecutore di cristiani, convertito in punto di morte, ma il censore vaticano denuncerà come errore

---

[56] *De incognitis vulgo,* cap. XX, c. 94r.

[57] *De incognitis vulgo,* cap. XXIX, c. 133v.

[58] *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 20v.

[59] „docti homines non modo auditu et lectione, sed visu quoque erudiebantur. Quanti autem momenti hoc sit qui dubitat non sit immemor illius dicti: Certior aure arbiter est oculus", *De incognitis vulgo,* cap. XXIII, c. 113v.

[60] „Fides autem, ut iam diximus auctoritate Apostoli, ex auditu est. Nam in meris purisque dei verbis consistit. Nam qui ea de causa credunt quia docti, sancti viri, ut sanctus Thomas Aquinas, ut Scotus, ut Augustinus, Ambrosius ceterique aut doctrina aut sanctitate aut utroque conspicui, aliquid asserunt non habent fidem. Nam si isti errent vel aliorsum dicerent tantundem facerent. In omnibus autem humanis potest error oriri", *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 20v.

[61] *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 17r.

„quod [...] si sua existimet meliorem et sic non credens salvatur in fide sua".[62] Credere *diversa* non era credere. Inutile ricordare che la fede *falsa* era passibile, anche secondo San Tommaso, di pena capitale:

> „haec non possunt humana ratione discerni, nec, si possent, aliquo pacto debent [...] Unde si viri illi cordati honestissimam vitam ducentes suae relligionis mandata servantes, si damnati sunt ad inferos quia non intellexerunt quae nullo pacto intelligere poterant maximus nobis perpetui cruciatus timor impendet [...] sincere vixerunt semper Deo, ut ipsi putant, obsequendo, nemo est tam perversae mentis iudex qui eos damnaret, nedum Deus qui tantum qua mente operamur inspectat".[63]

Questo atteggiamento, come si vede, è lontano dal *pathos* che animava i dibattiti sulla *conciliatio* tra ragione e rivelazione, volti a una *pia philosophia* che cercava valori cristiani anche nel paganesimo e nell'islamismo. Il Cusano, ad esempio, nella *Cribratio Alkorani* e poi nel *De pace fidei,* scorgeva nella prospettiva islamica del paradiso un'immagine sensibile adatta al popolo rozzo.[64] Con puntuale riferimento il Marzio affermava invece realisticamente:

> „sed dicerent quidam: comestio Leviathan Iudaeorum et coitus Machometi huc tendunt, ut gentibus imperitis atque rudibus aeternae foelicitatis delectationem, quandoquidem rationis acutae non sunt capaces, per haec quae viventibus admodum iocunda sunt praefigurant [...] illa vero quae Iudaei de Leviathan pisce, et Machometus de cibo et coitu narraverunt, nullus eorum allegorice et sub quodam velamento dicta putavit".[65]

Nel Marzio non si rinvengono le tensioni escatologiche dell'irenismo volto a comporre le divergenze fra le religioni nella convinzione che il cristianesimo è comunque il punto di arrivo di tutta l'umanità. Per lui il pluralismo religioso è, invece, un dato di fatto che trova giustificazioni storiche e

---

[62] *Errores ex libro Galeoti Narniensis,* Bibl. Apost. Vat., Vat. Lat. 8865, c. 48v.

[63] *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 23v, 25r.

[64] Maometto „neque voluit rudi populo alia occultiora exprimere sed tantum ea quae secundum sensum videntur feliciora, ne populus qui non gustat ea quae spiritus sunt parvi faceret promissa", *Nicolai de Cusa De pace fidei.* Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky, H. Bascour, in *Opera omnia.* Iussu auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, in Aedibus Felicis Meiner, v. VII, 1959, cap. XV, par. 51, p. 49.

[65] *De incognitis vulgo,* cap. XXX, c. 134v-135r.

antropologiche. I veri principi professati da Cristo e condensati nel rispetto di Dio e del prossimo, implicano una *fides* soggettiva in contrasto con la *religio* oggettiva, intesa come codificazione di formule e precetti utili al potere, religioso non meno che politico, ai fini dell'ordine pubblico. Come *instrumentum regni* tutte le religioni, che per suggestione lucreziana anche per Galeotto nascono dalla paura („quandoquidem timor et metus pro relligione et relligio pro timore saepe apud veteres reperiantur"[66]), risultano livellate in negativo in quanto ostili a tutti coloro che, in forza del proprio ragionare, risultino dissenzienti, pur nutrendo una virtù e una fede spesso eroiche.

Ricorda così che anche i più grandi pensatori dell'antichità, come Platone e Aristotele, in quanto non allineati in materia religiosa, si trovarono in grave conflitto con le autorità,[67] e tanto più lo attesta la morte di Socrate, accusato di empietà verso gli dei della patria. Proprio perché visto come vittima della *religio*[68] a causa della propria *fides* morale, il richiamo a Socrate si differenzia -in questo caso- dall'esaltazione delle sue virtù precristiane, sottolineate, ad esempio, da un Agostino, da un Abelardo o da un Erasmo. Ma il pensiero va al rogo di Gerolamo da Praga nel *reportage* lasciatoci da Poggio Bracciolini, dove si legge un richiamo al coraggio di Socrate per esaltare la morte eroica del dotto frate boemo.

Non fu solo l'antichità a condannare l'eterodossia perché all'interno della stessa Chiesa, incalza il Marzio, era stato espunto il Vangelo dell'apostolo An-drea[69] e, si ricava indirettamente, nell'intento di consolidare il primato di Pietro, argomento molto dibattuto nel Quattrocento nel tentativo, effimero, di una conciliazione con la Chiesa orientale, tanto più auspicabile di fronte al pericolo turco. Qui occorrerebbe aprire una digressione sulla rilevanza della figura di Andrea in Ungheria e in Boemia, considerate sue terre di missione. La Chiesa ortodossa, poi, fondava su di lui, *protókletos*, la persuasione della propria origine apostolica che la metteva alla pari con Roma, assegnandogli, in base al testo evangelico, addirittura una priorità di chiamata rispetto al fratello Pietro. Qualche anno prima le sue reliquie erano state accolte proprio a Narni, patria di Galeotto Marzio, da Pio II°, che ne aveva decretato una traslazione a Roma molto solenne in quanto erano state eroicamente sottratte ai Turchi da Tommaso Paleologo e sbarcate con lui ad Ancona. La cerimonia doveva servire a rafforzare la causa del papato, alla

---

[66] *De incognitis vulgo,* cap. III, c. 11r.

[67] „Unde et Aristotiles Chalcidem habitavit, non gratus Atheniensibus ut male de diis sentiens", *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 18r.

[68] „Quantam autem et Athenienses et Romani, ut de aliis taceam, religionis curam gesserint, nemo profecto ignorat, cum illi Socratem, virum sapientissimum, tamquam de diis male sentientem, in ipso carcere ad mortem compulerunt", *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 17v.

[69] „Simile quiddam et christiani fecerunt cum evangelia quae Andreas apostolus edidit reiecerunt", *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 17v.

quale Enea Silvio, Pio II°, si era ormai convertito. L'eco dell'avvenimento sembra emergere in queste pagine in cui Galeotto trova, però, anche il modo di richiamare l'autorità del consesso dei vescovi,[70] alla quale accenna anche altrove manifestando, proprio nel momento storico in cui si stava affermando con sempre maggior vigore la *monarchia* papale, una sorta di nostalgia conciliaristica.

Ma il discorso si fa decisamente più problematico quando il Marzio arriva a sostenere che, alla luce della ragione, chiunque osservi i precetti di una morale naturale attribuendoli al dio della propria tradizione culturale, non appare estraneo a un disegno di salvezza. Nessuno, pagano, turco, giudeo e addirittura eretico,[71] è come tale tenuto a seguire la legge imposta allora dalla Chiesa se la propria religione gli sembra migliore. Nessuno, e dunque nemmeno il cristiano, può giudicare falsa, in nome del proprio Dio, l'altrui *religio*:

> „Quae ratio igitur esse potest quae, ethnicis persuadeat, ut nos maleficos ac supersticiosos et nos eos paganos, hoc est rusticos nuncupemus, cum omnes hac mente simus ut optima et deo placitura maxime agamus [...] Quoniam ex nostris scripturis quae nobis verae apparent fidem constituimus [...] unde hoc intelligere possumus, cum sequamur fidem ex verbis illius quem historiae nostrae et Evangelia deum praedicant. Sic etiam de illis dicendum".[72]

Egli invero si considera rispettoso di quella singolarità personale di cui proprio il cristianesimo aveva insegnato l'importanza, e che invece l'integrali-smo del tempo rifiutava di fatto. I santi e i sapienti concordano -dice- nel giudicare stolto far dipendere la salvezza dall'unica fede ritenuta vera:

> „et hoc est quod ait Apostolus ad Corinthios: Misericordiam consequutus sum ut fidelis essem. Non ait quia fidelis eram".[73]

Il Marzio difende così un'esigenza di libere scelte, giustifica il pagano prima di Cristo, ma anche colui che, pur avendo ascoltato la Parola, non si *converte* e forse soprattutto se stesso. Agostino aveva considerato tutti i giusti „pertinentes ad spiritualem Hierosolymam"[74] ma per Galeotto questa tesi deve valere anche *post Christum:* in qualunque tempo gli ebrei osservanti non sono condannabili:

---

[70] „quanta autem sit concilii auctoritas satis constat cum, eo volente, evangelia Andreae apostoli reciantur", *De incognitis vulgo,* cap. VI, c. 31r.

[71] *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 27v.

[72] *De incognitis vulgo,* cap. V, c. 23r-25r.

[73] *De incognitis vulgo,* cap. XIII, c. 69r; I Cor., 7–25.

[74] *De incognitis vulgo,* cap. XIII, c. 70r.

> „si autem non crediderunt eo quod illud dictum vanum putaverunt unde fides pendet: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non potest introire in regnum dei. Eorum mens huic est contraria de hiusmodi viris alia ratio est Non enim quis intelligere cogitur quod nullo pacto potest".[75]

E più di una volta, a questo riguardo, Galeotto usa una vivace espressione, „quadrare capiti",[76] per evidenziare che il rapporto dell'individuo con Dio, unico „doctor ac praeceptor",[77] non tollera interventi esterni.

L'individualismo religioso qui espresso, pur insistendo alla maniera della *Devotio moderna* sulla intenzionalità della coscienza, sfocia però in un atteggiamento quasi giuridico di legittimazione del dissenso. „O maledicte haeretice" -lo apostrofa il lettore torinese- in questo modo vanifichi incarnazione, passione e morte di Cristo: „si in illa fide idolorum suorum salvari possunt non erat necesse quod Christus veniret in carnem et mortem et passionem sustineret et sic omnes fidei articuli fidei christianae evacuarentur".[78]

Nessuno è in grado di ingraziarsi Dio modificandone gli eterni voleri e tanto meno nessuno può giudicare sin da quaggiù. Non lo può fare, a lume di ragione, nemmeno il più zelante e virtuoso *imitatore* di Dio che pretende di parlare in suo nome e in suo nome mandare al rogo persone e idee, *tam libros quam homines*.

Ma paradossalmente, e anche con tragica ironia, la rivendicazione dell'intenzionalità della retta coscienza costringe Galeotto a salvare insieme l'eretico, che ragionando con la propria mente rischia il rogo, e l'inquisitore convinto, che lo condanna per non rischiare la propria salvezza eterna:

> „valde enim absurdum videretur et a divina iustitia penitus alienum si christianus, qui tantam curam fidei ac relligionis gessit ut non modo in rebus sed in verbis quoque summam servaverit severitatem non enim in fide nostra, teste Augustino, sunt liberi modi dicendi absurdum, inquam, videretur si huiusmodi vir qui contraria reicit, utilia sequitur, doctorem ac magistrum deum pro viribus imitatur cum tam libros quam homines diversa sentientes exurat, si denique, fidei veritate non intellecta, perpetuo supplicio afficeretur".[79]

Lo sgomento del censore vaticano si esprimerà efficacemente con quel suo: „forte nos servando legem Christi facimus iniuriam Deo".[80]

---

[75] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 26v.
[76] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 26v.
[77] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 22r.
[78] *De incognitis vulgo*, cap. V, nota a margine della c. 25r, riga 4.
[79] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 23v.
[80] *Errores ex libro Galeoti Narniensis*, Bibli. Apost. Vat., Vat. Lat. 8865, c. 48v.

Se le religioni dividono gli uomini rendendoli fanaticamente chiusi e ostili gli uni verso gli altri, la cultura invece li unisce. Il *commercium* dei dotti -che a loro volta devono sentire l'esigenza di mettere il loro sapere a disposizione della *plebeia ecclesia,* è garanzia di progresso in tutti i campi delle attività umane. La nostalgia del Marzio per l'impero romano nasceva soprattutto da un confronto col presente, confronto improntato non solo al fascino della classicità ma anche a una sensibilità, per così dire, veneziana: caduta Costantinopoli, il mondo non era più un *unicum*. Ne soffrono gli scambi mercantili tanto fecondi anche di notizie, scoperte e contatti umani, e pazienza se il grande Plinio era di diverso parere.[81] L'umanità, invece, dovrebbe sempre arricchirsi di idee diverse, tecniche avanzate, prodotti nuovi, piante sconosciute, con grande vantaggio anche per la medicina. Ma il progresso scientifico deve ricadere anche sui più emarginati, la cui *ignorantia* è *incolpevole*. Guai, invece, se medici, giuristi e teologi, nel loro diritto-dovere di *educazione permanente*,[82] non porgessero aiuto nel bisogno. La società, anzi, dovrebbe provvedere al decoroso mantenimento di questi *litterati* proprio per questa loro *missione del dotto*. Buone intenzioni espresse in pagine dal tono enfatico che sottendono, tuttavia, un filo continuo di critica ironica diretta a colpire soprattutto i *theologi:*

> „In quo igitur homo dicitur animal sociabile si pro consilio pro auxilio petimus solutionem? Viri igitur docti a Deo gratis illustrati debent alios et docere et iuvare gratis quam diu possunt. [...] De theologia quid dixerim cum tanta sit bonitate ut de Deo sermonem se habere suo nomine profiteatur? Apud Deum humana generis auxilia non sunt venalia".[83]

Il Marzio si preoccupa poi di insistere non solo sulla gratuità ma anche sulla occasionalità degli interventi liberamente richiesti. Viene quindi ridotta al minimo, per non dire al nulla, la necessità del clero.

Non esistono infatti itinerari mediati e/o privilegiati di salvezza, perché questa dipende unicamente *ex maiestate divina*. Solo Dio può predestinare persone di qualunque popolo e di qualunque religione all'eterna beatitudine: „ex quacumque fide, ex quocumque loco Deus potuit praedestinare et hoc

---

[81] Plin., *Hist. Nat.*, XXII: „non placet remediis tam longe nascentibus, non nobis gignuntur, imo nec illis quidem, alioquin non venderent: odorum causa unguentorumque et deliciarum si placet, etiam superstitionis gratia emantur, quoniam thure supplicamus et costo. Salutem sine his posse constare, vel ob id probamus, ut tanto magis sui delicias", in *De doctrina promiscua*, cap. III, c. 35–36.

[82] *De incognitis vulgo*, cap. XXVII, c. 125r.

[83] *De incognitis vulgo*, cap. XXVII: „Quod non licet viris litteratis neque pro doctrina neque pro auxilio vel consilio quicquam accipere nisi ad victum et vestitum", c. 124r, 125r.

modo salvare".[84] Così tutti i *signa*, il culto dei santi e le indulgenze, su cui il ministero della Chiesa fondava la propria legittimazione, perdono il loro valore di strumenti salvifici, riducendosi a semplici riti che, come quelli di iniziazione, sono riscontrabili in tutte le religioni e anche nella magia.[85] Sdegnata è la reazione del lettore vaticano: „quod apud antiquos paganos fuerunt aliquae cerimoniae eiusdem effectus cum sacramentis ecclesiae christianae".[86] Ma è necessario ancora sottolineare che, come già gli hussiti, il Marzio tratta, a proposito di sacramenti, solo del Battesimo -che in esplicito contrasto con S. Tommaso, riserva agli adulti- e dell'Eucarestia, gli unici riferibili ai Vangeli.[87] Questi e le Lettere di San Paolo sono i testi sacri privilegiati da Galeotto come fonti autentiche del pensiero cristiano. Inutile sottolineare il valore esplosivo di questo atteggiamento di lì a pochi anni.

Destituito il ministero e il magistero ecclesiastico, possiamo intuire buona parte delle ragioni dell'insistenza del Marzio sulla predestinazione: in nessun caso si può sperare di modificare l'insondabile giudizio di un Dio *more geometrico* che finisce per identificarsi col Fato.[88] Espressioni agostiniane del genere si troveranno ovviamente in Lutero.[89] Ma è inutile sottolinearne la divergenza. Lutero non si fonderà sul Fato bensì sulla promessa di Cristo che offre in pegno il suo corpo, e sarà Cristo stesso e non una *virtus* paganeggiante l'elemento discriminatorio fra il bene e il male.[90] Per Galeotto, invece, se la salvezza dipende *ex maiestate divina*, è offerta direttamente a tutti: „et oranti Apostolo responsum est: sufficit tibi gratia mea".[91] In Lutero questi temi si articoleranno angosciosamente nella problematica del peccato che resta quasi programmaticamente estranea alla mentalità del Marzio. Il peccato è una forma di rapporto con Dio. Nel *De incognitis* invece non c'è

---

[84] *De incognitis vulgo*, cap. XIII, c. 69v.

[85] *De incognitis vulgo*, cap. V, c. 22r-v.

[86] *Errores ex libro Galeoti Narniensis*, Bibl. Apost. Vat., Vat. Lat. 8865, c. 48v.

[87] Sulla trattazione dei sacramenti cfr. G. Miggiano, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo*, cit., „Il Bibliotecario" n. 33–34 (1992), pp. 133–136.

[88] „Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit [...] Dementis quippe est putare secundum religionem nostram aliquos ideo beatitudinis ascriptos quoniam vita cum probitate futura erat, cum ideo sint tales futuri quoniam vitae reservantur aeternae", *De incognitis vulgo*, cap. XIII, cc. 68r-v; Tt. 3, 5.

[89] „Nullis operibus, nullis viribus, nullis meritis ad eam acceditur, sed sola fide [...] verbum dei omnium primum est, quod sequitur fides", *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, in *Luthers Werke*, Hrsg. von O. Clemen, Berlin, A. Marcus und E. Weber's Verlag, v. I, 1966, p. 445.

[90] „Duo esse regna in mundo, mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare [...] In altero regnat Christus, quod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno, in quod transferimur, non nostra vi, sed gratia Dei qua liberamur a praesenti saeculo nequam, et eripimur a potestate tenebrarum", De servo arbitrio, in *Luthers Werke*, cit., v. III, p. 287.

[91] *De incognitis vulgo*, cap. XVII, c. 85r; II Cor. 12,9.

spazio per il peccato, per lotte e colloqui che distinguono gli uomini di fede, non c'è insomma un vero *interscambio* col trascendente. Anche il rimorso, significativamente esemplato negli avari e nei tiranni, non senza il richiamo al *sangue dei poveri*,[92] nasce qui soprattutto da una colpa verso la società. Il *vitium*, che è il contrario della virtù, resta anch'esso legato alla realtà terrena, non ha grandezza metafisica. E mai Lutero o Calvino, del resto, avrebbero ammesso quella libertà religiosa che Galeotto tenta di fondare.

Non ci meraviglierà allora leggere che il culto dei santi è solo un segno del riconoscimento che tutte le religioni tributano ai loro eroi, o che le indulgenze per i defunti, sul cui valore positivo si era pronunciato il Papa nel 1476, servono soltanto a testimoniare l'intensità degli affetti terreni. Ancora una volta l'autore si serve di passi che mettono la Chiesa a confronto e in contraddizione con se stessa e soprattutto col Vangelo. A sostegno delle sue tesi il Marzio fa parlare gli egoisti che, rifiutando l'idea di benefici dispersi a favore di tutti, nemici compresi, gli permettono di dire elegantemente che se tutto è comune non si dovrebbero „coniunctos mortuorum seducere".[93]

Così Galeotto, che non è incline al sentimentalismo, scopre forse nell'intimità della coscienza individuale aperta all'umanità la sua vera religione, fondandosi questa volta proprio sul Padre Nostro, che ci ha insegnato a pregare per tutti. In comune il pane, in comune i debiti e tutto il resto. E non si legge mai -sottolinea- che Cristo abbia pregato se non „pro universitate":

> „Cum in rebus orthodoxorum charitas relucescat sine qua, testante Apostolo, nihil profecto sumus unicuique patebit. Omnes quotquot sunt homines humanitatis societate coniunctos iugo subici charitatis, quae ut in terra sic in caelo cuncta connectit. Quod Redemptor noster latissims declaravit. Docuit namque orationes fundere non proprias sed communes. Quale est illud: 'Pater noster qui es in caelis'et reliqua. Nihil enim in toto illo sermone privatum ac proprium est. Nam et 'panem nostrum', et 'debita nostra', et alia aliis communia summa ratione ponuntur. Accedit etiam ad hoc quod numquam legitur Christus nisi pro universitate orasse".[94]

Ormai non si tratta più di correggere le deviazioni di una religiosità bigotta, ma di mostrare, in ultima analisi, come sia stato disatteso l'invito di Cristo alla fratellanza. In questo recupero della *charitas* ci sembra allora di poter cogliere nel laicismo del Marzio un valore davvero cristiano.

---

[92] *De incognitis vulgo*, cit., cap. XI, c. 65r.

[93] „unde est quod christianorum ecclesia plerumque pro singulis preces orationesque funditat? si scit omnia charitate communione publicari, non deberet coniunctos mortuorum seducere", *De incognitis vulgo*, cap. XXVIII, c. 129r.

[94] *De incognitis vulgo*, cap. XXVIII, c. 127v; Mt. 6,9.

Jan Ślaski *(Warszawa–Padova)*

Ungheria, Polonia e Roma cristiana dal Medioevo al Barocco

I rapporti fra l'Ungheria e la Polonia passono vantarsi di una storia millenaria che si estende dal remoto Medioevo fino ai giorni recenti. Tali relazioni reciproche comprendono diverse sfere della vita sociale, dalla politica fino alla cultura. Ragion per cui si può parlare giustamente della storia e del presente comune di entrambi i paesi. La suddetta affinità evidente fra ambedue i paesi sembra ancora rafforzata grazie alle palesi analogie nello sviluppo storico che li uniscono.

Ma c'è di più! L'Ungheria e la Polonia sono accomunate anche da rapporti congiunti con altri paesi e con certi – per così dire – organismi istituzionali. Fra tali paesi l'Italia si distingue per il suo apporto impareggiabile alla cultura. Fra gli *organismi istituzionali*, invece, il posto incomparabile spetta alla Chiesa cattolica, il cui simbolo è rappresentato da Roma cristiana, il centro dispositivo del cattolicesimo.

Per limiti di spazio disponibile e l'enorme quantità di materiali, dovevamo restringere le nostre osservazioni dedicate ai rapporti fra l'Ungheria e la Polonia nell'ambito della Chiesa cattolica. Ed infatti le abbiamo limitate al periodo che si estende dallo scorcio del X° fino alla mietà del XVIII° secolo e che comprende tre epoche, cioè Medioevo, Rinascimento e Barocco. Per quale motivo ci siamo rivolti proprio a tale periodo?

Da un lato, tali poco meno di otto secoli costituiscono l'apice delle relazioni che ci interessano e racchiudono fenomeni in linea di massima continui ed omogenei. Dall'altro, invece, con l'Illuminismo si apre un nuovo periodo nelle nostre relazioni, ben diverso da quello precedente, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo. Entro i preannunciati limiti cronologici intendiamo presentare – purtroppo in una esigua scelta – sia gli stessi rapporti che le loro conseguenze per la cultura, innanzitutto per la cultura e per l'arte.

La Polonia e l'Ungheria hanno iniziato il processo di cristianizzazione nello stesso tempo, la prima nel 966 (il cosiddetto battesimo), la seconda verso il 973 circa (l'invito ai primi missionari). Entrambi i paesi hanno scelto l'orientamento occidentale, optando per il rito romano, latino. Grazie a tale scelta, entrambi si sono trovati nella sfera della cultura occidentale, latina. Dalla fine del X° secolo in poi, la Chiesa cattolica in Ungheria ed in Polonia subisce contemporaneamente vicende simili, se non proprio analoghe.

Basta menzionare i pericoli interni ed esterni che essa doveva affrontare nell'uno e nell'altro paese, come le ondate della reazione pagana nel primo Medioevo, la grande invasione tartara del 1241, il tragico inizio delle lotte

contro i turchi segnato dalla gravissima sconfitta ungaro-polacca nei pressi di Varna (1444), lo sviluppo della Riforma protestante in tre direzioni, in quella luterana, in quella calvinista ed in quella antitrinitaria, ossia unitariana. Per non parlare dei tratti comuni, i quali sono caratteristici per l'attività interna ed esterna della Chiesa in ambedue i paesi, come il culto mariano e la vocazione particolare all'azione missionaria fra i non cattolici.

Tali analogie influenzavano positivamente le relazioni dirette polacco-ungheresi nell'ambito della Chiesa cattolica. Questi rapporti si allacciavano in modo più vistoso e fecondo durante i contatti personali, cioè nel corso delle visite degli ungheresi in Polonia e dei polacchi in Ungheria, nonché durante le visite degli stranieri, soprattutto degli italiani, in entrambi i paesi, ma anche grazie agli incotri di polacchi e di ungheresi nella Roma pontificia.

Fin dai primordi del cristianesimo, il traffico sui percorsi fra la Città Eterna, l'Ungheria e la Polonia aveva un peso rilevante. Per aumentare tale trafico, erano utili anche le connessioni dinastico-politiche, come i legami familiari fra gli appartenenti alle prime casate reali, gli Arpadi (fino al 1301) ed i Piasti (fino al 1370), il governo degli Angioni napoletano-ungheresi in Polonia (1370–1386) ed il dominio degli Iagelloni lituano-polacchi in Ungheria (1440–1444, 1490–1526), nonché il regno di Stefano Báthory (1533–1586) in Polonia (1575–1586).

Fin dai primi decenni del cristianesimo, fra l'Ungheria e la Polonia si spostavano i missionari forestieri, in genere provenienti dall'Italia. S. Adalberto (Wojciech, ca 956–997), il primo santo martire patrono della Polonia canonizzato già nel 999, prima di dedicarsi alla conversione dei prussiani ha fatto un viaggio missionario in Ungheria. Il suo agiografo, S. Bruno da Querfurt – Querfurtiensis (Brun von Querfurt, 974/978–1009), viaggiava anch'egli come missionario fra l'Ungheria e la Polonia (S. Adalberti *Pragensis episcopi et martyris vita altera*). Il primo – di origine boema ed il secondo – di origine tedesca, sono giunti entrambi dal monastero dei SS. Alessio e Bonifazio sull'Aventino. Dallo stesso monastero proveniva Giovanni Canapario (m. 1004), anch'egli autore di una vita di S. Adalberto *(S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior)*. L'antica sede benedettina romana, dunque, elevata alla dignità di abbazia, si interessava assiduamente ai compiti missionari in entrambi i paesi. Oltre ai benedettini, anche altri ordini religiosi svolgevano attività comune in quei luoghi (per esempio monaci camaldolesi e cistercensi).

Ben presto però, già nell'XI° secolo, nella Chiesa ungherese e polacca comincia ad acquistare importanza l'elemento indigeno. Lo si nota immediatamente anche nell'ambito delle relazioni reciproche. Verso il 1030 sono morti nell'Ungheria settentrionale due eremiti giunti dalla Polonia, SS. Zoerardo – Andrea (Andrzej Świerad – Zurawek) e Benedetto. La loro vita è stata descritta dal vescovo di Cinquechiese (Pécs), Maurizio (m. dopo il 1063), che li ha conosciuti personalmente quando era ancora monaco dell'ab-

bazia benedettina a Monte di Pannonia (Pannonhalma) *(Vitae SS. Zoerardi seu Andreae et Benedicti eremitarum).* Questa vita, ritenuta la prima opera agiografica composta in Ungheria, serviva anche per appoggiare le attuali riforme ungheresi dell'ordine nella direzione dell'ascetismo. Ma essa ha suscitato anche risonanza più vasta: stampata per la prima volta nel 1492 a Venezia nel volume *Legendae Sanctorum Regni Hungriae,* è stata inserita dallo scrittore certosino tedesco Lorenzo Surio (Lorenz Sauer – Surius, 1522–1578) nella sua diffusissima collezione *De probatis Sanctorum historiis* (1576–1581), per passare nel secolo successivo negli *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* elaborate dai Bollandisti.

Il secondo – dopo S. Adalberto – santo martire patrono della Polonia canonizzato nel 1253, S. Stanislao (Stanisław, ca 1030–1079), vescovo di Cracovia (Kraków), secondo la tradizione agiografica è stato assassinato dal re dinanzi all'altare. Nella stessa tradizione appare anche un motivo ungherese: il sovrano, espulso dal paese dopo il delitto, avrebbe trovato rifugio in Ungheria. Che sia davvero così o no, in questo episodio è rimasta una traccia dei fitti rapporti dinastico-politici ed ecclesiastici fra l'Ungheria e la Polonia d'allora. Le stesse strette relazioni hanno lasciato impronte nella vita dei primi santi ungheresi.

La dinastia degli Arpadi – a differenza di quella dei Piasti – ha generato numerosi santi. Già nell'XI° secolo c'erano in Ungheria tre devoti sovrani: S. Stefano (István, 967/977–1038, canonizzato nel 1308), suo figlio e successore, designato e non proclamato, S. Emerico (Imre, ca 1007–1031, canonizzato nel 1083) e S. Ladislao (László, ca 1040–1095, canonizzato nel 1192). I loro legami con la Polonia si sono perpetuati perfino nella tradizione orale, popolare locale.

Per quel che riguarda S. Stefano si raccontava di sua madre, presunta principessa polacca, della sorella che ha sposato un re polacco nonché della sua competizione vittoriosa a Roma col sovrano polacco per ottenere la sacra corona reale. A S. Emerico, ospite assiduo in Polonia, è stata dedicata una leggenda eziologica a sè stante e molto diffusa, la quale, con il suo dono delle reliquie di Santa Croce, cerca di spiegare la fondazione di uno dei più antichi monasteri benedettini polacchi. Di S. Ladislao, secondo certe tradizioni nato da madre polacca in Polonia e sicuramente ivi ben ambientato, parlavano non solo i canti ecclesiastici ma anche quelli popolari. Tutto questo interesse favoriva in Polonia il culto dei primi santi ungheresi.

Nel XIII° secolo, invece, la dinastia arpadiana ha generato tutto il corteo delle donne sante e beate. Ne ha approfittato anche la Polonia, grazie alle due principesse ungheresi, sorelle di S. Margherita (Margit, 1242–1271), maritate con sovrani polacchi. B. Jolanda (Jolán, Jolanta, ca 1244–ca 1298, beatificata nel 1827), che si è distinta per la pietà straordinaria e rigidi principi morali nonché come benemerita protettrice dell'Ordine dei Francescani e, dopo la morte del marito (1279), è entrata nel convento delle Clarisse. B. Cunegonda

(Kinga, 1234–1292, beatificata nel 1690), famosa per la castità in vita matrimoniale, per le opere di beneficenza, per il ruolo nella canonizzazione di S. Stanislao, per la religiosità profonda, fervente, e tenera di spirito francescano, che dopo la morte del marito (1279) ha fondato e generosamente dotato il monastero delle Clarisse a Stary Sącz nel quale è entrata.

Ad ambedue, soprattutto alla seconda, sono dedicate molte opere agiografiche polacche. Entrambe, specie la seconda, anche oggi godono di vivo culto religioso. B. Cunegonda era colta: conosceva l'ungherese ed il latino, ha imparato il polacco, sapeva leggere, diceva le preghiere, recitava i salmi, leggeva le vite dei santi in polacco, incentivando le traduzioni e contribuendo così allo sviluppo del volgare letterario. Ella è protagonista di tante leggende diffuse anche oggi, come quella, la più famosa, sulla scoperta dei giacimenti di sale nei pressi di Cracovia.

Nel XIII° secolo – com'è noto – sono sorti in Italia e si sono diffusi in Europa gli ordini religiosi mendicanti. I Domenicani, i Francescani e le Clarisse ben presto si sono insediati sia in Ungheria che in Polonia. Fra questi ordini in ambedue i paesi si sono allacciati rapporti anche personali (ne danno esempio le appena menzionate BB. Jolanda e Cunegonda). Inoltre, gli ordini mendicanti osservavano le medesime regole. Per tali ragioni, si notano – se non le influenze reciproche – almeno le evidenti analogie fra l'attività letteraria domenicana e francescana in Polonia ed in Ungheria (per esempio nell'arte predicatoria domenicana oppure negli sforzi francescani per ravvivare le opere nel volgare e per introdurre le solennità e le tradizioni natalizie con presepio e rispettivi canti).

Verso la fine del XIV° secolo, estinta la dinastia dei Piasti, sul trono polacco sono saliti gli Angioini ungheresi. Il sedicenne regno angioino in Polonia non è molto apprezzato dagli specialisti di storia politica. Tuttavia, con esso si collegano due episodi importantissimi per le nostre osservazioni.

Il primo si concentra intorno ad Edvige (Hedvig, Jadwiga, ca 1374–1399, regina pol. dal 1384), figlia ultimogenita di Luigi d'Angiò detto il Grande (1326–1382, re ung. dal 1342, re pol. dal 1370). Edvige, dalla vita pia e di straordinario fervore religioso, nell'opinione popolare polacca da secoli riconosciuta come santa e circondata di culto straordinario, è stata proclamata santa soltanto quasi 600 anni dopo la morte. Nell'omelia pronunciata l'8 giugno 1997 a Cracovia, durante la solenne Concelebrazione Eucaristica per la canonizzazione della sovrana della stirpe degli Angioini ungheresi, Giovanni Paolo II° ha sottolineato che ella „sapeva unire la fedeltà ai principi cristiani con la coerenza nella difesa della ragion di stato polacca" ed „arricchiva con liberalità la sua seconda patria con ogni bene materiale e spirituale".

Ed infatti, le benemerenze di questa forestiera arrivata dall'Ungheria verso la Chiesa in Polonia e la Chiesa universale, verso la cultura della sua nuova patria, sono molte e difficili da sottovalutare. Giovanissima, Edvige ha

acconsentito al matrimonio con il Granduca di Lituania, in cambio del suo battesimo e della conversione di tutto il suo popolo. Grazie a ciò, Ladislao II° Iagellone (Władysław II Jagiełło, ca 1351–1434, granduca di Lituania 1377–1401, re pol. dal 1386) è asceso al trono polacco come capostipite della dinastia gloriosissima, e con lui è stato dato l'avvio alla grande missione storica di cristianizzazione della Lituania.

La regina ha lasciato per testamento i suoi preziosi al rinnovo dell'Università di Cracovia, fondata invero già nel 1364, ma fatta fiorire dal 1400 in poi solo grazie a tale legato. Edvige si rendeva conto delle necessità dell'opera missionaria in Lituania: per consentire la formazione di missionari, prima ha fatto istituire un collegio speciale a Praga, e poi ha ottenuto dal pontefice il consenso all'istituzione della Facoltà Teologica, finora mancante presso l'Accademia di Cracovia (1397). La sovrana soccorreva generosamente la Chiesa in Polonia ed in Lituania, attraverso le fondazioni ecclesiastiche e la protezione particolare degli ordini religiosi e dei singoli monasteri. Edvige aveva appreso la lingua polacca, diceva le sue preghiere, cantava i salmi e faceva le sue letture sacre in volgare, impegnandosi a far sì che nascesse una piccola biblioteca di traduzioni.

Il secondo episodio angioino comune concerne Monaci di San Paolo Primo Eremita, l'ordine religioso ungherese i cui lontani primordi risalgono al movimento eremitano, iniziato in Ungheria al tempo dei SS. Zoerardo e Benedetto. Gli Eremiti Paolini hanno raggiunto in Ungheria il periodo di fioritura grazie all'appoggio particolare da parte di Luigi I° il Grande. Lo stesso re ha anche favorito il loro arrivo in Polonia: nel 1382, su incarico del sovrano, il suo fedelissimo ed onnipotente palatino polacco, Ladislao Principe di Opole (Władysław Opolczyk, m. 1401, principe di Opole dal 1356, palatino d'Ungheria dal 1367), ha fatto venire dall'Ungheria una quindicina di Monaci Paolini, assegnando loro come sede del monastero un colle alla periferia di Częstochowa. Il principe ha anche donato al convento un'immagine della Vergine Maria, la cui origine rimane sempre enigmatica (fra le diverse ipotesi, una delle più verosimili sembra quella che suggerisce la provenienza del quadro dall'Italia, attraverso l'Ungheria angioina).

Così è sorto il Santuario mariano di Chiaromonte (Jasna Góra) con l'immagine miracolosa della Madre di Dio taumaturga di Częstochowa, Regina della Corona Polacca (Matka Boska Częstochowska, Królowa Korony Polskiej), altissima patrona della Polonia, venerata nel mondo col nome di *Madonna Nera, Fekete Madonna.* Il celebre Santuario, esistente da più di sei secoli ininterrottamente, gode di immensa, svariata e duratura importanza. Esso costituisce il grande centro del culto mariano riconosciuto anche all'estero, meta di innumerevoli pellegrinaggi. Ne ha dato notizia a Roma già nel 1671 il monaco paolino ungherese Giovanni (János) Vannoviczy, pubblicando un libretto, *Breve relatione della prodigiosa imagine della Madre di Dio di Chiaromonte Cestechoviense in Polonia* [...].

Questo Santuario da almeno tre secoli rimane per i polacchi il punto centrale della mitologia religioso-patriottica nazionale, esaltato dalla letteratura e decantato nella tradizione popolare. Esso raccoglie intorno a sè un capitolo importante delle relazioni ungaro-polacche, e non solo di quelle antiche ed ecclesiastiche, ma anche di quelle più recenti e del tutto secolari. Per una strana coincidenza l'Ordine dei Paolini, verso la metà del Quattrocento, ha trovato sede romana a Monte Celio, proprio accanto all'antichissima Chiesa di S. Stefano Rotondo che costituisce l'emblema del nostro Congresso di Studi Ungheresi...

Il periodo del XV° e di gran parte del XVI° secolo, cioè il regno degli Iagelloni in Polonia (1386–1572) ed il loro governo temporaneo in Ungheria, corrisponde al crepuscolo del Medioevo ed allo sviluppo del Rinascimento con l'Umanesimo. In queste nuove circostanze politiche e culturali, le relazioni che ci interessano non sono cessate, ma hanno assunto nuove forme e nuovi contenuti. Tali relazioni si svolgevano su tre campi, del resto ben collegati fra di loro.

Il primo settore entra nell'ambito della politica internazionale.

Nel 1440 il giovanissimo re di Polonia, Ladislao III° Jagellone (Władysław III Jagiellończyk, 1424–1444, re pol. dal 1434) è stato eletto re d'Ungheria come Ladislao I° (I. Ulászló). L'unione personale fra la Polonia e l'Ungheria, appoggiata dalla Santa Sede e dalla Chiesa in ambedue i paesi, si concluse soprattutto per fronteggiare il pericolo turco. Ed infatti l'unione ha attirato per la prima volta la Polonia e l'Ungheria nella lotta comune contro i turchi: il re Ladislao, non preparato adeguatamente ma indotto nella battaglia frettolosamente dalla diplomazia pontificia e veneziana, ha subito una grave sconfitta ed ha perso la vita nei pressi di Varna.

Questo episodio bellico ha iniziato la lunga serie di lotte contro i turchi conclusa soltanto due secoli e mezzo più tardi, quando Giovanni III° Sobeski (Jan III Sobieski, 1624–1696, re pol. dal 1674), dopo la memorabile vittoria di Vienna (1683), ha contribuito considerevolmente alla liberazione dell'Ungheria dal giogo turco. Ma l'epopea varnense ha concorso anche al consolidarsi del concetto dell'antemurale della cristianità, nell'ambito del quale, quasi sin dall'inizio, la Polonia veniva spesso associata all'Ungheria.

Il concetto, lanciato dalla Curia Romana (già nel 1417 il Sacro Collegio chiama l'Ungheria „propugnaculum et clipeus Christianitatis"), esteso poi alla Polonia in occasione della sfortunata battaglia (in un documento rilasciato proprio allora dalla cancelleria reale ungherese si legge che ambedue i paesi „sunt murus et clipeus fidelium"), è stato diffuso grazie agli umanisti italiani (Francesco Filelfo, Enea Silvio Piccolomini, Filippo Buonaccorsi noto come Callimaco Esperiente, e dopo anche Machiavelli).

L'idea dell'antemurale, il cui fulcro è costituito dalla Polonia e dall'Ungheria, ha avuto un successo straordinario nella letteratura e nella politica europea. Testimonianza di valore simbolico di tale successo è costituita

dall'evoluzione dell'idea: col passar del tempo essa si laicizza, estendendosi dalla difesa della fede cristiana contro i musulmani alla difesa della civiltà occidentale e dell'Occidente in generale contro l'Oriente...

La seconda sfera dei nostri rapporti nell'epoca iagellonica comprende le relazioni personali fra gli umanisti, in un modo o nell'altro appartenenti alla Chiesa.

In entrambi i paesi facevano visite gli stessi umanisti italiani. Nel 1424, al seguito del cardinale Branda da Castiglione, da Buda a Cracovia è giunto Francesco Filelfo, per partecipare all'incoronazione della nuova regina. Brillante oratore ed eccellente epistolografo, durante la cerimonia ha tenuto un discorso elevato, purtroppo smarrito, e vent'anni più tardi, alla vigilia della battaglia varnense, ha dedicato al figlio della regina, Ladislao I°, un'epistola nella quale lo incitava allo scontro, chiamandolo „Christianae reipublicae propugnaculum", „Christi cultor et lumen".

E per le nozze reali di Sigismondo I° detto il Vecchio (Zygmunt I Stary, 1467–1548, re pol. dal 1506) con Bona Sforza d'Aragona (1494–1557, regina pol. dal 1518), figlia di Gian Galeazzo Sforza, è venuto a Cracovia nel 1518 il cardinale Ippolito I° d'Este, vescovo di Agria (Eger), l'ex arcivescovo di Strigonia (Esztergom) e primate d'Ungheria. Uomo dalla vasta cultura umanistica e benemerito mecenate, viaggiava circondato da una corte magnifica, nella quale splendeva fra gli altri Celio Calcagnini, considerato talvolta precursore delle teorie copernicane.

Tali visite fugaci facilitavano i contatti personali degli ungheresi e dei polacchi con le stesse correnti dell'Umanesimo italiano. Ogni tanto, però, potevano richiamare l'attenzione anche sugli altri fenomeni attuali. Così, proveniente dalla Transilvania, Jakab Piso (ca 1470–1527), conoscente e seguace di Erasmo da Rotterdam, durante i suoi due viaggi diplomatici a Cracovia per conto del pontefice per promuovere l'alleanza antiturca (1510, 1514), ha ispirato i primi erasmiani polacchi, indirizzando il loro interesse verso l'Umanesimo settentrionale.

Una menzione a parte merita qui Filippo Buonaccorsi, noto come Callimaco Esperiente. Fuggito da Roma perchè accusato di congiura a fianco di Giulio Pomponio Leto contro il papa Paolo II°, nel 1470 ha trovato rifugio in Polonia. Umanista ben istruito ma personaggio molto ambiguo, girava fra Cracovia, Buda e l'Italia, servendo con la sua attività e con la penna anche gli affari della Chiesa ed i contatti fra i primi umanisti ungheresi e polacchi.

Ma tali contatti diretti erano favoriti soprattutto dalle connessioni politiche. L'Ungheria è stata sfiorata dall'Umanesimo abbastanza presto, grazie anche a Pier Paolo Vergerio il Vecchio, giunto là dal Concilio di Costanza nel 1417. Il più eminente umanista ungherese della sua cerchia, ed insieme personaggio chiave per i primi rapporti con gli umanisti polacchi, era Joannes de Zredna (János Vitéz, ca 1400–1472), verscovo di Varadino (Várad, oggi rom. Oradea) dal 1445, cancelliere del Regno dal 1453, arcivescovo di

Strigonia e primate d'Ungheria dal 1465, che in tale qualità nel 1471 si è messo a capeggiare la congiura contro Mattia Corvino (Mátyás Korvina, ca 1440–1490, re ungh. dal 1458, per insediare sul trono ungherese il figlio del re polacco.

Alla sua splendida corte vescovile di Varadino acquisivano esperienze umanistiche gli ecclesiastici polacchi, specie quelli rimasti in Ungheria dopo la sconfitta varnense. Il più eccellente fra di loro era Gregorius Sanocensis vel Sanoceus (Grzegorz z Sanoka, ca 1407–1477), arcivescovo di Leopoli (Lwów) dal 1451, il quale poi non esitò ad ospitare alla sua corte umanistica il fuggiasco dalla Roma pontificia, Callimaco Esperiente. A Varadino, nella ricchissima collezione vescovile di codici, gli incaricati speciali polacchi erano alla ricerca di preziosi manoscritti antichi (fra cui quelli di Tito Livio ma anche del Boccaccio latino).

Ma capitavano nell'Ungheria d'allora anche i polacchi già in grado di sostenere l'Umanesimo locale. Nicolaus Lasocius (Mikołaj Lasocki, ca 1380–1450), decano del capitolo cracoviense e diplomatico esperto ben ambientato a Roma e nelle cerchie degli umanisti italiani, si serviva delle sue conoscenze a vantaggio dell'Ungheria. Per esempio, proprio egli ha contribuito agli studi di Janus Pannonius (1434–1472), nipote di Joannes de Zredna ed eccellente poeta neolatino, a Ferrara, presso la famosa accademia di Guarino Veronese.

In Polonia, invece, i contatti ecclesiastico-umanistici con l'Ungheria si concentravano attorno a Sbigneus Olesnicius (Zbigniew Oleśnicki, 1389–1455), verscovo di Cracovia dal 1423 e cardinale dal 1449, molto influente in politica, uomo di cultura e mecenate di stampo umanistico. Olesnicius era a capo dell'orientamento politico filoungherese: lui stesso ha ideato e realizzato il piano di alleanza antiturca polacco-ungherese concretizzatosi nell'unione personale; egli compiva missioni diplomatiche a Buda e – secondo la tradizione – ha perfino imparato la lingua ungherese.

Non c'è da stupirsi, dunque, che Olesnicius e Joannes de Zredna – alti dignitari ecclesiastici per molti aspetti paralleli – assieme alle loro cancellerie ed alle loro corti mantenessero stretti contatti, proficui anche per il crescente Umanesimo comune (non a caso entrambi, in buoni rapporti con Enea Silvio Piccolomini, godevano del suo giudizio favorevole).

Tali relazioni proseguivano in altre circostanze. Nel 1515 Joannes Lascius (Jan Łaski, ca 1455–1531), arcivescovo di Gniesna (Gniezno) e primate di Polonia dal 1510, sulla via del ritorno dal Concilio Lateranense si è fermato a Strigonia presso Tamàs Bakócz (ca 1442–1521), cardinale primate d'Ungheria dal 1498, premuroso mecenate dell'arte sacra nel nuovo stile del classicismo rinascimentale. Durante questo soggiorno, Lascius ha comissionato a Giovanni da Firenze, scultore di corte al servizio del cardinale ungherese, le prime in pietre sepolcrali rinascimentali in Polonia.

Ma c'è di più! Bakócz, presso la sua arcicattedrale, ha fatto costruire la famosa cappella rinascimentale (Bakócz-kápolna, 1506–1507), eseguita da artisti toscani. Alla sua mediazione si attribuisce l'arrivo dall'Ungheria a Cracovia di due artisti fiorentini, Bartolomeo Berrecci a Francesco Italiano, i quali hanno costruito presso la cattedrale di Wawel la cappella funebre del re Sigismondo I° detto Il Vecchio (Kaplica Zygmuntowska, 1517–1533). Questo mausoleo rinascimentale del sovrano, modellato sull'esempio ungherese, ha dato l'avvio a tutta una serie di cappelle a cupola centrale secondo lo schema italiano, erette in Polonia fino alla seconda metà del XVII° secolo.

Tali rapporti fra gli umanisti appartenenti alla Chiesa, grazie anche ai comuni contatti con l'Italia, acceleravano nettamente la maturazione e lo sviluppo dell'Umanesimo, specie in Polonia, il quale inizialmente non procedeva di pari passo con l'Ungheria. Pure le relazioni personali, assieme alle simili condizioni politico-sociali e culturali, sono anche la fonte di certi tratti comuni dell'Umanesimo in entrambi i paesi. L'Umanesimo cristiano ha attraversato qua e là un simile processo di evoluzione, talvolta laicizzandosi sotto la pressione di avvenimenti attuali locali.

Ed infine il terzo gruppo di rapporti che ci interessano qui si concentra intorno agli studi degli ecclesiastici ungheresi presso l'Accademia di Cracovia. L'università polacca, risuscitata grazie alla saggia generosità della regina Edvige, nel XV° e nei primi decenni del XVI° secolo attraversava un periodo di fioritura straordinaria. Fra i numerosissimi allievi ungheresi dello studio cracoviense c'erano anche molti ecclesiastici, non pochi dei quali di notevole rilievo.

A Cracovia ha conseguito il diploma l'appena menzionato Tamás Bakócz (1464). Nell'antica capitale polacca ha compiuto gli studi *in artibus* (1458–1463) Pelbardo da Temesvaro (Pelbárt Temesvári – Temesvári, oggi rom. Timisoara, 1440–1504), francescano osservante, famoso predicatore e teologo, autore di voluminose raccolte di sermoni latini, molto diffuse in Europa a nord delle Alpi grazie alle numerosissime edizioni stampate specie in Germania.

Presso l'Accademia di Cracovia studiavano i religiosi Paolini ungheresi, come i primi storici dell'ordine: Márk Dombrói (sec. XIV° metà del XV° sec.) – raccoglitore ed autore degli annali; Gergely Gyöngyösi (1472–1545) – promotore delle riforme monastiche, autore dell'apprezzatissima storia documentata dell'ordine, elaborata sotto forma di vite di singoli monaci (*Vitae Fratrum Heremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae,* scr. 1525–1528).

A Cracovia facevano i loro studi i primi esponenti ungheresi della lotta contro la Riforma protestante: Gergely Szegedi (ca 1510–1550) – francescano osservante, autore di un precoce scritto polemico (1535); Miklós Telegdi (1535–1586) – il primo organizzatore della Controriforma in Ungheria, autore di celebri opere apologetiche e polemiche.

A tali studi bisogna attribuire diversa importanza. Essi promuovevano i contatti ungaro-polacchi nell'ambito della Chiesa, contribuivano ai legami effettivi ed alle analogie tipologiche fra la letteratura ecclesiastica in ambedue i paesi, preannunziavano gli sforzi comuni della Controriforma cattolica che si metteranno in rilievo nel periodo successivo.

Dopo l'estinzione della dinastia iagellonica, nel 1575 fu elletto re polacco Stefano Báthory, principe transilvano dal 1571. La sua acsesa al trono, alla quale corrispondono gl'inizi del crepuscolo del Rinascimento e dell'alba del Barocco, apre un nuovo capitolo nelle intensissime relazioni fra la Polonia e la Transilvania ungherese. All'interno di esse, un posto di rilievo spetta ai rapporti che in un modo o nell'altro servivano agli interessi della Chiesa.

Báthory è ritenuto giustamente sostenitore della tolleranza religiosa. Ma sta di fatto che, cattolico zelante, si è impegnato molto in favore della restaurazione cattolica in Polonia ed in Transilvania. La Transilvania gli stava a cuore particolarmente, e non solo come sua terra natale e unica parte d'Ungheria rimasta indipendente, ma anche come paese contagiato dalla Riforma protestante in tre correnti, luteranesimo, calvinismo ed unitarianismo.

Il re Stefano svolgeva in diverse direzioni la sua attività pro-cattolica comune ad entrambi i paesi. Lo si nota perfino negli affari di famiglia: il sovrano ha fatto studiare il suo nipote prediletto, Andrea Báthory (András, Andrzej, 1563–1599), in uno dei collegi gesuitici polacchi (1578–1583), per poi farlo diventare prestissimo cardinale (1584), ben introdotto ed apprezzato negli ambienti ecclesiastici romani, benemerito organizzatore della Chiesa in Polonia ed in Transilvania (ma poco fortunato nelle sue ambizioni e mosse politiche).

Stefano Báthory attribuiva importanza particolare alla presenza attiva comune nella Roma pontificia. Fra le sue iniziative intraprese là bisogna sottolineare i tentativi di fondare il Collegio Ungaro-Polacco presso la Chiesa di S. Stefano Rotondo nonché di condurre le ricerche congiunte di materiali storici polacco-ungheresi negli archivi vaticani, per non dilungarsi sulle azioni diplomatiche integrate presso la Curia Romana.

Ma di significato speciale gode l'atteggiamento del re Stafano nei confronti della Compagnia di Gesù: il sovrano era fautore fervente dell'ordine e lo manifestava in modo ostentato (ad esempio, ha elevato al rango di accademia il collegio gesuitico di Vilna (1579) ed ha contribuito alla fondazione di molti nuovi collegi). E, proprio grazie allo straordinario sostegno reale, i Gesuiti polacchi potevano soccorrere efficacemente l'ordine in Transilvania, organizzando assieme la Controriforma cattolica.

In Polonia facevano i primi passi nella Compagnia i primi gesuiti ungheresi, come Gergely Vásárhelyi (1561–1623), Mihály Alárdi (m. 1603) e Péter Pázmány (1570–1637), il più eminente rappresentante della Controriforma ungherese, il quale ha fatto il noviziato a Cracovia (1587–1589).

I Gesuiti polacchi aiutavano l'organizzazione della rete dell'ordine in Transilvania. Per esempio, Jakub Wujek (1541–1597), illustre teologo, polemista e traduttore della *Bibbia*, per ben tre volte (1579–1584, 1585–1589, 1595–1597) si è recato a Claudiopoli (Kolozsvár, oggi rom. Cluj), dove ricopriva anche la carica di rettore del collegio. L'Accademia di Vilna invece, ed i collegi polacchi, erano frequentati da molti ungheresi, fra i quali anche non pochi laici, recentemente convertiti. Gli incontri fra religiosi ungheresi e polacchi si svolgevano anche presso il Collegio Romano.

Tali strette relazioni non sono passate inosservate dalla Santa Sede: i diplomatici pontifici d'allora spesso visitavano ambedue i paesi, contribuendo così al consolidarsi dei legami non solo ecclesiastici ma anche politici (per esempio Germanico Malaspine). Fra questi inviati c'erano anche Gesuiti, come Lorenzo Maggio e particolarmente il più esperto ed il più intraprendente di tutti, Antonio Possevino, che nei tempi báthoriani compiva la sua missione fra Polonia, Moscovia e Transilvania (di quest'ultima ha lasciato una descrizione particolareggiata intitolata *Transsilvania* che gli ha valso il titolo di „scopritore" del paese).

Il re Stefano ed i legati papali rivolgevano cura speciale nei confronti dei seguaci italiani della Riforma, i quali, girando fra Transilvania e Polonia, contribuivano alla diffusione del protestantesimo. Fra gli scarsi risultati di tali mosse, vale la pena sottolineare una conversione, quella di Gian Michele Bruto, storico ufficiale della corte reale, oriundo di Venezia, che nel 1585 abiurava nelle mani del nunzio. Così, dopo i primi segni dispersi degli sforzi antiriformisti, nel periodo báthoriano – grazie soprattutto all'attività della Compagnia di Gesù – si delinea la Controriforma organizzata insieme in Polonia ed in Transilvania. Perciò si può parlare, in questo caso, della Controriforma gesuitica comune in entrambi i paesi.

Tanto più che essa generava effetti simili non solo nella politica ecclesiastica e statale ma anche nella cultura, specie nella letteratura e nell'arte, portando ad una certa affinità culturale. Nella prosa e nella poesia religiosa, in ambedue i paesi colpiscono le analogie, derivanti sia della relazioni reciproche che dall'attingere dai modelli comuni italiani postridentini (ad esempio, le somiglianze nella lirica hanno come fonte le *rime spirituali* dei tardi petrarchisti veneziani). Lo stesso fenomeno si nota nell'ambito dell'arte sacra: l'architettura delle chiese e dei collegi gesuitici ungheresi e polacchi dove i tratti sono simili ai modelli italiani, ma anche agli adattamenti locali di essi.

Le analogie evidenti si fanno notare non solo fra le opere ma anche fra i protagonisti della Controriforma: non mancano i personaggi paralleli, come Péter Pázmány e Piotr Skarga (1536–1612), il Gesuita polacco diventato celeberrimo per la sua attività di predicatore, di scrittore, di organizzatore nonché di politico. Ed infine, il patrimonio letterario e quello d'arte della Controriforma in entrambi i paesi apre la strada alla creatività barocca e porterà i suoi frutti anche nell'opera laica.

Con il periodo báthoriano terminano le relazioni dinastico-politiche polacco-ungheresi. Nel XVII° secolo, la situazione religiosa in ambedue i paesi, finora molto simile, si è differenziata: mentre nella Polonia ha vinto definitivamente la causa cattolica, l'Ungheria – malgrado gli sforzi della Controriforma – si è divisa in materia di fede (per esempio, gran parte della nobiltà è passata al calvinismo, seguendo motivazioni anche politiche). Verso la fine del secolo, dopo le sconfitte e la ritirata dei turchi, ha perso importanza l'idea dell'antemurale.

Eppure, nonostante tali circostanze sfavorevoli, i rapporti che ci interessano non sono cessati. Accadevano singoli episodi comuni, come quello che testimonia la mancanza di tolleranza o piuttosto il fanatismo proprio dell'epoca, cioè quello dei martiri di Cassovia (Kassa, oggi slov. Košice) nel 1619, fra i quali a fianco di due sacerdoti ungheresi c'èra anche un polacco, il gesuita Melchiorre Grodecz (Melchior Grodziecki, ca 1584–1619), beatificato nel 1905, e proclamato santo da Giovanni Paolo II° nel 1995. Si approfondivano le analogie sorprendenti fra entrambi i paesi, come l'intenso culto mariano che proprio in quel tempo ha raggiunto per la prima volta l'apice qua e là. Ma per le relazioni organizzate, più durature e vantaggiose anche per la cultura dell'epoca barocca, adesso gli ordini religiosi avevano il più notevole significato.

I Paolini ungheresi e polacchi mantenevano di continuo i loro contatti stretti, importanti però piuttosto per lo stesso ordine che non al di fuori di esso. I Gesuiti, invece, potevano vantarsi di un'attività comune di più vasta portata. E ciò grazie innanzitutto allo sviluppato sistema d'istruzione dell'ordine. Nei collegi gesuitici polacchi e nell'Accademia di Vilna continuavano ad arrivare sempre forestieri dall'Ungheria.

C'è però un fenomeno nuovo, cioè i viaggi abbastanza frequenti dei polacchi, anche a scopo di studio, verso le terre ungheresi d'allora. Cioè, nelle parti settentrionali dell'Ungheria storica, confinanti con la Polonia ed abitate anche dalla popolazione di origine slovacca (la cosiddetta Ungheria Superiore oppure Alta Ungheria), dove nel XVII° secolo sorgevano i nuovi collegi gesuitici. E proprio là si recavano molti polacchi, sia come studenti (specie dalle regioni di confine) che come professori. Péter Pázmány, cardinale gesuita impegnatissimo nella causa della Controriforma in Ungheria, legato alla Polonia particolarmente agli inizi della sua carriera ecclesiastica, nel 1635 ha fondato l'accademia dell'ordine a Tirnovo (Nagyszombat, oggi slov. Trnava). L'accademia, situata anch'essa nella parte settentrionale del paese, ospitava non pochi polacchi, professori e studenti.

Presso l'Accademia di Tirnovo funzionava anche la tipografia gesuitica, nella quale ancora nel XVIII° secolo si stampavano fra l'altro i libri in latino, o scritti dagli ospiti provenienti dalla Polonia, o riguardanti i santi polacchi o composti da noti autori polacchi. Fra questi ultimi ci sono anche gli scrittori laici più eminenti del XVII° secolo, come Andrzej Maksymilian Fredro –

Fredrus (ca 1620–1679) con *Monita politico-moralia* (1751, 1763) e Stanisław Herakliusz Lubomirski – Lubomirscius (1642–1702) con *De vanitate consiliorum* (1745).

Nella stessa accademia, fra le letture degli studenti c'erano anche le opere dei celebri scrittori polacchi, come *Pauli Naeoceli De officiis libri tres* (Cracovia 1659 e numerosissime edizioni posteriori in diverse città europee) di Łukasz Opaliński – Opalinius (1612–1662) nonché *Lyricorum libri quatuor* (dal 1625 in poi molte edizioni nei centri europei più rinomati) del gesuita Maciej Kazimierz Sarbiewski – Sarbievius (1595–1640), l'eccellentissimo poeta lirico barocco, apprezzatissimo nell'Europa a nord delle Alpi, molto noto e conosciuto col nomignolo d'onore „Horatius Christianus" o „Sarmaticus". Così, il traffico intenso sui percorsi gesuitici fra la Polonia e l'Ungheria poteva adesso servire anche gli interessi non strettamente ecclesiastici.

Simile fenomeno si può notare anche nell'attività dell'Ordine degli Scolopi, istituito per l'educazione e l'assistenza della gioventù. Il primo collegio polacco dei Padri delle Scuole Pie è stato fondato nel 1642 a Podolino (Podoliniec, oggi slov. Podolinec), località situata allora nel lembo polacco dello Scepusio (Spisz) – regione dell'antico confine con l'Ungheria, con popolazione polacca, ungherese e slovacca. Il collegio, dominato dai padri ungheresi e polacchi, ben presto è diventato il punto d'incontro della gioventù polacca ed ungherese. Dalla casa madre di Podolino, gli Scolopi si sono diffusi sia in Polonia che in Ungheria (fino al 1692 le case piariste ungheresi appartenevano alla Provincia Polacca dell'ordine).

I Padri delle Scuole Pie, grazie alla formazione della gioventù, influivano notevolmente anche sulla vita pubblica in ambedue i paesi. Perciò, con gli Scolopi, si apre un capitolo nuovo ed importante nelle relazioni ungaro-polacche. L'influenza dei Piaristi qua e là ed il loro significato nei rapporti reciproci cresceva, man mano che maturava l'Illuminismo nel XVIII° secolo. E ciò a causa anche della profonda riforma del sistema educativo avviata in Polonia grazie allo sforzo di Stanisław Hieronim Konarski (1700–1773) e presto trasmessa in Ungheria. Niente di strano, dunque, se c'è chi suole parlare perfino di comuni radici piariste dell'Illuminismo in Ungheria ed in Polonia.

Ma con questa osservazione entriamo già nell'epoca dalla quale le relazioni di nostro interesse si limitano e cambiano nettamente. Per tornare, tuttavia, al Barocco, bisogna costatare che sono proprio gli ordini religiosi i quali, con i loro ben organizzati sforzi educativi, contribuiscono efficacemente al consolidarsi nell'Europa Centrale di una mentalità più o meno compatta.

Dopo questa rapida rassegna delle relazioni ungaro-polacche nell'ambito della Chiesa cattolica, adesso è l'ora di trarre in modo succinto le conclusioni finali. Tali relazioni, finora scorte in certi singoli particolari, passavano

sottovalutate e persino inosservate nel loro insieme. Eppure, la lunga catena di esse implica certe considerazioni più generali – come sembra – di non poca rilevanza storica nonché contemporanae.

Per quel che riguarda la storia della Chiesa, i rapporti ungaro-polacchi permettono di notare come, anche lontano dalla capitale ecclesiastica romana ed al di fuori dei tradizionali grandi centri occidentali del catolicesimo, si realizzi il difficile cammino delle Chiese locali verso la Chiesa universale.

Lo storico della letteratura non può non scorgere molte conseguenze dei rapporti di nostro interesse, soprattutto nell'ambito della letteratura religiosa ungherese e polacca, dai legami effettivi alle analogie tipologiche, dalle singole opere al patrimonio dei singoli autori, dai generi letterari ai blocchi delle opere omogenee dal punto di vista tematico, dalle opere originali alle traduzioni, dal latino cristiano agli inizi del volgare letterario. Simili conseguenze, però, si estendono anche alla letteratura laica. Lo si nota sin in Polonia che in Ungheria, e nella letteratura politica abbondantemente ispirata dalla Chiesa (l'antemurale della cristianità), e nella tradizione popolare che rende immortali i comuni episodi ecclesiastici, e nel passagio del volgare dai testi religiosi a quelli laici, e nel tramutarsi dell'Umanesimo cristiano in quello secolarizzato, e nel fatto della penetrazione della letteratura italiana attraverso i canali della Chiesa.

In fenomeni simili si imbatterà lo storico dell'arte. L'arte sacra, specie l'architettura, in ambedue i paesi collegata sia dalle connessioni genetiche che dalle analogie, ha subito una notevole influenza italiana, innanzitutto quella fiorentina nel primo Rinascimento e quella romana nonché veneziana nel Barocco, ed è stata sottoposta ad affini rifacimenti locali. Le forme elaborate così in comune si sono estese dalla Polonia e dalla Lituania verso nord ed est e dall'Ungheria verso i Balcani. Inoltre, anche in questo caso, certe forme dell'arte sacra si sono diffuse nell'arte laica.

Questi processi di italianizzazione e di laicizzazione dei valori creati nell'ambito della Chiesa, evidenti sia nella letteratura che nell'arte, ci autorizzano ad affermare che i rapporti ecclesiastici contribuivano alle relazioni culturali generali italo-ungaro-polacche.

L'altra particolarità che caratterizza tali valori è costituita dalla loro lunga durata, una vitalità straordinaria. Le leggende locali dedicate alla B. Cunegonda (Kinga), la pia Regina Edvige nell'opinione popolare, il culto reciproco di santi nazionali, il Chiaromonte con la *Madonna Nera*, certi dettagli dell'architettura rinascimentale e barocca – tutte queste tradizioni comuni sono vive anche oggi. E singoli casi acquistano perfino un carattere di attualità sorprendente: l'antico antemurale della cristianità, negli anni difficilissimi dopo la seconda guerra mondiale, ha preso un nuovo significato che ha permesso di accomunare un'altra volta l'Ungheria e la Polonia (c'è il tragico e glorioso anno 1956...).

Così, i collegamenti internazionali della Chiesa romana, della sua gerarchia, del clero diocesano e monastico – assieme alle connessioni dinastiche e politiche nonché a quelle commerciali – costituivano un fattore sostanziale per le relazioni culturali. Grazie alla Chiesa, nell'Europa Centrale, fra l'Ungheria e la Polonia si attuava la comunità cristiana, ma in parte anche quella che si potrebbe chiamare – con le dovute riserve – comunità culturale. La Chiesa cattolica, quindi, già dal Medioevo in poi apriva la strada a processi di integrazione multiforme, conducendo al consolidarsi della oggi tanto ambita comunità europea.

Imre Téglásy *(Budapest)*

Giovanni Sambuco, lo scrittore Italo-Ungherese

In Italia, nell'aula magna dell'Univesità di Padova, tra i grandi discepoli, possiamo vedere l'affresco che rappresenta la figura intera di un umanista ungherese che un tempo fu qui. Il nome della persona, dipinta di fantasia con il talare da medico è „IOHANNES SAMBUCUS UNGHERESE 1531–1593."

La presente relazione entra nel merito di come e quando questo umanista ungherese del Cinquecento si trovò nella galleria dell'Università di Padova che vantava la presenza dei personaggi più eccellenti dell'epoca, perchè è ricordato con parole affettuose, già all'epoca, non solo dagli umanisti italiani ma anche da quelli francesi, inglesi e tedeschi. La nostra relazione cerca di dimostrare perché di questo umanista d'origine assolutamente ungherese Sir Gabriel Harvey, membro del Circolo Aeropagita, amico di Sir Philip Sidney, di John Dee ed altri, nel suo discorso agli studenti dell'Università di Cambridge nel 1577 affermò che Zsámboky è quasi mezzo italico, „semiitalus".

Il *semiitalus* Giovanni Sambuco o – come lui stesso firmò le sue lettere scritte in ungherese – Samboky (nella pronuncia ungherese Zsámboky) János nacque nel 1531 a Nagyszombat, città al Nord del Regno d'Ungheria. Il nome della famiglia proviene dal nome di un antico borgo che oggi si chiama Zsámbék. Nel sedicesimo secolo, sulle carte geografiche edite nel 1566 e nel 1579 proprio dal nostro János Zsámboky, il nome del paese lo troviamo nella forma SAMBOK e Sambok (pr. Zsámbok). Il padre di Zsámboky volle dare al figlio la possibilità di acquistare le più vaste cognizioni ed erudizioni, affrontando degli enormi sacrifici finanziari, come Zsámboky stesso scrive: „questo libero e nobile uomo durante ventidue anni sosteneva con gioia e costanza con delle somme considerevoli i miei studi ed il mio peregrinaggio in terre straniere, nonostante fosse stato cacciato alle sue proprietà e dai suoi possedimenti aviti, situati nei dintorni del borgo Zsámbok e Buda."

Questo peregrinaggio di ventidue anni all'estero cominciò nel 1542, quando Zsámboky aveva solo 11 anni ed ebbe fine nel 1564, quando scelse di vivere stabilmente a Vienna. Zsámboky, il ragazzo undicenne messosi in cammino, divenuto poi famoso, dimostrò il suo rispetto per la città natale Nagyszombat (Trnava, che oggi si trova nel territorio dellla Slovacchia) anche prendendone il nome. Infatti, nelle edizioni ulteriori e nelle lettere usava la firma Ioannes Sambucus Tirnaviensis Pannonius, dove *Pannonius* indica la provenienza ungherese, mentre *Tirnaviensis* quella di Nagyszombat.

Durante il peregrinaggio di ventidue anni oppure „il vagabondaggio tra gente straniera" ebbe dei compagni fedeli: i suoi due cani, la memoria dei quali rende eterna nella poesia emblematica:

Lo specchio della fedeltà dei cani

Uno dei miei cani ricevè il nome Bombo,
L'altro porta il nome Madel, rassomigliano alla madre tutti e due.
Mi seguono sul mare,
Sulla terra e dappertutto.
I cuccioli erano nella Francia,
Visitarono anche Roma con me,
Come la bella città di Napoli,
E le campagne di Germania,
Che è la più bella di tutte queste.
Vagabondavamo tra i belgi,
E spero anche di tornare con loro
Nella mia dolce patria che mi chiama.

La prima scuola estera di Zsámboky fu a Vienna. Il 15 ottobre del 1542 cominciò a studiare qui il greco antico con il grande Georg Riethamer. Da Vienna andò a Lipsia da uno dei maggiori filologi dell'epoca, Joachim Camerarius; poi, nel 1545, seguì Melanchton, l'amico di Camerarius, nella sua città di Wittenberg. Nel 1548 si iscrisse all'università cattolica di Ingolstadt. Diventò insegnante di Fugger e, in questo ruolo, mandò una lettera a Zurigo a Conrad Gessner, che venne chiamato dai posteri rispettosamente *padre della bibliografia.*

Nel 1550 troviamo il discepolo vagabondo a Strasburgo, in compagnia dell'eccellente latinista Johannes Sturm. Nel 1551 è a Parigi in un collegio il cui nome non è indicato, ma si pensa che il riferimento „la compagnia molto nota" sia da interpretare come quella di Jean Dorat, padre della *Pléiade,* che insegnò ai più eccellenti „dei paesi vicini" al College Coqueret. Nel 1553, su commissione di Miklós Oláh, arcivescovo di Esztergom, accompagna György Bóna, il cugino dell'arcivescovo, in Italia, a Padova. Padova, come vedremo più avanti, insieme a Parigi, era una della città universitarie più importanti dell'epoca, ed ebbe grande importanza nella formazione del capolavoro di Zsámboky. Nel 1555 fu abilitato all'esercizio della medicina, pubblicò le sue poesie scritte in latino *(Poemata)*, e – come si vede nella corrispondenza – si mise in contatto con altri umanisti eminenti, e tra gli altri con Frencesco Robortello e Vesalius. Nel frattempo continuò a raccogliere libri e manoscritti preziosi.

Tra il 1558 e il 1562 fece il percorso Zurigo-Parigi-Anversa, coltivò amicizie, strinse rapporti di lavoro e raccolse manoscritti, codici e oggetti

antichi ovunque. Nel 1560 andò a Parigi, dove rinnovò l'amicizia con scienziati di chiara fama come il botanico Charles d'Escluse (Carolus Cluius) e il direttore della biblioteca reale Jean Grolier. Dal Natale del 1561 passò alcuni mesi ad Anversa da amici fra cui il famoso stampatore Cristophe Plantin. Dal 1562 passò quasi due anni girando in tutta l'Italia dando la caccia ai manoscritti. Capitò così a Milano, a Ferrara, a Firenze, a Siena, a Pistoia, a Bologna, a Bergamo, a Capua, a Brindisi, ad Ascona, a Taranto, a Napoli e naturalmente, anche a Roma. A Roma incoraggiò il soprintendente della Biblioteca Vaticana, il vescovo di Mondovì, che in quel periodo ebbe il rango di grande inquisitore e che più tardi fu eletto papa con il nome Pio V°, a edire i manoscritti preziosi ivi custoditi. Il vescovo, poi papa, rifiutò la richiesta con queste parole:

„Caro mio Zsámboky, io sono solo un povero frate. Se dipendesse da me, pubblicherei tutti i manoscritti, prima che i topi se li mangino tutti."

Ad ogni modo Zsámboky continuò con determinazione a *salvare la cultura* anche con dei sacrifici. Le annotazioni di proprietà fatte da lui stesso negli esemplari rimasti della sua biblioteca testimoniano dove, quando e per quanto comprò i codici in suo possesso. (Oggi in parte sono custoditi a Vienna.) Il re Massimiliano – grazie all'intervento dell'arcivescovo Miklós Oláh – dal 1557 lo insignì del titolo *familiaris aulae*. Al ritorno in patria, a Vienna, nel 1564 gli fu conferito l'incarico di storiografo di Corte. Dal settembre del 1567 diventò conte, e dal 1569 ricevè il rango di consigliere imperiale – in parte anche per i suoi servizi scientifici fatti durante le ostilità diplomatiche fra il Sacro Romano Impero, la Corte Ponteficia e la Firenze di Cosimo dè Medici.

La sua biblioteca privata in quel tempo era una vasta collezione che raccoglieva migliaia di volumi. Non solo fondò e arrichì questa biblioteca ma vi studiò e scrisse – come dimostra il numero delle sue opere e il numero delle edizioni di testi. Tra questi sono da ricordare il *De imitazione ciceroniana* edito più volte (Parigi, 1561, 1564), *Il Commento dell'Ars poetica di Orazio* (Anversa, 1564), e gli emblemi pubblicati prima in latino e poi tradotti in francese, in fiammingo ed in inglese.

Nel 1559 Adrien Turnèbe, professore del Collège Royal di Parigi e capo della sezione di greco antico della casa editrice reale, mise per scritto per i lettori in un'epistola la sua teoria sulla categoria fondamentale della letteratura rinascimentale, cioè dell'imitazione. Turnèbe rivela dove deve rivolgersi l'autore che voule coprirsi di gloria seguendo i criteri della moderna letteratura, cioè appropriandosi delle più vaste cognizioni, dell'erudizione.

„Prima ti consiglio di oltrepassare le Alpi e di andare in Italia, come quest'uomo che naviga verso rive lontane per portrare dappertutto la merce avendo così un profitto ragionevole. Da lì proviene la roba buona, vedendola si rimane a bocca aperta, e ci si meraviglia... Rifà quest'artifizio!"

Che cosa contenne precisamente questo allegorico programma letterario lo ho già dimostrato nel mio libro in cui analizzo dettagliatamente le opere di Zsámboky. Tra i rapporti e le analisi peresentateci questa volta vorrei segnalare solo alcuni specifici riferimenti alla letteratura italiana.

Mercurio, la figura allegorica della ladroneria che era presente in tutta l'Europa contemporanea, per Zsámboky ed anche per altri fu incarnato in primo luogo da Cicerone. È proprio Cicerone che – come Zsámboky scrive – tramandò non solo la teoria, ma anche il metodo per apprendere l'arte dell'eloquenza. Vale a dire, come Cicerone coltivò il latino con l'aiuto del greco, così devono rivolgersi alle lingue classiche quelli che hanno intenzione di sviluppare la propria lingua nazionale. Per verificare questa sua teoria fa innumerevoli esempi, anche italiani:

„I francesi e gli spagnoli di giorno in giorno rendono sempre più ricca e pulita la loro lingua con l'aiuto del greco e del latino" – osserva in un suo lavoro; poi, parlando del *Decamerone*, opera normativa della prosa del sedicesimo secolo dice:

„Nei nostri giorni si leggono le favole di Boccaccio di giorno e di notte; che, non scrive in latino? È tanto vero che le parole, le espressioni, la costruzione, le chiusure sono talmente simili ad alcuni latini che si potrebbe credere di leggere le novelle di Cicerone; anche se Boccaccio nelle sue favole non riesce a usare la sublimità e la serenità richieste dalla disputa oratoria e dal foro."

A nostro sapere, prima di Zsámboki lo stile di Boccaccio è stato studiato solo da Pietro Bembo e da Sperone Speroni che l'hanno esaltato come la nobilitazione della prosa umanistica italiana. (Le opere di ambedue gli autori si trovarono nella biblioteca di Zsámboki.)

Zsámboki ha studiato Castiglione, l'autore de *Il Corteggiano,* alla stregua di Cicerone, e perfino giudica nello stesso modo anche Speroni, l'apostolo della lingua volgare:

„Ma badate come arricchirono la loro lingua i francesi e gli italiani! O forse non vedi che Baldassar Castiglione ha usato il genere del trattato di Cicerone ed ha scritto il suo galateo desumendo quasi parola per parola le locuzioni del De Oratore? E Speroni? Non si sente forse quasi dappertutto ne I Dialoghi lo stile latino?"

Zsámboky non si limita ad affermare che i padovani hanno imitato gli autori celebri e prima di tutto i modelli antichi, ma ne descrive anche il modo:

„La pratica delle lingue volgari si sviluppa nella famiglia con l'ascolto e con le dispute. Questo modo è stato canonizzato da Bembo con le sue lettere giovanili scritte in italiano e da Castiglione con Il Corteggiano. Loro due hanno arricchito la loro lingua di cose nuove imitando i latini, e le cose nuove le hanno usate secondo le abitudini e le usanze famigliari."

Nemmeno Petrarca, l'autore preferito di Zsámboky, manca dall'esame Zsámbokyano degli autori italiani che imitarono i latini. Sottolinea un neolo-

gismo di origine latina del principe della lingua poetica italiana per dimostrare che la lingua latina è indispenabile anche per la letteratura delle lingue neolatine.

„Allo stesso modo possiamo vedere che Petrarca ha usato per primo »l'accampar l'ingegno«, ossia occuparsi di qualcosa impegnandosi a fondo; e ne ha detti innumere voli."

Il neologismo citato di Petrarca si legge così nel verso 26 del componimento CCXXXIX. de *Il Canzoniere. „A l'ultimo bisogno, o misera alma, Accampa ogni tuo ingegno ogni tua forza, Mentre fra noi di vita alberga l'aura."* Il sostantivo si trova più volte ne *Il Canzoniere* CLVII, 3.; CC, 8,; CCXXI, 14, CCCIV, 7, CCCVIII, 14 ecc.) ma con il verbo accampare è un'espressione unica che deriva dal latino. Lo stesso Speroni ha sottolineato le parole di Petrarca di origine latina.

Nelle tesi della teoria linguistica di Zsámboky – oltre che nella sua analisi dell'*Orlando Furioso* di Ariosto – ci sono molti cenni alle *Prose* di Bembo che hanno fatto un effetto ispiratore su di Zsámboky.

Questo è dimostralo infatti dai pensieri dell'autore ungherese, allegati alle tesi di Sperone Speroni, dove sono evidenziate le caratteristiche particolari delle lingue volgari. In questo trattato, dopo una frase esemplificativa tedesca, usa anche un esempio italiano per rappresentare che, per l'uso perfetto di una lingua, non ne basta la conoscenza lessicale e grammatiale. Poiché le diverse lingue non hanno solamente la loro grammatica particolare, ma come dice Sperone Speroni, da essa derivano anche le poetiche e rettoriche diverse.

Per rappresentare questo Zsámboky, l'autore *mezzo italiano*, dopo l'esempio tedesco ne riporta anche uno italiano:

„Presento anche un esempio italiano: gli stranieri e gli ospiti, se per un particolare istinto non sono abbastanza ingegnosi e non sono attenti con tutte le loro forze e non respingono il corso naturale della loro madre lingua, anche in Italia parlano così sciattamente e confusamente che, per lo scomponimento della collocazione delle parole, le stesse parole perdono tutta la loro forza espressiva e tutta la loro grazia ed essi spesso commettono errori grammaticali.

Ho risposto alle partite però che non mi fido della vostra venuta qui. Se tu sistemassi queste parole in questo modo. Alle partite ho risposto della venuta qui vostra non mi però che fido, un dotto italiano esclamerebbe e lo giudicherebbe un equivoco confuso. Sarei contento se tu capisci questi due esempi sulla collocazione oscura delle parole e sulla sintassi sbagliata perché se uno non conosce la forza espressiva e le sfumature delle parole, lo giudichiamo ignorante."

A questo proposito Zsámboky fa notare che non ci sono due congiunzioni che abbiano la stessa sfumatura di stile in ogni contesto e perciò si possano usare indifferentemente in tutte le sintassi. Afferma a questo pro-

posito che molti commettono errori per l'inosservanza di questo fatto „*...perché se capiscono alcune parole ed hanno qualche conoscenza della grammatica spargono subito orazioni e poesia. Ma questi non sarebbero considerati veri greci da Demostene, o da Omero, ma sarebbero ritenuti persiani, frigi, sciiti o germanici ed essi, che hanno letto poco delle loro opere, ne direbbero molto bene come sarebbe giudicato certamente un rumeno da un italiano, un croato da un bosniaco, un umbro da un romano, un lombardo da un senese o da un fiorentino.*"

Questa frase di Zsámboky è particolarmente degna di attenzione perché in questa sede prima confronta diverse lingue che non appartengono allo stesso ceppo linguistico (come il tedesco e l'ungherese), dopo ne confronta alcune appartenenti alla stessa famiglia linguistica (come il rumeno e l'italiano oppure il croato ed il ceco) e alla fine fa il confronto tra i vari dialetti (umbro, romano, lombardo, senese, fiorentino).

Il confronto della lingua ungherese con quella tedesca è assai sorprendente, perché, se prescindiamo dalla lingua ungherese, possiamo osservare la disgiunzione valida anche nei nostri giorni tra il ceppo germanico, quello neolatino e quello slavo.

Sebbene al primo sguardo sembri che Zsámboky stabilisca un ordine tra le lingue citate dal punto di vista della loro idoneità all'uso letterario, non si tratta solamente di questo: Zsámboky non confronta le diverse lingue secondo il loro grado culturale. Non vuole dire che l'ungherese, il croato, il rumeno, l'umbro, il lombardo per se stesso sia brutto o barbaro (le lingue volgari sono ritenute incolte da lui nei confronti di quelle classiche), ma che tutti cadono nel ridicolo quando, non usando la loro madre lingua, parlano in una lingua straniera o in un dialetto che non avevano imparato alla perfezione.

Nel nostro libro analizziamo dettagliatamente le fila dei rapporti letterari che legano Zsámboky ai rappresentanti del movimento aristotelico, tra i quali Pedemonte, Robortello, Maggi Grifoli, Denores, Luisini ed altri). Forse in questa sede è sufficiente quanto fin qui detto su Zsámboky per dimostrare che merita la caratterizzazione di Gabriel Harvey secondo il quale possiamo giudicarlo a metà italiano per la sua erudizione letteraria umanistica del più alto livello. Questa opinione inglese da una parte è giustificata dal fatto come sappiamo dagli studi di Henry Green – che lo stesso Shakespeare ha imitato ed ha usato i motivi zsámbokiani che gli sembravano utilizzabili tra i suoi emblemi tradotti in inglese.

Ferenc Szabó *(Budapest)*

Deux théologiens du renouveau catholique aux XVI–XVII^{e} siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány

Il n'est pas forcé de jumeler les deux jésuites de la „contre-réforme" (plus exactement: du renouveau catholique). Car l'Italien Roberto Bellarmino (1542–1621) et le Hongrois Péter Pázmány (1570–1637) ont été non seulement contemporains, mais également célèbres controversistes et théologiens: tous les deux esprits „européens" (universels), – tous les deux défendaient la foi catholique contre les réformateurs, par leurs écrits et par leurs prédications; tous les deux répandaient la doctrine et la réforme du Concile de Trente: L'archevêque de Capoue, le Cardinal Bellarmin était, en plus, au Collège Romain, recteur du jeune Pázmány, futur archevêque d'Esztergom (1616) et Cardinal (1629) Pázmány, professeur à Graz, a écrit une „Diatriba Theologica" à la défense de Bellarmin contre le calviniste anglais, Guillaume Withaker.

Il ne s'agit pas ici de traiter toute l'oeuvre des deux théologiens. Mais, après avoir situé leur rôle dans le renouveau catholique, j'esquisse quelques traits de leur ecclésiologie, puis j'éclaire la dépendance (relative) de Pázmány vis-à-vis de Bellarmin en présentant la *Diatriba theologica* du jeune professeur hongrois. J'ai montré ailleurs[1] que la conception de Pázmány sur la grâce et la liberté est également proche de celle de Bellarmin qui s'éloigne – sur certains points – d'un molinisme exagéré, comme le faisait Pázmány, en critiquant le molinisme du flamand Deckers, son coprofesseur à Graz.

Saint Robert Bellarmin et ses Controverses

Dans une étude perspicace, Yves de Montcheuil S. J. a bien situé Saint Robert Bellarmin dans la théologie[2]. Le jésuite français a éclairé non seulement la tournure native de l'esprit de Bellarmin, mais également les circonstances où il est apparu, le milieu qui le conditionnait. C'est ce sens historique qui nous permet de voir l'intention de Bellarmin théologien et apprécier sa théologie, l'influence des Controverses sur la théologie catholique, et sur Pázmány.

Bellarmin n'est pas un théologien scolastique au sens strict, il ne veut pas bâtir un système comme Saint Thomas d'Aquin ou Suarez, ou les théolo-

---

[1] Je renvoie à ma monographie. *A teológus Pázmány*, Roma 1990.

[2] Y. de Montcheuil S. J. *La place de Saint Robert Bellarmin dans la théologie*, in. *Mélanges théologiques*, Paris 1946. pp. 129–137.

giens dominicains et jésuites de l'époque post-tridentine. Mais il expose simplement la foi de l'Église catholique, en se référant à l'Écriture, aux Pères de l'Église (surtout à Saint Augustin) et aux conciles (avant tout au Concile de Trente). C'est pourquoi il est plus aisé de lire les *Controverses* que certaines sommes scolastiques de l'époque. Voici ce qu'il écrit dans la Préface de ses *Controverses*: „Il ne peut être ici question de ces choses minimes dont la nature importe peu, de ces subtilités métaphysiques qu'on peut ignorer sans péril et qu'il est quelquefois louable d'attaquer". Après une argumentation Bellarmin remarque: „Le peu de temps que nous avons serait mieux employé à l'étude de la théologie positive, de la morale et des Saints Pères."

En 1570, Bellarmin n'a encore que 28 ans, et il est nommé professeur de théologie à Louvain; il doit commenter Saint Thomas comme le *Ratio Studiorum* des jésuites le prescrit. Pázmány, lui aussi, donnait des cours de théologie scolastique – commentaires de la *Somme* de Saint Thomas à l'Université de Graz, au début du XVII[e] siècle, pendant quatre ans (comme nous le verrons). Bellarmin quitte Louvain en 1576 à cause de sa santé faible. Les *Controverses,* fruit des cours qu'il donnait au Collège Romain depuis 1576, parurent d'abord à Ingolstadt, de 1586 à 1539, une seconde édition en fut donnée à Venise en 1596 *(Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos.)* Bellarmin est recteur du Collège Romain à partir de 1592: c'est en 1593 que le jeune Pázmány arrive au Collège pour faire sa théologie: Bellarmin était donc pendant presque deux années le recteur de Pázmány (3 Avril 1593 – fin Novembre 1594).

Dès son séjour à Louvain, Bellarmin s'était préoccupé de connaître les erreurs protestantes. Il lit les auteurs de la Réforme en original. Ses contemporains, même ses adversaires, ont remarqué sa modération, son objectivité relatives. La modération est relative; on a observé qu'en plein Concile de Trente, les discussions, même entre catholiques, se déroulaient sur un ton élevé, passionné.

Bellarmin fait de la théologie, non pas de la philosophie. En expliquant la position catholique, il prend les dogmes tels que les lui fournit le Magistère de l'Église et il essaie de les appuyer solidement sur des preuves inébranlables. *L'argument scripturaire* est fondamental. L'Écriture – dans les *Controverses* – n'est pas, pour Bellarmin, un thème de méditation spirituelle (comme pour Augustin), mais un „lieu théologique", selon l'expression de Melchior Cano, et l'exégète recherche plutôt le sens littéral que le sens allégorique, car les réformés n'acceptent pas celui-ci. Bellarmin s'est préparé à cette exégèse à Louvain, il avait appris l'hébreu pour lire la Bible dans sa langue originelle. Après l'Écriture, ce sont les Pères que Bellarmin cite. Là encore, il ne travaille pas de seconde main: il avait appris le grec. Voici ce qu'il dit de ses lectures dans son Autobiographie: „Il a lu presque tous les Pères et les historiens ecclésiastiques, beaucoup de docteurs scolastiques, les

Conciles et aussi presque tous le Corpus de Droit Canon." A Louvain, il a composé un *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, sorte de catalogue des écrivains ecclésiastiques jusqu'en 1500. On ne s'étonne pas de retrouver en abondance des citations des Pères Grecs et Latins de toutes les époques. Finalement, Bellarmin invoque les arguments rationels. Il les base sur des convenances morales et sociales plutôt que sur des preuves métaphysiques.

„Dans l'ordre de la Controverse, écrit le P. de Montcheuil, on n'en voit pas qui puisse lui être comparé comme ampleur et comme sérieux. Il a bien mérité l'éloge du protestant Ranke qui l'appelle 'le plus grand des Controversistes'". Du reste, la meilleure preuve de la valeur de l'oeuvre a été la réaction de ceux qu'elle visait.

Quelques traits de l'ecclésiologie de Bellarmin

On sait que les réformateurs ont transformé la conception traditionnelle de l'Église, ils ont contesté l'apostolicité du ministère et de la primauté de l'évêque de Rome.

Il est pourtant vrai – comme le Père Congar l'a remarqué[3] – que Luther n'a pas commencé par mettre en cause l'autorité, mais certains points de doctrine, au nom d'une référence à la norme exclusive des saintes Écritures. Cajetan à Augsbourg (oct. 1518), Eck à Leipzig (juillet 1519) lui objectent l'autorité des Décrétales et du Pape. Luther est ainsi amené à préciser sa pensée. Il ne connaît pas d'autorité humaine antérieure à la communauté des fidèles supérieure à elle: la Parole seule fait un peuple de Dieu et, en ce sens, l'Église. Mais la communauté des fidèles se donne des ministres en un acte où il faut voir un acte de Dieu lui-même. Ces ministres sont essentiellement ministres de la Parole. Qui juge de cette fidélité? Les fidèles."

Au pape qui se réclame d'une institution juridique en disant qu'il occupe la place de Pierre et lui succède, Luther répond: le lieu ou la place n'ont par eux-mêmes aucune valeur (...); une seule chose est constitutive de l'Église, la vocation, c'est à dire la Parole. Luther et Melanchton insistent sur cette interprétation de Mt 16,16: le *super hanc petram* se réfère à la Foi au Christ, c'est-à-dire le fondement de l'Église est exclusivement la foi authentique en l'Évangile. L'ecclésiologie de Calvin se diffère de celle des luthériens pour ce qui concerne les ministères. Mais on peut dire qu'en général, la protestation des protestants, dans la question de la succession apostolique s'élève simplement contre le fait que le *Tu es Petrus* est transféré mécaniquement du premier Pierre à tous les évèques romains suivants...

---

[3] Y. Congar. *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine*, in: *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, p. 512sq.

Bellarmin et Pázmány, doivent naturellement affronter cette opinion dans la présentation de la foi catholique concernant les notes de l'Église (une, sainte, catholique et apostolique), et spécialement en interprétant la primauté du Pape. On sait qu'une des questions les plus discutées à l'époque a été le rapport de l'Écriture et l'Église, donc, le problème de la Tradition: *sola Scriptura,* canon des Écritures, l'interprétation authentique de l'Écriture. Les apologistes ou controversistes catholiques (ainsi Bellarmino et Pázmány) ont pris une position exacte que le P. Congar formule ainsi[4]:

„L'Écriture a sa qualité, et donc son autorité directement de Dieu, de qui elle est la parole; elle nous est proposée dans le témoignage de l'Église, laquelle a autorité pour juger de nos interprétations. C'est cette position qui est pleinement la nôtre... (Cf. Bellarmin: *Primae Controversiae: de Verbo Dei,* lib. I. et IV.)

Au centre de l'ecclésiologie de Bellarmin est le thème de l'*unité visible* de l'Église. Autour de ce thème s'articule la présentation de deux colonnes de tout l'édifice: la détermination des critères de l'appartenance à l'Église (qui sont les membres?) et la place première du Pontife Romain. De la nature unitaire, visible et monarchique de l'Église apostolique découle la doctrine sacramentaire que Bellarmin expose dans le 3° tome des *Controverses,* publié en 1588. La validité des sacrements (surtout le baptême et l'Eucharistie) dépend du corps institutionnel de l'Église qui fait profession de foi apostolique et doit obéir au pape. De la même unité visible et monarchique de l'Église découle la doctrine de la justification et de la grâce. Pour Bellarmin ces deux thèmes constituent le noyau le plus vif du contraste avec les réformateurs et leurs disciples. L'Église une et unique qui exerce – par le Pontife Romain – la juridiction universelle, est l'unique médiatrice de la grâce: *Extra ecclesiam non datur salus.* C'est pour cela que Bellarmin énonce clairement qui appartient à l'Église visible et qui est en dehors de ses frontières.

Quid est ecclesia? ubi est ecclesia? qualist est ecclesia? Bellarmin dans ses *Controverses* expose la doctrine de l'Église catholique réaffirmée récemment au Concile de Trente contre l'attaque des réformateurs.

L'Église, comme le Concile et les sacrements, constitue une entité unique et organique. Elle a une face intérieure, surnaturelle, mais elle participe au monde extérieur, visible, social... Les critères intérieurs ne suffisent pas, ils laissent les fidèles dans l'incertitude: ils ne savent pas quelle est la vraie Église fondée par Jésus-Christ.

Pour cette raison, le primat du Pontife Romain occupe une place importante dans l'ecclésiologie de Bellarmin. L'évêque de Rome est posé au sommet de la monarchie ecclésiastique, parce que sa voix autorévole –celle du *Vicarius Dei et Christi,* est destinée à rassurer les âmes pleines d'angoisse concernant le salut éternel.

---

[4] Y. Congar: *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Paris 1969, pp. 435–436.

Péter Pázmány, disciple de Bellarmin

Dans son „Histoire de l'Église en Hongrie", E. Hermann intitule, à juste titre, le chapitre traitant du XVII[e] siècle: „Le siècle de Pázmány". Péter Pázmány (1570–1637) jésuite, archevêque d'Esztergom (1616), cardinal (1629) est une des personnalités les plus marquantes de l'histoire et de l'Église hongroises, héros du renouveau catholique au XVII[e] siècle. Dans son chef-d'oeuvre hongrois, *Hodégus* (= *Guide, Kalauz,* 1613), somme de ses controverses (oeuvre apologétique et théologique), il expose les opinions protestantes et la doctrine catholique. Les thèses catholiques attaquées par les Luthériens et les Calvinistes sont justifiées par l'Écriture et les Pères de l'Église (l'autorité de la tradition ayant fait objet d'une première controverse autour de la querelle de *„sola Scriptura"*), par les Conciles (surtout le Concile de Trente), enfin par quelques arguments de raison.[5]

Quand il envoie au conseil de la ville de Pozsony son *Hodégus,* il prie les conseillers de lire cette apologie de la vraie religion, dont le fondement est l'évidence de la raison. „La vérité ne s'obscurcit pas si elle voisine avec le faux, au contraire, elle ressort encore mieux, comme le blanc sur le noir". (*Epistolae* I 43). S'il apporte „des preuves simples, fondées sur les faits irréfutables de la vraie raison" (OC III 139), Pázmány est tout à fait étranger au rationalisme théologique; il n'affirme point que la compréhension par la raison soit l'indice de la valeur des vérités de foi: la source de la vraie foi est la Révélation divine, que renferme l'Écriture dont l'interprète authentique est l'Église catholique. Il désapprouve donc „que l'on suive comme paroles d'Évangile les conclusions fondées sur l'art philosophique; dans l'Écriture Sainte l'on ne trouve rien sur la justesse de ces petites conclusions fabriquées dans l'atelier de la raison humaine" (OC III 519).

Fait certain: Pázmány, pour ses controverses et son apostolat, puis, vers la fin de sa vie, pour ses *Sermons* (*Prédikációk,* perles de la prose hongroise), puise dans ses réfléxions et ses cours à Graz. Le jeune jésuite, durant la formation et les études à Cracovie, à Vienne, à Rome, s'assimile la doctrine catholique; puis il enseigne lui-même à l'Université de Graz, d'abord la philosophie (1597–1600), puis la théologie (1603–1607).

Tout en enseignant la philosophie à Graz, Pázmány étudie la doctrine des réformateurs pour pouvoir les affronter quand il retourne dans son pays natal, en Transylvanie. (Les événements politiques rendront impossible ce retour.) C'est à la fin du XVI[e] siècle qu'il compose sa *Diatriba theologica de visibili Christi in terris Ecclesia.* Adversus posthumum Guilielmi Witakeri, librum contra illustrissimum Cardinalem Bellarminum.[6] Ce libellus, composé

---

[5] Voir: F. Szabó, *Le traité* De Fide *de Pázmány,* in: *Pázmány Péter emlékezete,* Roma 1987, pp. 449–484.

[6] Voir: M. Őry: *Pázmány Péter Krisztus látható egyházáról, Diatriba theologica,* Prugg Verlag, Eisenstadt 1975. Introduction.

par Pázmány, avait servi comme thèse de doctorat en théologie à défendre par Frédéric Brenner. La date de la publication est 1605, donc à cette date Pázmány était déjà professeur de théologie à Graz. Entre-temps, il avait passé 2 ans en Hongrie septentrionale, il a composé et édité (en 1602) sa *Réponse (Felelet)* contre le ministre protestant István Magyari. Dans ce livre de controverse, Pázmány se réfère plusieurs fois à la *Diatriba theologica*, comme dans un autre livre hongrois, *Tíz Bizonyság (Dix preuves)* qui sera publié peu après la *Diatriba.* La rapidité avec laquelle Pázmány riposte aux attaques des prédicateurs protestants, s'explique sans doute par le fait que le jeune Pázmány avait étudié profondément la doctrine des réformateurs, et avait discuté, comme professeur de théologie, les problèmes les plus brûlants comme ceux du rapport de la liberté et de la grâce.

L'authenticité de la *Diatriba* a été prouvée définitivement par Nicolas Őry S. J. dans l'introduction de l'opuscule édité en fac simile (Eisenstadt, 1975): *Diatriba theologica de visibili Christi in terris Ecclesia.* Adversus posthumum Guilielmi Witakeri, librum contra illustrissimum Cardinalem Bellarminum. Quam Reverendus ac Doctissimus Dominus, D. Fridericus Brenner, philosophiae Magister... Graecii Styriae, anno 1605.[7]

Pázmány a envoyé son libellus au Cardinal Bellarmin, son ancien recteur en l'accompagnant d'une lettre „filiale". Le 25 mars 1605, il écrit: „Quod Ill-m ac D-n Vestram, adire, quod interpellare audeam, fiduciam dat, et veteris illius humanitatis ac benevolentia paterna Ill-mae V-ae recordatio, quam biennio, sub cura, gubernationeque Ill-mae D-ni V-ae expertus sum, in cujus memoria nunc quoque suavissime conquiesco..." (La lettre a été découverte par le P. László Lukács: ARSI, cod. opp. NN 242, f. 117. Le P. Őry ne l'a pas connue, il a publié seulement la réponse de Bellarmin.) Pázmány se souvient donc de l'humanité et de la bienveillance paternelle du recteur du Collège Romain. Il envoie la diatriba „partim gratitudinis perpetuae causa, partim censionis", donc d'une part pour exprimer sa gratitude perpétuelle, d'autre part pour demander l'opinion de Bellarmin.

L'archevêque de Capoue remercie Pázmány dans une lettre du 30 Mai 1605: „Iucundissima mihi fuit recordatio veteris nostrae consuetudinis, quam et litteris plenis amoris, et observantiae, et opusculo pleno doctrinae R. Vestra rescricavit..." Puis Bellarmin explique qu'il n'a pas le temps de s'occuper des oeuvres posthumes de Withaker.

Guillaume *Withaker* (1548–1595) théologien calviniste de Cambridge, a commencé à enseigner des controverses en 1585. Voyant l'influence énorme de Bellarmin, il écrit son premier ouvrage contre le jésuite italien: *Disputationes de Sacra Scriptura contra Robertum Bellarminum et Thomam Stapleton* (1988). Withaker a eu entre les mains les cours de Bellarmin non encore

[7] Voir le n° précédent.

imprimés. Il a donné des cours sur l'Église, sur les conciles et sur le pape. Ces ouvrages ont été publiés après sa mort. Son *de Ecclesia* (le titre complet: Praelectiones de Ecclesia contra Bellarminum) date de 1599. A cette époque, Pázmány enseignait la philosophie à l'université de Graz, où il a commencé à étudier la doctrine des protestants, en utilisant surtout des florilèges des thesaurus, (p.ex. le Thesaurus catholicus de l'allemand J. Coccius).

C'est dans la *Diatriba* que Pázmány résume la première fois l'ecclésiologie catholique – suivant les *Controverses* de Bellarmin. Sans doute, dans ses pamphlets de controverse, dans sa „theologia scholastica", puis dans sa somme théologique-apologétique, *Kalauz (Hodégus),* Pázmány se réfère encore à l'ecclésiologie de Bellarmin, mais il suit aussi d'autres maîtres, comme G. de Valencia, G. Vasquez, F. Suarez. Dans son traité *de Fide,* p. ex., il suit davantage G. de Valencia et G. Vasquez. Pázmány comme théologien devient de plus en plus indépendant, „ecclectique" au sens positif: il examine les opinions de théologiens catholiques („scolastiques") et, dans les „questions libres" (qui ne touche pas à la foi orthodoxe), il suit sa logique propre, examinant les preuves pro et contra. Pázmány a protesté expressément contre l'accusation de certains protestants hongrois qui affirmaient que dans le Guide, il a „recopié", repris les controverses de Bellarmin.[8]

Pázmány, nous l'avons déjà signalé, avait Bellarmin comme recteur au Collège Romain pendant presque deux ans, tout de suite après la publication des *Controverses* il considérait le controversiste italien comme le prototype des maitres, (voir *Diatriba,* ad Lectorem). Dans ce libellus, *Diatriba,* en se référant à Bellarmin, expose la conception catholique de l'Église visible du Christ, contre Withaker et les réformateurs. Bellarmin définit l'Église par trois expressions externes de sa vie: profession de foi, participation aux sacrements, soumission aux pasteurs légitimes (évêques), surtout au Pontife Romain. L'obéissance au Pape émerge comme le critère primordial (fondamental) et unique pour déterminer l'appartenance au corps de l'Église. Car le controversiste italien devait affronter la conception des réformateurs (Calvin) qui, en rejetant les éléments externes, institutionnels de l'Église Romaine, confessaient une église invisible, spirituelle, carismatique des élus. Finalement, Bellarmin voulait mettre en évidence les exigences minimes de l'appartenance (*Controversiae* II, lib. III, c. 2), donc signaler les cas où on est exclu des membres de l'Église. Pázmány souligne, lui aussi, ces éléments dans la définition de l'Église (*Diatriba* 2r III): „Verum quia Bellarminus, ut ipse praemonit, cum de membrorum Ecclesiae nexu agit, eum solum respicit, qui minimus est, externaque solum professione, Sacramentorum communione, ac subiectione constat..." Mais, ajoute Pázmány, Bellarmin ne nie pas les éléments internes, l'Église invisible, l'âme du Corps du Christ.

[8] Csepregi mesterség, *Oeuvres Complètes* (hongroises), V, 227.

Nous pouvons conclure avec le P. Galeota[9]: la fidélité de Pázmány à Bellarmin ne l'a pas empêché d'apporter deux modifications à la définition du controversiste italien qui ont contribué à atténuer l'extrinsécisme et diminuer l'accent mis sur l'institution et sur l'aspect juridique. Pázmány affirme à plusieurs reprises l'importance et la centralité de la *fides divina* pour le concept et la réalité vive de l'Église. La *fides divina* est, en effet, le lien qui unit les hommes au Corps du Christ, l'Église, et en même temps la racine de l'appartenance à l'Église. Les membres de l'Église sont liés entre eux par le même „esprit de foi". Les liens externes de la communion sacramentelle et de la profession de foi sont l'expression de la communion intérieure de la foi et le *vinculum* nécessaire pour garantir celle-ci. Selon Pázmány, l'élément interne est primordial pour la communion ecclésiale. Et nous pouvons souligner, pour conclure, l'esprit „oecuménique" de Pázmány qui devait souvent contacter les réformateurs et ainsi il avait modifié, „interiorisé" quelque peu „l'extrinsécisme" de Bellarmin.

[9] Gustavo Galeota S. J., *Alcuni temi della dottrina di Roberto Bellarmino in retrospettiva*, in: Atti del convegno internazionale di Studi (Capua 28 stt. – 1 ott. 1988,: *Roberto Bellarmino*, I. Capua 1990, 123–158; Id. *Péter Pázmány, un modello di recezione critica dell'ecclesiologia apologetica di Roberto Bellarmino*, Atti 259–268, la conclusion: 264–265.

István Borzsák *(Budapest)*

Latinità, cristianesimo e cultura ungherese

In questi giorni, quando festeggiamo da noi il millecentenario della cconquista della patria, nonché il millennio della fondazione della prima istituzione scolare *latina* in Ungheria, il latinista saprà anche a Roma di che cosa rendere conto.

Comincerò con un ricordo. È da più di mezzo secolo che, su invito dell'Istituto di Studi Romani, ho potuto fare a Roma una conferenza dal titolo *Orme di Roma in Ungheria.* Ma sarebbe più esatto dire che *avrei* soltanto potuto farla se in quel tempo la guerra mondiale non si fosse scatenata con furia e il giovane libero docente non avesse fatto in quell'epoca – cioè nel 1943 – anche il militare. È per questo che il testo della mia conferenza – che è rimasto fino ad oggi inedito – era stato letto nell'edificio dell'Accademia Ungherese in via Giulia da László Tóth, lettore ungherese dell'Università di Napoli, mentre le Bozze in italiano – non dimentichiamo il fatto che viviamo le settimane della presa del potere di Badoglio! – andranno smarrite nella confusione generale di quel periodo. L'argomento dunque – che ho ripreso da quel tempo parecchie volte – non è nuovo per me; ma già anche prima, più esattamente nel 1936, nella mia dissertazione di laurea di una volta, ho trattato le conoscenze del mondo antico relativo al bacino dei Carpazi *(Die Kentnisse des Altertums über das Karpatenbecken).* Naturalmente, da quel tempo, è passata molt'acqua sotto i ponti del Danubio, nonché del Tevere.

Nel titolo di una delle mie conferenze che trattano un argomento similie, è figurato il vocabolo *eredità (L'eredità latina),* in latino *hereditas,* cioè quello che i nipotini *(nepotes)* non dovrebbero *dilapidare* (*elherdalni* in Ungherese, verbo la cui radice viene dal latino *heres, heredis.*). È interessante osservare che il vocabolo latino *nepos* significa non soltanto *nipotino* o *discendente*, ma anche *dissipatore,* che divora letteralmente il patrimonio, dà di balta ai suoi beni!). Secondo Goethe, noi stessi dobbiamo sempre acquistare il patrimonio dei nostri padri per poter dichiararlo nostra proprietà. („Was du von deinen Vätern ererbt hast, erwirb es um es zu besitzen."). *Erworbenes Erbe* è il titolo di un libro recentemente pubblicato (E. G. Schmidt, *Studien zur antiken Literatur und ihrer Nachwirkung,* 1988), con un'allusione alla formula utilizzata da Goethe, nonché ad una collezione di libri dell'inizio del nostro secolo *(Das Erbe der Alten)* che, partendo da Cicerone ed Aristofane fino ad Orazio, Plutarco, ecc., aveva messo in rilievo nella nostra epoca, sempre più priva di ellenismo e di latinità, tutto quello – cioè tutto! – che l'uomo di oggi deve ai creatori della cultura europea per poter-

sene rendere sempre più consapevole. Era nell'attrazione di quest'impresa che sono cominciate anche da noi le ricerce relative alla sopravvivenza *(Fortleben)* dei classici in Ungheria, – oggi è piuttosto di moda il vocabolo *ricezione* che è usato a questo proposito –. (A questo punto è doveroso osservare che l'iniziatore delle ricerche che trattano l'argomento del *Fortleben* fu non il polacco Th. Zielinski con la sua conferenza intitolata *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* del 1897, ma il pisano Dom. Comparetti tramite la sua relazione intitolate *Virgilio nel medioevo* del 1872.) Era in queste condizioni che, anche da noi, gli elementi sempre più riccamente e dettagliamente evocabili della *ricezione* in Ungheria di Virgilio, Orazio, Tacito, ecc. si sono potuti mettere in luce – a partir dai flosculi antichi coscientemente utilizzati dagli *Ammonimenti* del nostro primo re fino alle reminiscenze non meno consapevoli di Virgilio usate nelle *Egloghe* del poeta Miklós Radnóti, martire delle persecuzioni naziste.

Non sono archeologi, ma in questo contesto devo parlare del venerabile zelo con cui i seguaci avevano tentato di palpare e di identificare l'eredità romana anche nella storia delle agglomerazioni delle nostre città transdanubiane *(pannoniche)*, cioè nel collocamento delle loro reti stradali e dei loro edifici pubblici, e poi di far vedere la *costanza* dell'eredità romana proiettandola sulla carta geografica. Ho approsta ammesso di usare il vocabolo *continuità*, perché la continuità della lingua e della popolazione sarebbe un'esagerazione anche se la considerassimo un bel sogno che – purtroppo – neanche da noi abbia niente da che fare con la realtà. Benché nel saggio memoriabile di Ambrus Pleidell *(Il primo capitolo della storia urbana in Ungheria,* nella rivista „Századok", 1934) si trovi qualche modificazione *(embellissements)* dovuta alla buona volontà, i centri storici delle città pannoniche più importanti, Savaria, Quinqueecclesiae, Scarbantia, Arrabona, cioè le città attuali di Szombathely, Pécs, Sopron e Győr, hanno incontestabilmente fondamenta *romane.* Passiamo sostenere la stessa cosa a proposito della nostra capitale: nessun o potrebbe negare né l'importanza fino ad oggi evidente dell'anfiteatro di Óbuda che assume sempre il ruolo di un nucleo di cristallizzazione, né l'influenza esercitata dal *castellum* scoperto sulla riva di Pest – cioè già nella regione del *barbaricum* – al nord del ponte Elisabetta, sullo sviluppo futuro dell'attuale capitale ungherese.

Quando qualche anno fa parlavo alla *Sorbonne* di Parigi delle radici latine della cultura ungherese e, in generale, della nostra latinità, ricorrendo al mezzo perdonabile della *captatio benevolentia*, per riguardo verso l'uditorio francese cominciai la mia conferenza dicendo che conservavo nel mio giardino di Buda anche qualche pietra romana che si trova sul fianco del monte che porta il nome di san Martino di Tours, pietre che rappresentano non soltanto il mio mestiere, ma assumono nello stesso tempo il ruolo di un simbolo che evoca il passato romano che sopravvive ed agisce fino ai nostri giorni, non dimenticando nemmeno il fatto che questo santo è venerato dai

cattolici di Pannonia come un santo di Pannonia, e più esattamente di Savaria, dove sarebbe nato.

In quest'occasione premetteremo una presentazione al più abbozzata dei documenti della nostra *latinità.* Potremmo soltanto perderci in congetture per poter sapere quello che i nostri antenati conquistatori della patria avessero trovato qui da noi alla fine del IX° secolo, e se le pietre romane gli *avessero tolto la parola.* Le nostre tradizioni, trasmesse dalle leggende, ci fanno sospettare l'uso che loro avessero fatto, p. e., dell'anfiteatro di Óbuda („Etzolburg", „Sicantia", „il castello di Kurszan"); il castello della riva sinistra del Danubio era in ogni caso abitato durante i secoli X°–XI°.

Verso il 1800, nella visione poetica di Csokonai, nato a Debrecen, cioè al confine della Dacia, le Muse avevano accolto i Magiari già nella regione sgocciolante del nettare di Tokaj. Sta di fatto che, cent'anni dopo la conquista della patria, lo scienziato Gerbert, il futuro papa Silvestro II°, che aveva accolto nell'Europa *cristiana* la nazione ungherese con la corona inviata a santo Stefano *(Stephanus graece dicitur corona), legit et docuit Maronem* già a Reims, mentre, in una delle sue lettere, aveva fatto sentire con l'aiuto di un paragone virgiliano la forza „della dolce eloquenza" *(suavis oratio)*, capace di frenare le passioni impetuose, – come più tardi dall'*Ethicus* Orazio i suoi lettori ungheresi aspettavano la stessa cosa, cioè la metamorfosi delle anime feroci destinate a divenire clementi *(nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit).* Abbiamo trovato un contributo importante nella prima opera letteraria in Ungheria, cioè negli *Ammonimenti* del nostro primo re *(Admonitiones):* aveva avvisato, con l'esempio dei discendenti di Enea, suo figlio che doveva stimare gli *hospites et adventicii viri* da accogliere con piacere. (Il vocabolo corrispondente in ungherese allo *hospes* latino è *vendég* che significa effettivamente *veneziano.* È questa cordiale accoglienza, nonché il riconoscimento della posterità che simbolizza, sul monte di Buda che porta il suo nome, la statua commemorativa monuemntale di san Gherardo nato a Venezia.). È anche dal periodo di questi anni (verso il 1015) che conosciamo la lettera del vescovo di Pécs tramite la quale lui domanda da Chartres una grammatica di Prisciano; è da questo manuele che i popoli europei avevano imparato durante lunghissimi secoli il latino – tra l'altro, verso lo scorcio del primo millenario già anche gli Ungheresi.

Naturalmente, quello che – a causa delle ingiurie dei tempi – siamo in grado di documentare, tra i fatti precoci della nostra latinità, potrebbe essere caratterizzato soltanto con il paragone virgiliano *rari nantes in gurgite vasto.* A maggior ragione sono preziosi i frammenti di codice, la cui collezione ed elaborazione sistematica è stata cominciata dal nostro indimenticabile amico László Mezey, mancato qualche anno fa. Queste sue ricerche si estendevano anche sull'investigazione delle annotazioni (delle glosse interlineari o marginali) dei codici esistenti da noi. È così che è giunto allo studio – tra l'altro – di un breviario di provenienza francese della Biblioteca Nazionale Széché-

nyi. In questo libretto, tra le righe del testo del salmo recitato il giorno della vigilia di Natale, si fa cenno al *poeta facundissimus* che *„inter sua carmina dicebat: Iam nova progenies caelo demittitur alto."* Sono questi versi che aveva inserito anche Dante nelle terzine del Purgatorio (XXII, 72); con questo riferimento, il codice di Budapest illustra la funzione liturgica della quarta egloga virgiliana.

I frequenti riferimenti anteriori a Virgilio non significano affatto l'esclusività del *divinus poeta* durante i primi più tardi secoli della cultura scritta in Ungheria. Abbiamo osservato una volta, a giustra ragione, riguardo alla documentabilità della ricezione di Orazio in Ungheria, che ai nostri giorni – dopo le iniziative prese negli anni 30 ed appoggiandoci anche soltanto sui dati recentemente scoperti – potremmo comporre un mazzo almeno tanto – se non più – ricco. Il che concerne nello stesso modo anche Cicerone, Livio e Tacito. In possesso delle nostre conoscenze ed esperienze attuali – e non soltanto ispezionando i campi sinistrati del nostro medioevo – potremmo ripetere quello che László Mezey, l'erudito investigatore dei frammenti di codice, aveva detto a proposito del suo proprio lavoro evocando il lavoro di József Csemegi, che era specializzato nel ridare vita ai frammenti architetturali del medioevo ungherese: come un architetto-storico dell'arte è in grado di ricostituire la pianta di un edificio intero a partire da una sola pietra scolpita, può definire le sue relazioni europee, nonché rendere di nuovo immaginabile il sogno scolpito nella pietra del maestro anonimo, così procede l'investigatore diligente dei frammenti di codice o il filologo che identifica le citazioni degli autori antichi ed interpreta la loro funzione originale: abbozza con una precisione degna di un ingegnere l'insieme incantevole ed affascinante – a causa del quale non abbiamo affatto da vergognarci – della nostra cultura letteraria partendo dai soli riferimenti sporadici.

Quand'anche non inciampiamo in un campo di rovine, non stentiamo ad estrarre ed identificare i rottami! Come da sotto i frantumi del palazzo di Buda del nostro re Sigismondo (che era nello stesso tempo imperatore romano-germanico) è stato estratto e messo in luce tutto un cimitero di statue, i cui pezzi intatti o frammentari gareggiano con gli esemplari più riusciti dell'arte gotica degli anni 1400, possiamo ugualmente riferirci al nostro Janus Pannonius che, nella scuola del Guarino, era menzionato soltanto con il soprannome „il Ungaresco". La carriera tragicamente interrotta del nostro poeta era partita della rive della Drava, poi – dopo essersi deliziato al sole fertilizzante e fruttifero del Rinascimento – aveva anche potuto assicurare la sua continuazione sotto il cielo risentito e iperboreale della Pannonia. Non pensiamo qui alle bravate compiute dal discepolo del Guarino, e neanche ai panegirici che erano quasi prescritti dallo stile dell'epoca a quelli che facevano la corte, ma al perfezionamento lirico e filosofico, all'interpretazione dei sentimenti intimi nella lingua magica ed affascinante dei classici latini, ricca di forme classiche melodiose, al suo congedo da Várad, nonché

al paragone della sua sorte al mandorlo troppo presto fiorente al piede dei monti del Mecsek. Avremmo bisogno di una certezza ancora più eloquente e commovente a conferma della latinità *rinascente* della Pannonia?

Potremmo continuare – per toccarne soltanto le cime – con Bálint Balassi, la cui poesia lirica potrebbe essere messa senza presuntuosità accanto ai sonetti di Shakespeare ed i cui poemi d'amore sono stati interpretati da Jănos Rimai, suo discepolo e testimone autentico, come organicamente legati alle opere dei classici della lira romana, nonché agli *edyllia* di Ausonio, poeta della latinità tardiva antica, che aveva reso ancora più bello ed attraente l'amore carnale aggiungendogli il *minium* della poesia. Ma – nello stesso tempo – non dobbiamo neanche dimenticare il maestro di Balassi, Péter Bornemissza (Abstemius) che – in quanto discepolo di Melanchthon –, posto nel secolo delle attese chiliastiche, aveva potuto mettere d'accordo la sua fede e le sue convinzioni religiose con le sue emozioni destinate a mobilitare la gente magiara contro i carichi che pesavano sulle sue spalle e che con la traduzione, realizzata con una forza ancestrale, dell'*Elettra* di Sofocle, aveva dato un bell'esempio per l'intuizione attraverso gli atti e la fruttificazione dell'antichità classica.

Proseguendo il nostro itinerario: l'eloquenza di Péter Pázmány, nostro *Cicerone cardinale,* nonché capo della controriforma ungherese, non avrebbe potuto svilupparsi senza il ricorso continuo, cioé di giorno e di notte, agli esempi latini, gli *exemplaria Latina* – per riprendere la formula usata da Orazio. Meno numerosi sono quelli che tengano conto della latinità di Miklós Zrinyi, implicato durante tutta la sua vita nella lotta contro i Turchi: le ispirazioni virgiliane (e tassiane) dell'*Obsidio Szigetiana* sono ancora registrate, ma le fonti tacitiane dei suoi scritti politici pubblicati allo scopo di salvare la nazione lo sono meno frequentemente, benché le sue opere intitolate *Vitéz hadnagy (Il condottiero bravo)* e *Török àfium (L'oppio turco)* non fossero potute nascere senza lo studio della letteratura tacitiana (machiavellista) della sua epocca, nonché senza la lettura meticolosa e continua delle opere del cronista *tacito* – Tacito –, i cui scritti hanno sempre attirato l'attenzione dei *politologi* di tutti i tempi.

Continuando il nostro cammino con gli stivali delle sette leghe, non saremmo in grado di trattare in dettaglio le mille manifestazioni della *presenza* in Pannonia della latinità. Signore e signori, depositari della cultura latina in Ungheria, chi di noi non si commuoverebbe sentendo parlare dei precursori – di cultura latina – del consolidamento della letteratura ungherese nel settecento? Benedek Virág, interprete di Orazio in ungherese, era non soltanto alla sua epoca il *santo vecchio,* monaco paolino e poi prete secolare; davanti alla sua dimora di Buda il passeggiante alza anche oggi il suo cappello all'insegna del suo rispetto. E *l'Orazio ungherese?* quello che non ha tradotto nemmeno una riga di Orazio, ma la cui intera poesia non si potrebbe immaginare senza l'interpretazione del *sovrano – sonoro* della lira latina,

realizzata con il rispetto del discepolo, ma – nello stesso tempo – con la lussureggiante bravura ungherese, domata dai poemi *di energia* disposti in strofe costituite da versi severamente metrici. In questo caso si tratta naturalmente di Dániel Berzsenyi. Ma, nel frattempo, non ci dimentichiamo di quelli che, durante i giorni della rivoluzione francese, affascinati dalle idee rivoluzionarie, avevano inchinato la loro testa sotto la mannaia del carnefice con la parola di Orazio *Iustum et tenacem propositi virum* sulle loro labbra o che avevano sfogliato i volumi di Orazio a guisa di breviario nel carcere di Kufstein e che sono risaliti alle fonti di Tacito per poterne estrarre abbastanza forza che gli permettesse di far fronte alla loro sorte e di rinforzare la loro fede in un futuro più umano e *libero.*

In questa galleria degli eroi stona, ma proprio per questo si rivela istruttivo, l'esempio di Sándor Kisfaludy. È il culto tradizionalmente nobile e meno eroico di Orazio che si riflette nella sua poesia sentimentale, come per esempio nei versi del ciclo *Amore felice:* „Voglio sapere tramite Orazio / che cosa fosse la saggezza, / come vivesse o morisse l'uomo saggio, / Che cosa gli rappresentassero il cielo e la terra; / Questa natura meravigliosa / e dentro di lei l'uomo e la vita / Da quale punto di vista li contemplasse / E come valutasse le sue opere." (Cf. *Nil admirari... Quid censes, munera terrae... quo spectanda modo, quo sensu credis et ore?...* Epist. I. 6.) Il nostro poeta aveva meditato su questi versi forse quando era ancora prigionero di guerra in Francia, sui compi *pieni di canzoni* della Provence meraviglosa, dove aveva forse pensato a Petrarca, ma ignorava senza dubbio il fatto che un autore *anteriore* avesse visto la luce del giorno ai piedi del Mont-Ventoux, più esattamente a Vaison-la-Romaine (Vasio) e la cui figura si disegna come un'ombra cupa-austera dietro le esperienze vissute*(Erlebnisse)* dei secoli successivi: Cornelio Tacito. Petőfi, invece, non aveva estratto delle saggezze tanto comode e piatte né dal „suo Orazio di tasca" (ma, al contrario, la ribellione contro il *vultus instantis tyranni*), né da Tacito che con tutti i suoi scritti aveva sempre mobilitato i suoi lettori contro la tirannia.

Quo fessum rapitis? – potremmo formulare la domanda con l'Anchise virgiliano, che passa in rassegna il destino dei suoi nipotini, quando elenchiamo gli elementi scelti all'improvviso della sopravvivenza della latinità in Pannonia. Volete che citiamo Mihály Vörösmarty? Nel suo dramma *Czillei e gli Hunyadi* fa declamare il giovane Mattia in questo modo: „Questo Tacito era un uomo crudele! / Mentre riesco ad attraversarne affannosamente una pagina, / La mia mente si fatica. Come gli incantatori, / Tacito chiude in una bottiglia i suoi immensi spiriti. / È in questo modo che lui affoga in qualche riga un mondo intero, / Che è pieno di cose straordinarie: / Tempi furibondi carichi di battaglie e di dissensioni, / nei quali anche la pace si rivela feroce, / Quando l'assassinio, l'insidia, il veleno, la perfidia, / nonché la guerra civile, il fratricidio si sostituiscono l'uno all'altro con un'orribile alternanza / Epoca empia...". In questa parafrasi, Vörösmarty ha messo in versi – tra l'altro – le

frasi iniziali delle *Historiae* tacitiane: *opus ... atrox proeliis, discors seditionibus, IPSA ETIAM PACE SAEVUM.* Nell'autunno del 1965 ho tenuto una conferenza, con il titolo di *Pax Tacitea,* su questa *pace feroce* nella quale anche la nostra generazione aveva avuto la sua parte. Apparentemente ci dà un'impressione più affabile lo spettacolo di uno degli eroi del romanzo intitolato *Il nuovo proprietario fondiario* di M. Jókai che – ritirandosi nel suo opiario – chi sa quante volte? – legge i suoi classici latini e, con l'aiuto della *resistenza passiva* sopporta e, rispettivamente, declina, le molestie degli imbecilli organi imperiali. A partire dalle letture classiche di Imre Madách, autore della *Tragedia dell'uomo,* che era stato anche bastonato da questi stessi organi imperiali, potremmo agevolmente riunire un'antologia speciale. O dovremmo citare l'esempio di Pál Gyulai, cognato di Petőfi? La sua poesia intitolata *Durante la lettura di Orazio* (Géza Némethy l'ha anche tradotta in latino: *Cum legerem Horatium...*) riflette fedelmente l'atmosfera dell'epoca, nonché l'interpretazione di Orazio considerata generale in quei tempi (si tratta degli anni '60 dell'Ottocento).

È in questo modo che raggiungiamo il nostro secolo senza latinità. Lo zelo degli apologeti che prendevano la parola malgrado tutto non ha potuto contrariare la negligenza, perfino l'interdizione, dettata dallo spirito dell'epoca; le deficienze della prassi scolare che neanche da noi – per il meno che possiamo dire – non si può considerare priva di ogni difetto, sono state ancora più aggravate dalle *modernizzazioni* dichiarate esser in grado di salvare il mondo, nonché dalle riforme sempre ripetute ed esenti da ogni riflessione seria: ne è risultato il calo innegabile del livello generale. Nel mio libro intitolato *C'è bisogno del latino?* ho trattato tutti questi problemi con una messa in rilievo dei punti di gravità e con un'orchestrazione adatte a quest'argomento molto complesso.

Ed eppure! Chi tenterà di inventariare le oasi *latine* – cioè europee, cristiane – dell'epoca, dovrà affrontare l'imbarazzo della scelta. Tale era la lega sociale con il nome simbolico di *Parthenon* che, durante gli anni anteriori alla seconda guerra mondiale ed anche durante le burrasche tormentose di questo cataclisma, nonché nel periodo delle conseguenze nefaste che ne risultarono, ha potuto mobilitare le armi delle Muse contro le barbarie rossa e bruna; tale era anche la *Sziget (Isola)*, che si raggruppava attorno a Károly Kerényi, o la casa editrice *Officina*, che prosperava con le sue edizioni bilingui, e possiamo considerare simili le attivà letterarie e politiche di Sándor Márai, László Németh e László Cs. Szabó.

È nella collezione delle pubblicazioni della società *Parthenon* menzionata al primo posto, che è uscita nel 1943 l'antologia di poesia intitolata *Sogni classici,* il cui saggio introduttivo fu scritto da Dezső Keresztúry. È da questa prefazione che faremo le seguenti citazioni: Di questi tempi, quando l'antichità non è più una pastoia, un campione obbligatorio, „possiamo metterci di fronte ad essa con più disinvoltura... con il rispetto tranquillo proprio

al discepolo che conosce esattamente quello che deve al suo maestro, nonché quello che dovrà aggiungerci dal canto suo..." *(Erwirb es, um es zu besitzen!)*. Non soltanto nel 1943, ma anche oggi „ci vediamo (cioè nell'antichità) l'esempio insuperabile della volontà creatrice di cultura: una forza che è nello stesso tempo pura tenerezza, un'impulsività che è mantenuta in equilibrio dalla consapevolezza più chiara, ...un gusto squisito, l'unione calma della vita e della creazione, l'armonia rara della libertà e della legge, l'ispiratrice più feconda della nostra poesia europea tanto dal punto di vista della forma quanto da quello del contenuto."

Lo scrittore di queste belle righe commoventi – figlio della Pannonia, svegliatore e compaesano dell'*Orazio ungherese* (D. Berzsenyi), conoscitore e sanatore dei gusti, colori e ritmi antichi, il recentemente defunto Dezső Keresztùry – aveva continuato a sognare *i sogni classici* nel suo volume, pubblicato con il titolo *Esametri transdanubiani*, nel 1974. Lira moderna esposta in esametri? – potrebbe domandare il lettore impaurito. I versi naturali dell'epica eroica avevano servito moltissimi generi letterari dopo Omero, ma l'uso del metro un tempo solenne è diventato sempre più artificale ed ha rivestito l'involucro di intenzioni quasi parodianti. Eppure, la sua efficienza è provata non soltanto dall'esempio offerto da tanti capolavori della poesia ungherese classica, ma anche dai *colpi in pieno esametrici* dei nostri poeti più recenti. Keresztúry non l'ha forzata ad entrare sotto il giogo del *terrore filologico* e, durante l'evocazione della *melodia provata*, non si è immerso neanche per caso nella palude della trascuratezza e delle informità incompatibili con l'atmosfera del paesaggio pannonico.

Nei versi del ciclo si manifesta parecchie volte l'opposizione tra il „metro sanante" (*metrum* e misura) ed il „parlare confuso" (barbarie). Anche questi esametri sono stati educati nello spirito delle leggi di Roma, come „i campi fecondi dei fianchi lievi delle colline pannoniche", perché è soltanto in questo modo che il poeta ed il suo lettore possano essere toccati dall'ebrietà del gusto filtrato attraverso tanti secoli, ebrietà che neanche nei momenti più esaltati potrà farci dimenticare il nostro umanesimo. Leggiamo – compiacendoci di tutte queste gioie – la latinità emanata dagli esametri, la sollecitudine poetica disciplinata, la schiettezza delle *chiacchiere* oraziane *(sermones)*, l'evocazione dei „sogni dei milleni fertilizzanti", il caleidoscopio colorito dell'alternanza delle stagioni nella regione affascinante del lago Balaton. Il conferenziere che fa a casa anche il giardiniere e che – come Orazio che faceva lo stesso lavoro a suo agio – serve di bersaglio ai sorrisi dei vicini quando quest'ultimi lo vedono „rotolare sassi e sbriciolare glebe" *(rident vicini glebas et saxa moventem)*, ha trovato perdonabilmente cara la poesia nella quale il poeta abita come un Filemone pannonico nel suo vigneto, finché – sotto il dolce obbligo del paesaggio e del poema – anche lui stesso si trasforma in un giardino. Altrettanti versi di questo libro ci ricordano l'entusiasmo del poeta delle Goergiche. Ma mentre Alfio, l'usuraio ipocrita

di Orazio – rapito dal suo furore bucolico – si dimenticherebbe anche delle esortazioni naturali dell'amore, Keresztúry – fedele ai suoi precursori romani, nonché al poeta delle *elegie romane* – fa risuonare conformemente allo stile di questo genere poetico le melodie dell'erotica decente nell'ambiente della campagna fiorita e prospera del monte Badacsony. Questi versi devoti al culto della femminilità non sono affatto imitazioni deboli di Goethe, ma i sogni, le visioni e le esperienze vissute del *poeta doctus* quasi-latino che assapora, assaggia e rispetta in Pannonia la luce splendente del benedetto sole mediterraneo. Noi – un tempo abitanti di Debrecen – osservavamo dai „confini della Dacia" contati da Csokonai questi esametri transdanubiani ed avevamo ringraziato Keresztúry di averci documentato con tanta cordialità la possibilità di trapiantare nella realtà dei nostri giorni i sogni classici considerati *privi* di attualità.

Questa ammirabilmente bella raccolta di poesie è ornata dai disegni di Miklós Borsos. Chiuderemo il nostro argomento con l'evocazione rapida della statua *Pannonia* di questo scultore che nacque novant'anni fa. Borsos era partito dalla Transilvania, ex-provincia romana, era pervenuto da bambino nella regione transdanubiana e poi, si è recato da *pellegriono* in Italia, ciò che gli ha permesso di perfezionare la sua arte. Qui da noi, in Ungheria, la nostra Pannonia ha offerto una cornice degna ai suoi pensieri, ai suoi sogni e, di consequenza, alle sue statue. È questo mondo di sogno realizzato nel suo giardino di Tihany che gli ha permesso di superare le fasi difficili della sua (e nostra) esistenza. La statua *Pannonia* è nata alla metà degli anni '50 che erano, per il meno che possiamo dire, non certo sereni. L'artista aveva dovuto pensare all'Italia benedetta dell'*Ara pacis* di Roma, quando aveva modellato *la nostra Pannonia* per darle una figura non tanto classica ma tanto più robusta. Non ci rimane che modificare da un *Wahlrömer* sulla terra della Pannonia – entro il *limes* – l'inno dell'Italia di Virgilio adattandola alla nostra Pannonia: *Salve, magna parens frugum, rus magna virum!*

Abbiamo chiuso una volta la nostra conferenza di Parigi presentando come figura simbolica della nostra appartenenza all'Occidente latino una medaglia dello scultore O. Fülöp Beck, medaglia che era l'emblema della rivista „Nyugat" *(Occidente)*. Potremmo vedere anche perfino ad occhi chiusi lo scrittore ingobbito, lo scrivano del principe Rákóczi profugo, mentre – accanto alla sua luce tremolante – leva ardentemente gli occhi verso la patria spirituale irraggiungibile. Quant'è bello che noi siamo da noi, a casa, nell'Occidente *latino,* nell'Europa latina, nella nostra Pannonia *ereditata ed acquistata!*

Peter Sherwood *(London)*

Tested Remedies: Manuscript Folk Medical Notes in a Copy of Apáczai Csere's Magyar Enciklopédia in London

The British Library in London holds two copies of the 1653 (1655) Utrecht edition of *Magyar Encyclopaedia* by János Apáczai Csere (1625–1659): Apatzai Tsere Janos *Magyar Encyclopaedia...* Ultrajecti, 1653 [1655].[1] The copy catalogued as 814 a 4 has the added comment, in the catalogue, „MS NOTES", but contains only owner inscriptions. The copy bearing the call-mark 814 a 3, however, contains extensive manuscript notes on every available page (including the front and back inside covers) of the small format (only 14 cm x 8 cm) volume, which are not commented on in the catalogue. It is with some of these notes that this paper is concerned.

The notes appear to be by three hands. Hand 1, on the inside front cover, has written some eight lines, which I find difficult to decipher, but include a Biblical quotation. Hand 2 follows on the remainder of the inside front cover and the four blank sides (two pages) before the title page, and continues on the verso of the last page of the Latin *Praefatio ad lectorem,* the pages of which are unnumbered. Finally, Hand 3 covers the blank pages after the printed Hungarian text, from the verso of the last numbered page, 487. The notes by Hand 2 are faded, especially those on the inside front cover and the page opposite (for simplicity's sake, I refer to these as p. 1 and p. 2 in my transcription), although the handwriting on the final page (that opposite the first page of Hungarian text, my page 6) has been rather better preserved.

Both Hand 2 and Hand 3 write of tested remedies for illnesses, both human and animal. It is notable that one owner – probably Hand 2 – has underlined many such references in the printed text (pp 228 ff.), and the book appears to have been used particularly as an *orvosló könyv*. There is a possibility that these two hands may turn out, on expert inspection, to be the same, but Hand 3 seems to be more recent and we are probably dealing with a family resemblance (and interest). I shall look only at the nineteen remedies which I believe to be by Hand 2, giving just a sample from Hand 3.

I have tried to transcribe the manuscript notes of Hand 2 accurately, but have had considerable problems reading one of the remedies, *Mas orbanczrul.* Hand 2 probably dates from the eighteenth century, perhaps the earlier rather than the later part, on the evidence of the handwriting (for example, the manuscript diacritic above vowels as substitute for a nasal), language

[1] cf. G. Arnold (compiler) *Short Title Catalogue of Hungarian Books Printed before 1851 in the British Library* [London:] The British Library. 1995. 44, 343.

(such as the consistent use of the full *az* for the definite article) and content (e.g. the kind of non-herbal ingredients and the infrequency of 'pure' folk elements, like the "frog" in humans). If I am right about reading *borvíz* 'Sauerwasser' in the problematic cure (but I am by no means sure), this is first recorded in 1720. At present, little is known about the external history of this volume; but it is likely to have been in use in historic Hungary including, of course, Transylvania (rather than abroad) at about this time and perhaps into the nineteenth century. Notwithstanding the above, a late eighteenth or even an early nineteenth century dating of the hand is conceivable.

In form and content, these 'tested remedies' are very much in line with the Hungarian folk-medicine tradition, as outlined (conveniently in English as well as Hungarian)[2] and documented by such experts as Aurél Vajkai in the same volume;[3] note their respective bibliographies, 108–126 and, especially for herbals, 257. Many of the remedies below are similar to or even identical with remedies already known. Whether some aspect or element of the description of these nineteen remedies is new, in the sense of not having been previously documented, will become clear only after the entire text has been deciphered, making possible the detailed work of comparison *à la Vajkai.* Here I will only pick out some culturally interesting features of the remedies.

Three different treatments are offered for erysipelas *(orbánc)* and related afflictions *(szent Antal tüze)*: (1) boiling water on quicklime, (2) camphor, verdigris, incense, alum (and two other ingredients) to be cooked well in wine vinegar and with brandy added, and (3) a paste made from pepper, saffron, pine-kernels, horseradish, onion and (again) brandy. Alcohol, especially brandy or wine, is included in remedies for gallstones (pine-kernels and breadcrust in wine), palpitations induced by ascending heights (limewood-ash in wine), lack of appetite (Malmsey-doused toast with nutmeg and cloves), and two (out of four) remedies for dysentery (first, the relief of the symptoms by either moneywort with butter hot on the stomach, or the consumption of alum or saltpetre; this may be followed by taking toast doused in brandy and either ginger or nutmeg; the eating of 'ripe, mild cheese and of a dry roast meat' is also recommended).

Perhaps more interesting are the vestiges of older folk beliefs. These are documented in the treatment of the "frog" in humans, a swelling normally in the throat, but this frog could be anywhere in the body[4] „Crush some lentils and cook them in red vinegar and eat immediately; the frog will die or leave [the patient]". There are also two remedies for frogs in horses. The frog in horses' hooves (a horny growth) may or may not be related to the "frog" in humans (though it is noteworthy that "frog" is used for the horse's frog in

[2] in Hoppál–Törő 1975: 13–63, 65–107

[3] Vajkai 1975.

[4] cf. Magyary-Kossa 1929: II: 284–287)

English and, more relevantly, in Greek: βατραχος; but not for the swelling found in humans). A particularly clear example of irrational ('magical-superstitious', analogical) treatment is the application of frogs (Frosch) to the horse's frog: „Tie tiny, black, red-bellied frogs to the frog in the hoof". Typically, this coexists with a more modern veterinary approach, though even this remedy includes a folkloristic number: „Sprinkle nine cloves of crushed garlic with verdigris, roll in a little tar on a cloth, and apply to the [horse's] frog with a hot iron."

Finally, remedies for both humans and horses may include creatures alive (at least) at the start of treatment (though '[f]olk medical practice rarely made use of live animals', with a mention of only leeches and bees.[5] To treat a torn ligament, a worm should be put in olive oil and baked in dough and the result applied directly to the wound; while a broken-winded horse can be cured by including in its feed small quantities of „tiny snakes" with their heads and tails cut off.

BRITISH LIBRARY 814 a 3

VERSO OF COVER [p. 1] [ ] my reconstructions/... not yet deciphered

Probalt orvoſsagok	[paper torn off
rül, orbanczrul, Min	[at beginning of these
[denf]*ele fakadekval, tüzes*	[four
ül, s – dagadasrul valo	[lines
[Teg]ly oltatlan meſzet egy	
fazekba, mas tiſzta edenyben	
viszet, foraldmeg -öncz rea	
az meſzre az forro vizet, azza[l]	
moſsad	
Mas orbanczrul Egy lot	
..., canfort grispant b...	?? bor/vizes arminust
... ..., temſot tem-	
jent egyenlokeppen erös bor-	
eczetbe meg kell fözni, de po-	
rul kell bele hanni, hogy ha	
jol megföſzöd az utã eresz	
egy meſzely egetbort bele, de az	
erje meg a ...bb...	

RECTO [p. 2]

[5] Hoppál–Törő 1975: 93.

Szent-antal tüzerül A bor-
sot, ſafrant, fenyö magot, tor-
mat O hagy[m]at eget bort edgyüt [m inserted above word]
fozdmeg, es küyyed velle
ir modgyara, de egyarant
legyenek ezek a ſzerſzamok.
Sebnek rothadasarul es büdös
segerül valo Törd meg az ga-
licz követ es az ſott vess meg aniso-
mot, es egy marok ſott egerbe
galicz kővel edgyutt föſzd ſok
ideig es elveſzi az döges[t], es
az sebet meggyogyittya; ha
azzal kötöd
Kehes lonak valo orvoſsag
...arba apro kigyokat kell ölni,
es annak fejet es farkat
el kell vagdalni s azt kell ap
rocskan az abrakba be adni
Bekas lonak valo orvoſsag
Az apro fekete veres hasu
bekat kell az lo labā valo b[e]
kara kotni, igen jo

VERSO [p. 3.]

Mas azonrol Kilencz
szeg foghagymat kell
megrontani es azt jol
meg kell Chrispañnal hin-
teni, s-egy keves ſzurok
közze gyurni, egy ruha-
ra tenni, es ugy kell vele
bekőtni, s- azt jo meleg
vaſsal ugy kell eröſsen
az bekajara ſütni, igen jo

Fogfajas ellen valo Az
mezöbe heverö Lo föböl ſzed
ki az megſzaradot fogakat,
es megtörven, jol meg szi
talvan elegicz lagy viaszba

es ugy tegyed az odvaſz fo
adba, ki al az fogad faj
dalma, ambar nagy le
gyenis

Verhas ellen valo or
voſsag Az kerek nadra füvet fözd meg vaj-

RECTO [p. 4]

vajjal edgyüt kösd az ha-
sadra jo melegen, az haſad
fajasa mindgyart meg ſzü
nik az ut(an) az pirotot ke-
nyeret öntözd meg eget
borral, hinczmeg jol eröss
gyömberrel s azt eddmeg
s- ely lagy sajtalis az ki
jol megert es ſült ſzaraz
peczenyevel: haßnal
Mas azonrol Timsorul
igyal s – timsot egyel S-
megjob ha ſaletromrul iszol
s ſaletromot eſzel: Az piritot
kenyeret öntözdmeg eget
borral es szereczen dio-
val hinczed, azis igen jo
Mas ismet ver ellen
Az baraczknak es ßilva
nak az magvat törd meg
es mezzel timporald–

VERSO [p. 5]

egybe, mint az pogacza ol
lyan legyen, es ad meg enni
Mas ugyanazonrol Az te
hen hust só nelkül jo pet
reselmeſsen fözdmeg, es az
köverit le szedven czinaly
leves kenyeret, es azt bor
küvel sürüven hinczmeg,
ad meg enni, haßnal

Az kin arena vagyon,
vegyen egy lot fenü ma
got, törjemeg azt, es föſzße-
meg kenyer hej alat borba
igyameg, megha gyermek
agybeli aßßony volnais ig[en] jo
Hastekeresrül Az fodor
mentanak az gyökeret
asd ki, azt admeg innya
melegvizbe, igen jo
Eb marasrul Az eger
fark füvet vegyed, törd
meg kösd mindgyart az
sebre, es tarcz rajta, az
megszaradva meg most haszāl

VERSO, opposite p. 1 of Hungarian text, after Praefatio ad lectorem [p. 6]

In szakadaſrul Tegy egy
giliſztat fa olajba es tölcz
üvegbe, ted teſztaba es ſüsd-
meg kemenczebe es azzal
kend az szakat inat
Meredek ellen az kinek
az szivere jar Az harsfa-
nak a elalut szenet ad-
meginnya borba, es elhadgya
Az ki etelt n[em] kivā Egy sze
let piritot kenyeret öncz
meg maloſaval, ha az nincz
jo borral, hinczmeg szere
czen dioval es ſzekfüvel, kösd
az gyomrodra, feküdgy le ta
kard be jol magadat es meg
latod, hogy job kevanſagod le
szen

Erlelö Egy vagy ket ve
res hagymat süsmeg es jo
eröſsen törjmeg, es ket fi
getis törj bele, azzal kösd,
igen jo *Beka ellen* Az len
czet törd meg, es fözd meg ve

res eczetbe es egyemeg azt
mindgyarast, meghal az be
ka vagy kimegyen belöle

HAND 3 From 487v under the heading *Nemelly orvoſſagok*on the next five pages and on the inside back cover are remedies numbered XXIV to LIII. E.g.

[p [489]]

XXVI

Az kinek ſzakalla ninczen Ve-
gy vizet az Isten fajanak,[6] es az kapor-
nak, el[e]gicze öſzve, es azzal moſſa, ha ko-
paſz volna is ſzör nö rajta latd

My purpose in bringing attention to these notes – which I hope Hungarian specialists will follow up and comment on with greater rigour – is to highlight what I see as an important aspect of Hungarian studies outside the Hungarian-speaking area: the identification of material that augments and supplements what is found there, not always or necessarily in the context of 'contacts' or 'influences', but in an absolute sense: putting together the historically dispersed parts of a cultural whole.

References

Hoppál–Törő 1975: Mihály Hoppál–László Törő: *'Népi gyógyítás Magyarországon'*. In József Antall–Géza Buzinkay (eds.) *Népi gyógyítás Magyarországon/Ethnomedicine in Hungary.* Budapest, 1975. 13–63 (Hungarian text), 65–107 (slightly abbreviated English translation of the Hungarian text) [= *Orvostörténeti Közlemények/Communicationes de Historia Artis Medicinae,* Supplementum 7–8].

Magyary-Kossa 1929: Gyula Magyary-Kossa: *Magyar orvosi emlékek.* Four vols. Budapest. 1929–1940 (Vol. II published 1929).

Vajkai 1975: Aurél Vajkai: *'Egy kéziratos orvosló könyv'*. In: József Antall–Géza Buzinkay (eds.) *Népi gyógyítás Magyarországon/Ethnomedicine in Hungary.* Budapest, 1975. 245–257 [= Orvostörténeti Közlemények/Communicationes de Historia Artis Medicinae, Supplementum 7–8].

[6] NB *istenfa* 'southernwood (Artemisia Abrotanum)'. Cf. the following quotation from the OED from 1718: 'Southernwood ...is now almost out of use in Medicine', i.e. in Britain. *Isten fája* is also mentioned as a cure for baldness in VAJKAI 1975: 252 and see the reference there.