

IL TESAUR

ANNO V, NUMERO 4-6

LUGLIO - DICEMBRE 1953

SOMMARIO: STITH THOMPSON, *Advances in Folklore Studies*; JIA RUSKAJA, *Origine ed essenza della danza*; GUGLIELMO BIASUTTI, *Di un'antica tradizione sulla festa dell'Immacolata nel Patriarcato di Aquileia*; G. D'A., *Pubblicazioni*; M. S., *El palùt*; D., *L'apostrofo in fin di riga*; *Cantastorie 1954*.

ADVANCES IN FOLKLORE STUDIES (continuazione)

Before material can be properly archived and studied, it has to be classified. Long ago the Swedes and Finns worked out a practical classification for most of their folklore holdings. These classifications have been adapted to the situation in Ireland (7), and, on the whole, they are valid for most of the rest of the world. The detailed classification of narrative materials, such as folktales, has been going on for some time. This was started by the Finns, and I have given a good part of my attention to this problem throughout the last years (8). The special problem of the classification of folk traditions, as distinct from fictional tales, is now being worked on in the archive at Oslo. It seems to me clear that the classification of riddles, which has recently been published by Professor Archer Taylor (1951), will solve the problem for that literary genre. The German folk song archives have been investigating the classification of folk songs, but the whole problem of where to place various kinds of folk songs remains to be worked out. An even more difficult problem is that of the classification of folk music. It is to be hoped that at some time all the archives in the world can have a uniform classification, just as they do now for folktales. It is at present possible to write any archive in the world and ask for all their versions of a particular tale numbered according to the Aarne-Thompson system.

Before leaving the subject of archives, some mention should be made of the problem of duplicating these archives. It has been at least the dream of many folklorists that microfilms should be made of all the great archives in the world and these brought to

one or several depositories. Something is being done now by the Library of Congress, and it seems that negotiations are going on for still further work in this direction. It would be a very great thing if all the archives should appear in duplicate, for insurance against any accident to the present archives. Both the original records and the indexes should be microfilmed.

The tremendous amount of material that any folklorist must go through to assemble his information makes necessary not only indexes to archives but also adequate folklore bibliographies. This need is being taken care of rather well today. In Switzerland under the auspices of the International Commission of Folk Arts and Folklore is being published a large annual, the *Volkskundliche Bibliographie*. Recently there has also appeared a very extensive bibliography of American folklore, including American Indian. There are, in addition, several excellent annual bibliographies.

The various folklore archives are publishing a good deal of their collections, and little by little these materials are reaching scholars in other parts of the world. Much of the archive material, however, is still available only through indexes; but, thanks to the various systems of classification that have been evolved and to great labor on the part of the archivists, these indexes have been worked out with a great deal of skill. The field with which I am most familiar, the folktale, has now been rather well surveyed for fifteen or twenty countries (9), and indexes are now being used to make available to the Western scholar the very extensive and hitherto little-known Japanese collections.

A result of the collecting done by the great folklore archives has been the devel-

opment in the last twenty years of a very elaborate mapping of the folklore elements in various countries. Before the second World War the German folklore atlas was progressing (10), and another good one has recently come out of Switzerland. At present, three large atlases are almost completed for Sweden (11). Here, in a series of maps, a very large amount of information is concentrated, and the whole is given a visual presentation. For any kind of study involving distribution, maps are invaluable, and it would seem that they must accompany nearly all comparative studies in the future.

Primarily, the work of folklorists has thus far been empirical. They have been interested in the *what* and to some extent in the *how*, but, because of many early unsafe speculations, they have latterly been slow to attempt to answer *why*. The descriptive and analytical work has, of course, frequently led to historical reconstructions, and these, in turn, have suggested many interesting theoretical questions which can be approached only after preliminary spadework has been carried through. But such questions are receiving attention. What, for example, is the relation of the individual to the tradition which he carries on-how compulsive is the tradition of his social group and how much freedom is there for the expression of individuality? What is the relation of the bearer of oral tradition to his group? How specialized is he, and what characteristics has he, artistic or personal, that cause approval or disapproval by his fellows? How is tradition, oral or material, modified by cultural patterns? These questions are being thought about by folklorists, and some of them are being clarified, as factual and historic investigations furnish safe foundations for their study.

More general problems, not so directly dependent on prior explorations, are concerning folklorists everywhere, in archives and out. Aside from the broad general question of where folklore begins and other subjects end, we find much discussion, for example, of the various genres of folk-literature (see, e.g., Thompson, 1946, pp. 3-10). One can always argue about the relation of myths to tales, about whether a folk song is authentic or not, about the influence of commercialism on folk tradition in general, about the possibility of applying psychoanalysis to a social phenomenon like folklore. Some progress has certainly been made in recent years toward a successful methodology for the studying of folktales (summarized in Thompson, 1946, pp. 428-48), toward the study of style in folk narrative (Thompson, 1946, pp. 449-61) and folk song, toward a study of the relation of the performer to those for whom he performs (see Von Sy-

dow, 1948, *passim*) and of the relation of folk tradition to such elements as language and cultural, religious, and political boundaries. Some students are investigating the relation between oral traditions and literature and are helping to clarify the effect which Western culture, in its path of conquest over the world, has exercised on less sophisticated groups of people. In common with the anthropologists, the folklorist must give much attention to acculturation, and, like the historian, he must know about the past of the group that he is working with. An examination of our books and journals will show progress in all these directions.

Folklore has not usually been a regular subject taught in the universities. Though there were professorships of folklore in northern Europe as early as the beginning of our century, in the rest of the world the study has ordinarily been a side issue. In American universities it made slow progress, but within the last fifteen or twenty years elementary courses in folklore have been offered in a large number of the colleges and universities. Only a very small number give graduate work and promote scholarly training of the new generation of folklorists.

The activities of folklorists here and abroad have naturally been carried on without much regard to what interest their neighbors in the anthropological field might find in them. As one reviews their work, however, he is aware of certain problems that parallel those of anthropology. The developing of archives and training of collectors have in many countries been a joint enterprise, involving both groups of scholars.

Another considerable field in which the folklorist's work may be of even more interest to the anthropologist is that of the analysis and classification of tradition. Some of these classifications, like the Swedish and Irish, involve much material culture and social tradition and are parallel and often identical with similar classifications used by anthropologists. It is, however, especially in study of tales, traditions and legends, and music that the folklorist's work should be of direct importance to general ethnological study. Technical studies of the music of European peasants or American mountaineers involve the same general analytical processes as those used for central Africans or American Indians (15). These techniques are highly specialized and are quite beyond my own competence, but their development and use are the common concern of folklorists and anthropologists.

Traditional narratives - tales, myths, and legends - are found over the whole earth and in every culture. Anthropologists need not be reminded of their presence in any group they may be studying, and the folklorist con-

tinues to collect and study them even among peoples dominated by written literature. Considered from a world-wide point of view, these narratives are a continuum, without a perceptible break between the simplest and the most complex cultures.

One of the important interests of the student of such material is to see how the tradition of a group resembles, and how it differs from, that of the rest of the world. In order to approach this problem, he must have adequate terms of reference. He should be able to identify a particular item as definitely and easily as a botanist identifies a plant and places it in its world-wide setting. He may find it unique or possibly identical with something known elsewhere.

One characteristic of narrative materials is that they consist of motifs which have enough significance or interest to the narrator to be remembered and carried on. Such motifs may be simple incidents with a single point of interest (fox persuades bear to fish through the ice with his tail). They may be persons, creatures, or objects (culture hero, gigantic bird, or magic rolling stone) or something memorable in the background of the action, whether place (the other world), social custom (mother-in-law avoidance), or an accepted taboo. These motifs are the stuff out of which narratives everywhere are constructed. It is therefore possible to analyze all stories, simple or complex, into constituent motifs and to make from these a world-wide classification. I am now busy with a revision of such a motif index (1932-36) which I believe will give a reasonably adequate coverage for every culture. Of course, if it is to be really useful, any such index must be continually expanded to meet changing conditions and needs.

By means of such an analysis one can see just what he is dealing with in the tales of any group - how much is unique and how much is shared with others. From workers in various parts of the world I am encouraged to believe that it has already shown its value.

Such study of the detailed motifs will not ordinarily be an end in itself, either for folklorist or for anthropologist. He may well interest himself in the complexes of motifs which form complete, self-sufficient tales. For simple stories with only a single narrative point, the tale-type will be equated with a motif; but for many stories it is a whole group of motifs which forms the constant tradition. The tale is handed on as a whole. The classification of such complex tales is not nearly so easy as the arrangement of motifs, for it is hard to determine just what point in the tale seems to be important enough to place it in a general scheme. But, in spite of these theoretical difficulties, the

listing of the principal tale-types of Europe and western Asia by Aarne in 1910 has proved to be successful in practical use.

An index of tale-types, however, cannot be made useful for more than a field of actually continuous tradition. It is valid for Europe and western Asiatic peoples and for their areas of influence in other parts of the world. But for the tale-types of native Africa or North America, for example, special classifications will be necessary. That for the North American Indians is being worked on but, so far as I know, not for other parts of the world.

The interrelation of motif and type classifications is particularly useful to folklorists for displaying what may be called «anatomy» of folktales in any particular group. It shows how fluid the narrative material is or how completely it has crystallized into smaller or larger units. The tales of India, for example, show, upon a combined motif and type analysis (see, e.g., Emeneau, 1944-46), that for many groups in India the complete tales—often consisting of scores of motifs—are so formless as to be the despair of the man who tries to make a type index. On the other hand, a similar analysis of American Indian tales shows the existence of a considerable number of well-integrated tale complexes with wide distribution (Thompson, 1929). These results are interesting when one remembers that India was long spoken of as the primary homeland of the various European tales, and the fluidity rather than fixity of American Indian tales has frequently been emphasized (16).

Motif and type analyses may well have their application to other aspects of culture than traditional narrative, though it is certain that they could not be adopted directly. In the field of beliefs and customs, basic units resembling motifs do exist, and they often form significant combinations which have for a long time engaged the attention of both folklorist and anthropologist.

Another activity of students of popular narrative during the past half-century has been the development of a methodology for the study of the life-history of a particular story (see Thompson, 1946, pp. 428-48). This historic-geographic method has no magic about it, but is a systematic application of principles used by all who interest themselves in dissemination studies. By careful analysis of the tale into all its parts and an examination of the variations of each version, an approach is made toward a hypothetical archetype (always recognized as a purely theoretical construction), and from this archetype a study is made of the mutual relations of it and all the available versions. The goal is a reconstruction of the life-history of the narrative.

Because of unsafe generalizations made from time by those who have used the method, folktale students have continually sought to recognize its limitations and to improve it. It is a method of bringing before the investigator a whole assemblage of facts about the hundreds of versions of a tale in an unusually clear fashion. It does not absolve him from making use of every other aid he can muster-his knowledge of history, of language, of culture, of religious movements, and the like. Though anthropologists have not, on the whole, been hospitable to the folklorists' historic-geographic studies, it seems to me that the folklorists have by now put their house somewhat in order and can invite another inspection. For those anthropologists who are interested in the history of particular items-implements, beliefs, or customs-rather than in the complete study of a certain culture, at least a knowledge of how the best folktale students have employed the historic-geographic method should be suggestive and interesting and probably directly applicable to their own tasks.

In common with ethnologists, the folklorist is struggling with the problem of style, but his contributions have thus far been negligible. So far as it impinges on anthropological studies, then, the folklorists' most valuable work has probably been in the organizing of archives and systematic collecting, in the analysis of narrative material, and in a methodology for the investigation of folktales.

STITH THOMPSON

Bloomington, Indiana University

- (7) SEAN O'SUILLEABHAIN (1942) has written the most accessible handling of the Swedish index system.
- (8) AARNE (1910). This was revised and much expanded by THOMPSON in 1928 as *Types of the Folktale*.
- (9) These indexes are listed in THOMPSON, 1946, pp. 419-21.
- (10) *Atlas der deutschen Volkskunde* (Leipzig, 1937-38).
- (11) I examined these in Uppsala and Stockholm in January, 1952.
- (12) An excellent symposium on these matters was held at the Congress for European and Western Ethnology at Stockholm in 1951. The report has appeared in «Laos», Vol. II.
- (13) For example, Dr. JONAS BALYS, formerly in charge of the Lithuanian folklore archives, has had considerable success in collecting from Lithuanians in the United States.
- (14) Most important is the «Journal of American Folklore», now more than sixty years old. Some regional journal

are «New York Folklore Quarterly», «Midwest Folklore», and «Western Folklore».

- (15) See the researches of Hornbostle, carried on in America by GEORGE HERZOG.
- (16) By THEODOR BENFEY for India and FRANZ BOAS for the American Indian.

REFERENCES

- AARNE, ANTTI. 1910. *Verzeichnis der Märchentypen*. («F F Communications», No. 3.) Helsinki.
- ENEMEAU, MURRAY B. 1944-46. *Kota Tales*. 4 vols. Berkeley: University of California Press.
- O'SUILLEABHAIN, SEAN. 1942. *A Handbook of Irish Folklore*. Dublin: Educational Co. of Ireland.
- SYDOW, C. W. VON. 1948. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- TAYLOR, ARCHER. 1951. *English Riddles in Oral Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- THOMPSON, STITH. 1929. *Tales of the North American Indians*. Cambridge: Harvard University Press.
- *** 1932-36. *Motif Index of Folk-Literature*. 6 vols. («F F Communications», Nos. 106-9, 116, 117; also «Indiana University Studies», Nos. 96-97, 100, 101, 105-6, 108-10, 111-12). Helsinki and Bloomington, Ind.
- *** 1946. *The Folktale*. New York: Dryden Press.
- *** 1948. «Folklore in South America», *Journal of American Folklore*, LXI, 256-60.

ORIGINE ED ESSENZA DELLA DANZA

La storia della danza è la storia dell'umanità. Le civiltà si sono susseguite lentamente o rapidamente, sono salite al loro zenit e sono precipitate; il sole ha corso per innumeri cieli su innumeri uomini d'ogni colore e terre d'ogni latitudine, illuminando sempre scene di danza. I Greci immaginavano che sulla terra la danza fosse apparsa insieme all'antico Eros, divina, quindi perfetta, nella giovinezza del mondo. Fantasia beatissima. Oggi invece si crede piuttosto che essa nascesse col primo tentativo umano di organizzare il movimento e il gesto, in obbedienza alle leggi del ritmo, imposte con la vita stessa all'uomo ed evidenti nel cielo e nel corso delle stagioni. Al di là della memoria storica nei millenni che più non hanno volto, forse l'uomo danzò per danzare, per vera gioia, ascoltando un intimo genio che gli dava meravigliosa padronanza di sé nel tempo e nello spazio. Era la favolosa età in cui forse i viventi scoprivano in sé stessi i fondamentali doni della natura. Si pensa che dapprima l'uomo cedesse in modo fan-

ciumesco alle suggestioni del ritmo e saltasse e gesticolasse felicissimo; e che in virtù dell'istinto mimetico arricchisse di forme quel gioco esaltante.

Imitando in qualche guisa le cose e le loro mutazioni, con animo di fanciullo egli dovette credere di conseguire un dominio sulle cose stesse e sul loro misterioso spirito. Per questa via probabilmente pervenne alla danza magica. Col salto ritmico in alto i primitivi credettero di favorire o addirittura di sollecitare la vegetazione; con le danze di guerra ritennero di abbattere potenzialmente l'avversario, avanti di colpirlo in combattimento; con l'imitare gli aspetti di animali si figurarono di appropriarsene la forza. Dalle danze elementari, semplicissimi movimenti cadenzati del corpo, a quelle magiche, dalle danze simboliche a quelle religiose; ecco la linea di svolgimento. Dalla imitazione esterna delle cose l'uomo passò a evocare lo spirito delle cose stesse; e infine volle esprimere le cose segrete animatrici di tutta la natura; mimesi, magia e in ultimo arte religiosa. Apparve la pantomima che rendeva sensibile la presenza dei numi e l'azione benefica dai numi sollecitata.

Quando l'uomo esce dall'opaco dramma della prestoria e dalle nebbie dorate della storia favolosa, la danza appare subito a un alto livello di forma; è già nobile strumento che stabilisce e mantiene i rapporti di armonia fra gli uomini e le forze animatrici del mondo. E' arte: la più antica delle arti, hanno detto filosofi ed esteti; e molti studiosi non esitarono ad affermare che la musica e la poesia ebbero origine dalla danza, la quale le conteneva in sé.

Minestre della «lingua mentale per atti muti religiosi o sieno divine ceremonie» (G. B. Vico, *La scienza nuova*), con una superiore coscienza di stile suscitarono superiori forme da cui nei secoli doveva svolgersi anche la danza profana d'arte. Profana nel senso più nobile. In verità essa non poté mai perdere del tutto lo spirito che le dette la possibilità di esprimere luminosamente sentimenti e pensieri religiosi. Sempre nel danzatore degnò di questo nome si rileva, poca o molta, la misteriosa virtù che del corpo umano fece il più vivente ed espressivo degli alfabeti per le lodi e le preghiere alla divinità.

Omero, in una atmosfera che sembra ancora vibrante di letizia per la recente nascita degli dei, testimonia dello svolgimento di una orchestica sensibile al fluire della vita, alle opere e ai giorni degli uomini; ma in uno spazio fatto prodigiosamente ricco e intenso da un eco di soprannaturali eventi.

Accolta dal genio di un popolo che era destinato a dare ordine, misura e armonia, schemi immortali, ai rapporti fra gli uomini e la natura, feudo degli dei, e a tutte le ma-

nifestazioni dell'intelligenza, la danza continuò la sua conquista dell'Ellade. Del cielo e della terra erano gli idddii, legati a grandiose ma umane passioni: umana ma rivolta al soprannaturale fu la danza, fattasi lingua della divina proporzione. Essa interessava oramai tutta la vita religiosa, morale e fisica; tutto lo spirito e tutto il corpo; i suoi fini: la bellezza, la bontà, la verità, come riflessi dell'idea divina. E divina fu infine la danza per il sentimento in cui aveva il suo principio, la sua stessa anima: la felicità. La felicità che ci avvicina agli dèi e fa l'uomo simile a loro.

Nei momenti solenni della sua vita l'uomo ellenico riceveva come viatico i doni di Tersicore. La nascita, le nozze, la morte avevano le loro danze, in cui predominavano elementi che non impropriamente sono stati chiamati apollinei; i banchetti si abbellivano di intermezzi danzati, acrobatici, pantomimici, sovente licenziosi, di fondo dionisiaco.

Apollinea era la danza cui davano ispirazione l'amore per la virtù e la perfezione e il fervido sentimento della natura sottomesso alla lucida ragione e ai decreti degli dei. Dio della forma è Apollo, e dio della raggiante intelligenza: egli è quella luce del sole che agli eroi omerici morenti sembrava comprendere tutto il bene della vita. Con i culti di Dioniso, divinità agraria della morte e della resurrezione, la danza inclina all'orgiaستico, al tumulto e al disordine. Dioniso, salito sull'Olimpo, si è assiso accanto ad Apollo. L'arte che era stata conoscenza e dominio dei sentimenti dell'espressione, che aveva esaltato la divinità della bellezza come splendente forma di Apollo, volgerà a farsi con Dioniso tutta terrena, sottratta alla divina misura e disciplina dello spirito, con questo assumendo un pericoloso principio di decadimento, implicito nella tendenza della materia ad avere sopravvento sullo spirito.

Questi due elementi, l'apollineo e il dionisiaco, variamente intrecciati e commisti si ritrovano in tutta la storia della danza, e il prevalere del secondo sul primo segna di volta in volta il momento in cui la divinità della danza trapassa nella terrestrità del ballo. (Di qui l'importanza da me data alla distinzione dei termini di danza e di ballo, e quindi di danzatrice e di ballerina).

La danza classica apollinea, cui ho rivolto il mio maggiore studio, non vuole tentare ricostruzioni che interesserebbero soltanto l'archeologia. L'orchestica apollinea, a mio parere, deve esser tenuta come esemplare per l'armonia tra il sentimento e il pensiero, tra l'intimo slancio e le leggi della misura fatalmente assegnate al corpo umano. Essa ci insegna che bisogna affidare ai più semplici mezzi espressivi il massimo di verità interiore, che la semplicità ha una straordinaria potenza di trasfigurazione poetica, che una superiore idea di armonia rende

essenziale, intensa e pur trasparente la forma artistica.

L'idea di armonia crea uno splendore che agli antichi parve di origine celeste, e che per noi moderni è dono da meritare con l'assiduo affinamento di ogni nostra capacità di sentire e di esprimere, e fa sì che il corpo in movimento crei segni essenziali e monumentali: apollineo canto.

Fondata nel ritmo stesso della natura, imposta da una misteriosa umana necessità di accordare particolari movimenti dell'anima con quelli del corpo, la danza quale io la vedo ed intendo non può sottrarsi a siffatto processo di idealizzazione. Così la danza, veramente danza e umano linguaggio, sempre è sentimento nell'armonia.

JIA RUSKAJA

Roma, Accademia Nazionale di Danza

DI UN'ANTICA TRADIZIONE
SULLA FESTA DELL'IMMACOLATA
NEL PATRIARCATO DI AQUILEIA

L'avvenuta apertura dell'Anno Mariano per il centenario della proclamazione dell'Immacolata Concezione ci offre l'opportunità di ricordare e riesaminare un'antichissima tradizione, secondo la quale la festa dell'Immacolata sarebbe stata introdotta nel patriarcato d'Aquileia fin dall'inizio del secolo decimo.

Il testo, su cui si fonda tale tradizione, ci è dato in un *Sermo de conceptione Mariae*, che vien detto anche *Epistola ad episcopos Angiae*, poiché non appare chiaramente se si tratti di un discorso o di una lettera. Questo scritto venne attribuito per molto tempo a S. Anselmo, arcivescovo di Canterbury (1033-1109), ma la critica gliene ha tolta la paternità. Qualcuno lo vorrebbe attribuire all'abate Anselmo, nipote dello stesso S. Anselmo, che fu certamente un valido assertore della concezione immacolata della Vergine (1). Pare evidente, ad ogni modo, che quel *Sermo od Epistola* siano nati in un ambiente monacale della Francia settentrionale o dell'Inghilterra; circostanza, questa, da tener presente nel corso di questo breve studio.

Nel *Sermo de conceptione Mariae* si vuol asserrire, da un lato, la miracolosa introduzione della festa dell'8 dicembre e, dall'altro, esortare a diffonderne la celebrazione, che, a quel tempo, vigeva solo in alcune chiese particolari. A sostegno di questi due scopi vengono riferite tre visioni (2). La prima - la più celebre - l'avrebbe avuta un certo monaco Elsino, al quale, colto da una tempesta nel mare del Nord, sarebbe apparso un personaggio vestito d'abiti pontificali (S. Nicolò, secondo certi interpreti posteriori),

che avrebbe promesso ad Elsino la salvezza del naufragio, purché facesse voto di celebrare e far celebrare l'8 dicembre la festa dell'Immacolata. Questo racconto meritò di entrare nelle antiche lezioni dell'ufficio dell'Immacolata, come risulta anche dai codici liturgici della chiesa di Cividale del Friuli e d'Aquileia.

La terza visione - estremamente fantastica - si riferisce ad un canonico della regione della Senna, probabilmente della Normandia, donde partirono nel sec. XI i Normanni alla conquista dell'Inghilterra (il che ci sembra confermi l'origine nordica, e verosimilmente inglese, del *Sermo*).

Tra la prima e la terza s'inserisce la visione che avrebbe avuto il patriarca d'Aquileia Federico (900-922). Di essa noi ci interessiamo e ora ne riprodurremo il racconto nella sua integrità, traducendo il testo latino che si trova tra le opere spurie di S. Anselmo (v. S. Anselmi; Parigi, Billaine e Dupuis, 1675, a p. 506).

« Al tempo del chiarissimo re dei Franchi Carlo ci fu un chierico, di grado diaconale, consanguineo (3) del re d'Ungheria, che amava di tutto cuore la Madre di Gesù ed usava cantarne l'ufficio con quotidiana diligenza. Spinto dai suoi parenti, si determinò a sposare una giovinetta assai bella. Ed infatti ricevette un certo di la benedizione nuziale del sacerdote. Ma, appena finita la s. Messa, si ricordò che quel giorno non aveva ancor cantato, secondo il suo solito, le «ore» della stessa beatissima Vergine. Perciò, mandata a casa la sposa e fatti uscir tutti di chiesa, rimase solo presso l'altare della Vergine. Or mentre recitava l'ufficio della S. Madre del Signore e diceva questa antifona: «Sei bella e mirabile, o figlia di Gerusalemme (Pulchra es et decora, filia Jerusalem)». ecco apparirgli d'improvviso la Vergine fra due Angeli, che a destra ed a sinistra la tenevano per mano, e dirgli così: «S'io son bella e mirabile, perché lasci me e prendi altra sposa? Non sono io, forse, del tutto bella? Forse non son io più bella di quella? Dove ne vedesti una sì bella? ». Alla quale egli, sopraffatto dallo stupore, rispose: «Signora mia dolcissima, il tuo splendore supera ogni bellezza del mondo. Che vuoi, o Signora, ch'io faccia? ». E quella a lui: « Se lascerai per amor mio la sposa terrena, cui vuoi unirti, avrai me per sposa nel celeste regno. E se celebrerai e farai celebrare solennemente ogni anno l'8 dicembre la festa della mia Concezione, sarai coronato con me nel regno del mio Figliolo ». Detto questo la Vergine sparve. Il chierico allora rinunciò ad andare a casa e, senza chiedere il parere dei suoi, se ne fuggì ad una certa Abbazia fuor di quella patria. Là fu rivestito dell'abito monacale. Ma, poco tempo dopo, per i meriti della Beata sempre Vergine Maria, che senza fallo onora ed esalta coloro che

la amano, fu fatto Vescovo Patriarca di Aquileia. E finché visse, ogni anno celebrò diligentemente la festa della Concezione della Beata Vergine con la sua ottava, ed ovunque predicò che venisse celebrata ».

Non si può negare che il racconto della visione sia pervaso da un soffio di ingenua poesia e di tenera pietà. Poesia e pietà che non disdicono affatto coi rudi costumi di quegli agitati tempi medioevali, ma piuttosto, per contrasto, vi sono, oserei dire, conaturali. Risponde, infatti, assai bene, alle esigenze dello spirito umano il sorgere ed il fiorire di sentimenti delicati, proprio in contrapposizione ad eventi feroci ed a forme di vita aspre e crudeli.

Se vogliamo riferirci particolarmente alla storia d'Aquileia, è significativo che la sua Chiesa assuma il titolo di Santa Maria - se pur non l'aveva prima - ai tempi dell'invasione degli Unni o poco dopo. Perciò non fa meraviglia che sotto l'incubo ed il terrore delle invasioni degli Unghi, le quali avvennero appunto durante l'episcopato del Patriarca Federico (900-922), possa esserci stato nella chiesa d'Aquileia un qualche speciale incremento del culto verso la Vergine.

Non difforme dai tempi è pure quell'improvviso abbandono della sposa e dei parenti per fuggirsene in un monastero, di cui parla il surriferito racconto. Re e principi non temettero, allora, di gittar la porpora per vestire il saio monacale, e nella forma più umile di frati conversi. Un giorno grondanti sangue nei carnai delle battaglie; il giorno dopo prostrati in preghiera nei chiostri dei monasteri.

Può suscitare, invece, un certo stupore il preteso e tentato matrimonio di uno che è detto chierico, anzi chierico di grado diaconale. Ma, trascurando la possibilità che fosse intervenuta una dispensa pontificia o che quel chierico fosse diacono soltanto « titolare » (come vuol spiegare Lucrezio Treo in *Sacra Monumenta Fori-Julii*; Udine, Murerio, 1725, p. 95); trascurando altresì il rilievo che quel matrimonio sarebbe stato imposto da ragioni dinastiche e politiche (« spinto dai suoi parenti ») e che le infrazioni al celibato ecclesiastico di quell'epoca non van misurate coi criteri d'oggi; non abbiamo difficoltà ad ammettere che la visione sorga sullo sfondo di una colpa.

Infatti, quasi tutte le pretese visioni, narrate a conferma della festa dell'Immacolata - quelle qui citate e molte altre - presentano la singolare caratteristica di affermare una colpa, ed anzi una colpa sensuale, del veggente. La spiegazione di questo fatto è facile e bella.

Allora il peccato originale, nel pensiero comune, si identificava quasi con la concupiscenza della carne, che ne è un effetto.

E le genti del Medioevo, premute da passioni carnali primitive e violente, traevano proprio da questa loro intima miseria la spinta per affermare l'Immacolata Concezione.

Dopo queste marginali annotazioni, è necessario ricordare i due principi che debbono ispirare una sana critica nella interpretazione di una leggenda:

1. E' innegabile che, passando di bocca in bocca e da un ambiente ad un altro e dilungandosi nel tempo, un racconto subisce elaborazioni anche profonde. Per esempio, nel caso nostro, può darsi benissimo che la apparizione della Vergine durante la recita dell'Ufficio ed anzi a quell'antifona: « Pulchra es... » che si prestava così bene a colorire il racconto; che lo stesso matrimonio e la fuga nel monastero; che la celebrazione dell'*ottava* e la predicazione ovunque della festa; può concedersi benissimo - ripetiamo - che tutti questi elementi siano sovrastrutture ad un avvenimento originale assai più semplice.

2. D'altra parte, la critica negatrice di tutto ed a tutti i costi è senza dubbia nemica di ogni logica. Alla base di ogni leggenda esiste un nucleo storico. Bisogna rovesciare certi atteggiamenti dello spirito, e vedere che cosa ci sia in una leggenda. Ossia ricercarne il *fondo* che non ne renda gratuito e « miracoloso » l'apparire. Poiché certa critica, a furia di negare e metter in dubbio tutto ciò che ha del misterioso o del miracoloso, finisce spesso col rendere oscuro ciò che è chiaro ed inspiegabile ciò che è ovvio.

Per noi il *nucleo storico* della citata leggenda è questo: sul principio del Novecento il Patriarca Federico d'Aquileia introdusse nel nostro Friuli la festa dell'Immacolata Concezione. Naturalmente non ci è possibile provare apoditticamente questa tesi, poiché per un'epoca tanto lontana mancano i documenti storici e liturgici. Noi ci accontenteremo di affermare che la tesi ha un forte suffragio di verosimiglianza, e, anzi, di probabilità.

L'epistola pseudoanselmiana non fa, come s'è visto, il nome del chierico, diventato poi monaco e quindi Patriarca d'Aquileia, a cui sarebbe apparsa la Madonna. Che si tratti di Federico è detto nel libro IV *De ligno vitae* di Arnaldo Wion, nella *Vita Gregorii VII* del Ciaconius, in *Germania sacro-profana* del Bucelinus, nel tomo II, fol. 112 del *Thesaurus sacrorum rituum* del Gavantus, negli *Annales Carniolae* di Gio. Lodovico-Schönleben, nella *Defensio pro Immaculata Concepcione* (fol. 285 sgg.) del Salazar, nei già citati *Sacra Monumenta Provinciae Fori-Julii* di Lucrezio Treo, nella prefazione ai panegirici (4) sull'Immacolata del cappuccino P. Giuseppe Maria da Udine, al secolo de' Masotti (*La Città, il Tempio e l'Arca viva*

di Dio, Udine, G. B. Fonfarino, 1736) ed in altri autori.

Non ne parla affatto il Baronio nelle sue annotazioni al Martirologio Romano, che attribuisce l'origine della festa al monaco Elsino; e, parlando del Patriarca Federico e della sua asserita istituzione della festa dell'Immacolata, rimanda appunto al Baronio - e nega, quindi, l'iniziativa fridericiana - l'Ughelli nel vol. V di *Italia sacra* (col. 42, nell'ed. II; Venezia, Coletti, 1720).

Ma già nell'edizione delle opere di S. Anselmo del 1675, dalla quale abbiamo tratto il succitato racconto, il Gerberonio, nella *Censura libri*, che sta nelle pagg. n. n. di prefazione, instaurò una severa critica della pretesa visione. Poiché il Wion aveva asserito che il nostro Federico era figlio di Carlo il Calvo e s'era fatto monaco a Fulda, il Gerberonio osserva con l'Ughelli che nessun Federico appare negli alberi genealogici carolingi e di nessun Federico, poi patriarca d'Aquileia, parla Cristoforo Brouvero nella storia dei monaci di Fulda; d'altronde, soggiunge, non si è mai saputo d'un Patriarca d'Aquileia consanguineo del re d'Ungheria, l'epitaffio sulla tomba di Federico nella Basilica di Aquileia non accenna minimamente alla festa dell'Immacolata, ed infine non sarebbero spiegabili le critiche di S. Bernardo e di altri contro la festa stessa intorno al 1140, se già oltre duecent'anni prima essa fosse stata celebrata, e con ottava, in una sede patriarcale d'Italia (5).

Il silenzio dell'epitaffio non ci sembra obiezione di rilievo. Nell'epitaffio è ricordato un solo aspetto della vita di Federico: la sua lotta contro gli Ungheri. Ma non ne segue che non abbia fatto altro.

Meno ancora vale l'obiezione fondata su S. Bernardo, poiché questo Santo può benissimo aver ignorato l'uso della Chiesa Aquileiese, o, forse, la festa dell'Immacolata può aver subito da noi un'eclissi; ad ogni modo è certo che la festa stessa veniva già celebrata a Napoli negli anni 840-850, come risulta da un calendario liturgico inciso su marmo.

Né ci pare di gran peso il rimarco che il nostro Federico non appaia tra i monaci di Fulda. Forse il suo monacato è una leggenda, forse erra il Wion nell'ascriverlo al monastero fuldense. E non è da trascurare il fatto che, secondo la leggenda pseudo-anselmiana, Federico stette poco tempo in quella qualsiasi abbazia, di Fulda o d'altro luogo.

Delle osservazioni del Gerberonio non rimangono quindi che i dubbi sorti dall'affermata discendenza carolingia di Federico e dalla sua parentela col re d'Ungheria. Ma di questo parleremo più sotto.

Anche il padre della storia ecclesiastica aquileiese, il P. Gio. Francesco Bernardo Maria de Rubeis in *Monumenta Ecclesiae Aqui-*

leiensis (coll. 456-458, n. IV) fa giustizia, come dice il Paschini (*Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli IX e X*, pag. 72) della leggenda fridericiana, rilevando che non si attaglia a Federico la sua pretesa filiazione da Carlo il Calvo e dicendo, non senza ironia, che il Wion, il Bucellino e lo Schönleben fanno decisamente naufragio quando parlano di re d'Ungheria, poiché al tempo di Federico non c'eran ancora re in Ungheria e, a buon conto, Federico guerreggiò - altro che consanguineo! - contro gli Ungheri.

Il de Rubeis avanza l'ipotesi che si sia confuso il nostro con un altro Federico, che fu appunto sacerdote, poi monaco di Fulda, poi arcivescovo di Magonza, e morì nel 954 (v. Giov. Federico Schannat, *Historia Fuldensis*); forse, dice, è a quest'altro Federico di Magonza che si può riferire il racconto pseudoanselminiano. Ma nessuno ha mai potuto accennare ad un arcivescovo di Magonza come istitutore della festa dell'Immacolata, mentre la tradizione, di origine nordica, ha fatto il nome di Federico, patriarca d'Aquileia!

Il dottissimo storico, alla fine dell'articolo, sembra tuttavia colto da un dubbio. « Non negherei però - dice - che la festa della Concezione, la quale nel secolo XII aveva messo piede in molti luoghi... sia stata introdotta anche nella Chiesa d'Aquileia: ma ci è ignoto il Presule che ne fu l'iniziatore ».

Il Cappelletti, nel vol. VIII, a p. 141, de *Le Chiese d'Italia*, segue il de Rubeis nel negare al nostro ed attribuire a quel di Magonza l'istituzione della festa dell'Immacolata. Egli aggiunge però che, secondo documenti dell'Archivio Capitolare di S. Maria di Cividale, si deve al nostro Federico la traslazione in quella chiesa delle reliquie dei ss. Donato e Compagni, martiri: non lieve indizio, questo - ci sembra - di una attività del patriarca Federico nel campo liturgico.

Non vogliamo nascondere che della tradizione fridericiana non parlano più gli autori moderni, oppure vi accennano senza darle peso (v. *Dictionnaire Théologique*, *Immaculée Conception*), tutti presi come sono, e giustamente, dai documenti certi, che fanno risalire l'origine della Festa ai secoli IX o X per l'Irlanda ed al sec. IX per Napoli (6).

Or noi vorremmo dimostrare che, in mancanza di più certi documenti, non mancano indizi per una migliore precisazione della personalità del patriarca Federico; indizi che lo riaccostano al chierico della leggenda pseudoanselminiana ed all'identificazione fatta dal Wion. Se la nostra dimostrazione avrà un qualche valore, il racconto del pseudo-Anselmo riacquisterebbe verosimiglianza, almeno nel suo nucleo fondamentale; e, anche col soccorso di qualche altro riferimento, non apparirà più improbabile l'introduzione del-

la festa dell'Immacolata Concezione nella Chiesa d'Aquileia al tempo del patriarca Federico.

E' bene tener presente che, al tempo di cui parliamo, e cioè nei secoli IX e X, il patriarcato d'Aquileia aveva stretti rapporti con la Baviera, e soprattutto con la Carinzia. Duca di Carinzia, dall'880, poi di Baviera e poi imperatore, fu quell'Arnolfo di Germania, figlio di Carlomanno, che divenne, dall'887 all'899, il grande avversario di Berengario, già duca o marchese del Friuli, poi re d'Italia e coronato imperatore nel 915. Anche Berengario aveva sangue carolingio nelle vene, per parte della madre Gisla. Ricordiamo pure che il patriarcato d'Aquileia confinava allora con la Pannonia, dove sul finire del secolo IX vennero a stabilirsi gli Ungheri, per sboccare di là sulla Germania, attraverso la Carinzia, e sull'Italia, attraverso il Friuli.

Or dobbiamo, ai fini della nostra tesi, rilevare un episodio che ci sembra di grande importanza. Nell'885 Fozio, patriarca di Costantinopoli, scrive una lettera «all'arcivescovo e metropolita di Aquileia», che era allora il patriarca Valperto. In essa Fozio «fa cenno di un vescovo suffraganeo che era stato inviato presso di lui con una lettera e del quale loda la dottrina. Fozio aveva notato nella lettera che vi si difendeva la dottrina, diffusa nell'occidente, che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ed intende confutarla in una lunga trattazione teologica (Paschini, *Storia del Friuli* I, ed. 1934, p. 183).

Vero è che il Paschini pensa che la lettera fosse indirizzata non a Valperto, patriarca d'Aquileia, ma a Vittorer II, patriarca di Grado, pur annotando: «Non nascondo che quasi tutti gli storici suppongono diretta a Valperto la lettera di Fozio» (ivi, p. 198). Certamente col nome di Aquileia poteva benissimo, in Oriente, intendersi Grado. Ma perché non assumere, fino a certa prova in contrario, l'indirizzo di quella lettera nel suo senso stretto «al metropolita di Aquileia»?

Il Trithemio (*Opera historica*; Francoforte, Marnio, 1601; *Chronicon Ducum Bavariae*, pp. 100-10) dice che Arnolfo, duca di Carinzia in quell'anno 885, aveva sposato in prima nozze Agnese, figlia dell'imperatore dei Greci. Buona ragione anche questa per pensare a legami fra Costantinopoli e la Carinzia e il Friuli. Se il destinatario della lettera di Fozio è davvero il patriarca d'Aquileia, abbiamo una prova eloquente che tra Costantinopoli ed Aquileia intercorsero allora stretti rapporti in materia dogmatica e liturgica. E la cosa appare tanto più verosimile in quanto il patriarca d'Aquileia, San Paolino, nel concilio provinciale del 797, di

cui certamente era tuttora vivo il ricordo, aveva sostenuto dinanzi ai suoi vescovi soffraganei la legittimità dell'aggiunta «Filioque» nel Simbolo.

Fozio figura tra gli assertori dell'Immacolata Concezione (7): e, dice il *Dictionnaire Théologique* (t. VII, col 957), «all'epoca di Fozio la festa dell'Immacolata sembrava aver conquistato diritto di cittadinanza in tutto l'impero bizantino». La celebrazione della stessa festa in Napoli a quel tempo, provata dal ricordato calendario marmoreo, è attribuita dai critici appunto all'influenza bizantina.

Ora, un suffraganeo del patriarca d'Aquileia si reca da Fozio con una lettera del suo metropolita. Non ci vuol molto per dedurne che, al suo ritorno, poté ampiamente riferire sulle usanze liturgiche dell'Oriente. E non è inverosimile pensare che la missione di questo suffraganeo — vi prese parte, forse, anche il nostro Federico? — si presenta come una felice circostanza per ridare luce alla iniziativa fridericiana.

Dov'era, a quest'epoca, Federico? E da qual ceppo discendeva? A questi interrogativi sembra dare luminosa risposta una nota all'Ughelli (*Italia sacra*, vol. V, n. 43, ed. 1720), stesa dalla mano di Floriano Morocutti, l'erudito sacerdote nativo di Tauris (Comeglians), diventato bibliotecario del Vescovo e Principe di Passavia (sec. XVIII). Il Morocutti cita il Megiserò, secondo il quale Federico sarebbe stato di schiatta friulana, carissimo all'imperatore Arnolfo, e suddiacomo aquileiese prima d'essere eletto Patriarca. Sua madre Mechtilde, donna di sangue illustre, violentemente pressata a nozze da un certo magnate di Dalmazia, era ricorsa appunto ad Arnolfo e ne era stata difesa. Se Arnolfo, che era un carolingio, protesse tanto Mechtilde e Federico, ciò fa pensare, dice il Morocutti, che gli fossero consanguinei. Né qui occorre insistere sul grado di tale parentela (8). D'altra parte è noto che la marca friulana abbandonò Berengario e stette con Arnolfo, finché questi, colpito da paralisi, non dovette ritirarsi dalla lotta.

Così la personalità di Federico comincia a chiarire i suoi contorni: è di sangue illustre, è strettamente legato al carolingio Arnolfo, è un suddiacomo della chiesa d'Aquileia. Le note del Pseudo-Anselmo e del Wion vi sono, sostanzialmente, quasi tutte. E si può attribuire a questo tempo — poco dopo la missione a Fozio, quando Federico doveva essere in giovane età — la sua crisi religiosa, il suo abbandono del secolo, il breve rifugio in un monastero «extra patriam illam» (lungi dalla «Patria» del Friuli?), un suo fervoroso orientamento verso la devozione mariana. Poco importa che questa evoluzione spirituale coincida o no con un matrimonio stroncato.

Rimane, tuttavia, quel particolare che lo fa «germanus», consanguineo di un preteso re d'Ungheria. Ebbene, proprio qui la figura di Federico, invece di annebbiarsi, può acquistare maggior luce.

Nel 907 era diventato duca di Carinzia e di Baviera Arnaldo II il Cattivo, stretto parente dell'imperatore Arnolfo (9). Quest'Arnolfo II, nel 913, messosi in urto col re di Germania Corrado, se ne fuggì con moglie e figli tra gli Ungheri, dove rimase fino alla morte dello stesso Corrado. Durante quegli anni, dice il *Chronicon Ducum Bavariae*, egli combatté cattive guerre assieme agli Ungheri contro le milizie di Corrado. Morto costui, Arnolfo ritornò in Baviera, dove fu ricevuto con grande onore. Ma, sobillato dai suoi consiglieri, che gli dicevano essere cosa indegna per lui, di schiatta carolingia, sottostare al nuovo re Enrico, di schiatta sassone, si ribellò di nuovo. Enrico penetrò allora in forze nella Baviera ed Arnolfo, stretto d'assedio in Ratisbona, non ebbe altra via di scampo che impetrar grazia. Si trattò, come si vede, di un estremo sussulto della decaduta stirpe carolingia contro la sorgente potenza della stirpe sassone.

Ora, secondo la Cronaca dei duchi di Baviera più volte citata (v. Tritemio, *Opera historica*), sia Arnolfo che suo fratello Bernero o Bernardo, durante la loro dimora tra gli Ungheri, avrebbero sposato due figlie di quel re o capo, il primo una Agnese, il secondo una Beatrice, che furon battezzate nel castello di Schevern (10). Non è inspiegabile, quindi, quel «re d'Ungheria» del pseudo-Anselmo, se lo riferisce ad Arnolfo II il Cattivo, che di pretese regali ne ebbe tante: o, addirittura, ad Arnolfo imperatore, che a suo tempo aveva invaso e soggiogato la Pannonia.

Il nostro Federico, se era — come si è detto — legato da vincoli di sangue con Arnolfo I e, quindi, anche con Arnolfo II: potè essere chiamato così, più o meno impropriamente, consanguineo del «re d'Ungheria». E questa nostra affermazione è assai meno forzata ed artificiosa di quanto può, a prima vista, sembrare. E' vero, infatti, che l'epitafio sulla tomba di Federico diceva, tra l'altro: «Contenne la rabbia degli Ungheri con grande freno (= cum magno moderamine); e fece godere all'Esperia (= Friuli) il bene della pace». E' vero che alcune cronache parlano di un Federico che sa impugnare la spada oltre che il pastorale, per difendere la nostra terra dai ferocissimi predoni «mostri scitici»; e il cronista veneziano Dandolo ce lo descrive, nel 921, scampante a mala pena dalla morte per virtù del cavallo e degli sproni.

Ma esiste un'antica cronaca, ignota a molti storici (v. Archivio Capit., di Udine, sez. XIV, vol. 29, carta 33), che inquadra tutta l'azione di Federico nei rapporti con gli Un-

gheri in una luce assai diversa. Ne diamo qui la versione.

«In luogo del defunto Valperto venne insignito della dignità patriarcale Federico. Era egli uomo di indole dolcissima e mitissima, tale che con la sua singolare affabilità e misura seppe accattivarsi e raffrenare persini i mostri scitici (= gli Ungheri), che con l'armi od altro modo non avrebbe potuto contenere. Codesti Sciti eran piombati al tempo di Carlo III, soprannominato il Grosso, nella Pannonia, che confina col dominio della Chiesa d'Aquileia. Dalla Baviera, dove, cacciati gli abitanti, avevano messo stanza per un po' di tempo, movendo essi verso l'Italia, egli li trattenne tosto con dolcezza ed abilità perchè non scendessero in Italia. Altrimenti o l'avrebbero interamente distrutta, oppure, dopo averla crudelmente colpita, l'avrebbero sottoposta al loro dominio. Gli Sciti infatti non hanno scrupoli nel devastare le province. Così per la dolcezza di uno solo, il Friuli con la restante Italia fu liberato dal timore della ferocia scitica. Fu inoltre Federico, oltre che uomo dolcissimo, anche di somma carità, uso a sostener con le elemosine il gregge dei poveri. Si crede così che si sia ben conquistata la via del cielo, che Dio voglia egli abbia davvero raggiunto come bene afferma l'epitafio scolpito sul suo sepolcro presso la basilica d'Aquileia...».

L'epitafio infatti diceva: «Costui Iddio Onnipotente arricchirà d'eterna gloria, associanolo dopo questa vita agli angelici cori» (11).

Non possiamo mettere in dubbio la fondatezza di questo bel ritratto spirituale del patriarca Federico. Antonio Bellone (*Gesta Patriarcharum, Rer. Ital.*, tom. XVI, p. 32) si ispirò certamente a questa cronaca, e, dietro a lui, Francesco Florio (*Dissertazioni Accademiche*; Roma, Bourlié, 1816, p. 85-7), quando tradusse la frase dell'epitafio «cum magno moderamine» nell'espressione «con grande abilità». Forse il Paschini non potè, invece, averla sott'occhio (v. *Le vicende politiche e religiose del Friuli nei secoli IX e X*, p. 55).

Tuttavia, senza negare la virtù e l'abilità del patriarca Federico, non ci è forse lecito pensare che i suoi successi nel raffrenare gli Ungheri fossero dovuti in parte, dopo il 913, al fatto che tra loro c'era quell'Arnolfo II, suo consanguineo, di cui si è detto più sopra? Naturalmente, risparmiato quanto possibile il Friuli, la «rabies» ungarica andava a scaricarsi altrove...

Una certa conferma del metodo di Federico si può intravvedere nella lettera di Teotmaro, vescovo di Salisburgo, e d'altri vescovi di Baviera a papa Giovanni VIII, in cui si difendono dall'accusa, che avevan mosso loro gli Slavi, d'aver fatto pace con gli

Ungheri. « Non abbiamo dato loro denaro — dice Teotmaro —, ma soltanto vesti per raddolcirli » (12).

Dai legami di parentela coi due Arnolfi e, nella presunzione di una qualche amicizia tra il secondo di questi e Federico, dai successi del Patriarca contro gli Ungheri, ci pare chiarita a sufficienza quel « consanguineo del re degli Ungheri », che nel racconto pesudoanselmiano parve a molti la maggiore incongruenza.

Possiamo aggiungere un'altra osservazione. Alcuni cronisti attribuiscono a Federico 53 anni di patriarcato e lo fanno morire in annosa età. Ma la notizia è certamente errata, poiché è provato ch'egli fu patriarca dal 922, cioè per 22 anni. Una cronaca dice però che « visse » 53 anni: e si può ben pensare che sia l'età giusta per uno che si salva la vita a spron battuto nella battaglia del 921, ricordata dal Dandolo. Egli sarebbe nato, quindi, nell'869, ai tempi di Lodovico II, padre di Carlo II il Calvo, di Carlomanno (padre d'Arnolfo) e di Carlo III il Grosso. Nel 900, quando successe al patriarca Valperto, avrebbe avuto 31 anni. Non riemerge forse la verosimiglianza del tentato matrimonio e della fuga nel monastero, donde « poco tempo dopo » sarebbe asceso al seggio patriarcale? Tali avvenimenti si possono facilmente inserire tra l'890 ed il 900, quando cioè Federico contava da venti a trent'anni circa.

Ci fu, dunque, un Federico, patriarca d'Aquileia dal 900 al 922 (il necrologio aquileiese ne mette la morte, secondo il Capelletti, al 25 aprile), imparentato coi Carolingi, sudiacono aquileiese prima d'essere patriarca, legato senza dubbio da stretti vincoli ai due Arnolfi, di cui uno visse per anni tra gli Ungheri e vi avrebbe sposato la figlia d'un capo. In quello stesso tempo sono storicamente accertate le relazioni di carattere liturgico tra Costantinopoli ed Aquileia. Tra Costantinopoli, dove allora la festa dell'Immacolata era diventata di uso universale, espandendosi ovunque nelle zone sotto la influenza bizantina (vedi Napoli); ed Aquileia, dove una fonte, non sospetta di ispirazione regionale, afferma che a questa epoca un diacono fatto patriarca — stagliantesi sullo sfondo di Carolingi e di Ungheri — avrebbe introdotto la medesima festa.

Perciò ci sembra che non possa negarsi la verosimiglianza, e, anzi, la probabilità che, di fatto, la festa dell'Immacolata sia stata introdotta nella Chiesa d'Aquileia al principio del secolo decimo, e che, per conseguenza, la Chiesa d'Aquileia sia stata tra le prime a celebrare in Occidente la festa dell'Immacolata, e seconda solo a Napoli nell'Italia.

Nulla di strano che la festa — probabilmente contrastata per la sua novità — pos-

sa essere caduta in desuetudine anche subito dopo la morte di Federico per riapparire due o tre secoli più tardi (13). Questo ultimo aspetto della questione può essere, forse, alquanto illustrato da un diligente studio dei più antichi codici liturgici del rito aquileiese.

GUGLIELMO BIASUTTI

Udine, Biblioteca Arcivescovile

(1) Cf. *Dictionnaire de Théol. Cath.*, t. VII, col. 1002; e E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*; vol. 1, p. 151.

(2) E' evidente che la prima redazione del *Sermo o Epistola* conteneva soltanto la visione del Monaco Elsino, poiché il racconto di questa termina con una conclusione esortativa. Le altre due visioni furono aggiunte successivamente al testo pseudo-anselmiano. Tuttavia quest'aggiunta, per quanto riguarda la fisionomia fridericiana non ne prova a nostro avviso, una più tarda « costruzione », ma piuttosto una diversa provenienza. Siccome, infatti, la visione dell'aquileiese Federico sarebbe avvenuta più di un secolo e mezzo prima di quella d'Elsino, l'avverla messa dopo di questa ci sembra indicare che il redattore del *Sermo*, nella sua forma attuale, deve averla trovata in altro codice o raccolta in altro ambiente.

(3) Il testo, in verità, dice: « germanus regis Hungariae », e « germanus » significa propriamente « fratello carnale », o dal solo padre o dalla sola madre o da entrambi i genitori, tanto per figliazione legittima quanto per figliazione spuria. Abbiamo tradotto « consanguineo », sia per non premere sul grado di parentela, sia perché « germanus » ebbe anche sensi lati e traslati, di « socio », di « fratello spirituale » e persino di « ammanno » (v. DU CANDE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*).

(4) I panegirici di P. Giuseppe Maria da Udine (al secolo Lorenzo de' Masotti di Pozzuolo) furono editi dal fratello dott. Gian Francesco, che ne scrisse la dedica al doge Luigi Pisani. Ma forse è P. Giuseppe l'autore della prefazione *Leggitore benigno*, in cui viene ripresa la tradizione fridericiana.

(5) Un'altra obiezione è tratta da quella asserita recita dell'ufficio della Vergine, che, si dice, a quel tempo non era ancora in uso. Possiamo concedere che anche questo particolare sia un adornamento posteriore al nucleo della tradizione. Tuttavia a S. Ildefonso di Toledo, morto verso la metà del secolo VII, risale la composizione di un ufficio di nove lezioni in onore di Maria (cf. CAMPANA op. cit., p. 638, nota). Ed al tempo di Berengario, vescovo di Verdun (940-962) un certo Bernero, prevesto della cattedrale, recitava il mattu-

- tino dell'officio della Vergine (*Dict. d'Archéol. et de Lit.*, t. XII, col. 2012-3).
- (6) Non accennano affatto p. es., alla tradizione fridericiana il CAMPANA nell'*op. cit.* ed. il ROSCHINI nella sua *Mariologia*.
- (7) IUGIE, P. MARIN, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*; Roma, Accademia Mariana, 1952, p. 164-9.
- (8) Cf. MEGISERUS, HIERON., *Annales Carinthiae, das ist Chronica des Löblichen Erzherzogthums Kärntnen*; Leipzig, Lamberg, 1612, p. 593-4. Il DE RUBEIS si limita a chiamare «oscuro» il ceppo di Federico, mentre il Morocutti ritiene non improbabile che possa essere stato uno spurio carolingio, il che sembra invece al Paschini contro ogni verosimiglianza. La frequenza dei repudi e dei concubinati rendono, del resto, assai complicate, e crediamo incomplete, le tavole genealogiche.
- (9) Il TRITEMIO dice addirittura che Arnolfo II e Bernardo sarebbero nati da Arnolfo I e dalla greca Agnese: e così pure il Palazio. Arnolfo II sarebbe figlio, invece, di Luitpoldo, che Arnolfo I chiamava «nipote», nel senso - spiega l'ANKERSHOFEN (*Urkunden-Reesten zur Geschichte Kärntens*) di «Geschwisterkind», ossia «Patruelis consobrinus», poiché Luitpoldo sarebbe stato nipote di Luitwinda, la madre di Arnolfo (*op. cit.*, p. 13, nota b, al regesto XXX).
- (10) GOTTLIEB VON ANKERSHOFEN, *Handbuch der Geschichte des Herzogthumes Kärnten* (Klagenfurt, Kron, 1851) non parla di questo presunto matrimonio di Arnolfo con la figlia del re degli Ungheri. Tuttavia, vero o no il matrimonio, la sua permanenza tra gli Ungheri non può essere negata; ed è quanto basta per dimostrare che egli poté avere su di essi una qualche influenza, rivolgendoli contro le terre dei suoi nemici e distogliendoli da quelle dei parenti ed amici.
- (11) Esistono due testi diversi dell'epitafio posto sul sepolcro del Patriarca Federico nella basilica d'Aquileia. Uno si distingue perché attribuisce al patriarca Federico «anosa. età» e perché manca del distico finale: è riportato dall'Ughelli (*It. Sac.*, vol. V) e dal Candido (*Commentariorum Aquileiensium libri octo*). L'altro, indubbiamente più attendibile, si trova pubblicato nei Cappelletti (*Le chiese d'It.*, vol. VIII). Entrambi concordano nel mettere in rilievo la sua nobile origine, la mitezza e l'azione contro gli Ungheri. Di quest'ultima soltanto parlano l'iscrizione cinquecentesca e quella surrogata nel 1729 nella Sala dei Ritratti del Palazzo Patriarcale, ora Arcivescovile, di Udine. (Nella seconda è ricordata anche la mitezza).
- (12) Cf. SACCARELLO, *Historia ecclesiastica*; Roma, Giunchi, 1789, t. XIX, p. 140-1.
- (13) Diciamo che la festa dell'Immacolata «può» aver subito un'eclissi dopo la morte di Federico e fino al sec. XII. Ma può anche non averla subita. Poiché è certo che detta festa continuò ad essere celebrata in alcune chiese, anche quando si sviluppò un movimento di controversia. Se tra quelle chiese ci sia stata anche la nostra d'Aquileia non sappiamo: o, forse, la questione può essere ancora studiata.

PUBBLICAZIONI

Con devoto animo ci siamo accostati ai due nuovi volumi della poderosa opera di ARNOLD VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, I, V-VI: *Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières - Les cérémonies agricoles et pastorales de l'été; Les cérémonies agricoles et pastorales de l'automne*; Paris, Picard, 1951, 1953 p. XXVIII-2137/2544, XXIV-2545/2855, ill. La gagliarda vecchiezza del maestro lo trova perennemente operoso e intento a completare quell'opera, che egli chiama semplicemente «manuale», ma che costituirà invece un monumento del folclore francese «aere perennius». Questi due volumi, compilati anch'essi sulla scorta di materiale edito e inedito, e corroborati da numerosi questionari e inchieste, illustrano tra l'altro, rispettivamente, il I le ceremonie per la protezione dei raccolti, la fienagione, la mietitura, l'offerta delle primizie, i costumi pastorali; il II i vigneti, la vendemmia, la raccolta degli altri prodotti, le credenze religiose legate all'autunno. Il metodo cartografico ottiene risultati eccellenti, come è documentato anche dalle cartine. I volumi sono preceduti da indicazioni bibliografiche, relative alle principali pubblicazioni francesi e straniere di recente edizione, aventi interesse comparativo con il *Manuel*.

Altrettanto ponderoso del I volume, ecco ora il III dei *Miti e leggende* di RAFFAELE PETTAZZONI (Torino, U.T.E.T., 1953, p. XVIII-576, ill.), dedicato all'America Settentrionale. L'implissimo florilegio è stato distribuito secondo un « criterio composito della distribuzione geografica delle aree etnologiche combinata con la estensione delle famiglie linguistiche» (p. VI; si veda la cartina). Anche dalla lettura di questo volume si ha una riprova di quanto siano le letterature primitive «imbevute» di religione, tanto che non si sa se i testi riprodotti dal P. siano documenti di letteratura o non piuttosto di religione. E veramente, parafrasando una nota affermazione di Barbara Aitken (« savages dance aut their religion »; p. VII), si può affermare che la letteratura dei selvaggi è tutta una religione. Del resto nel I volume il P. aveva sottolineato il po-

tere magico della narrazione dei miti (« la recitazione dei miti delle origini è incorporata nel culto perché è culto essa stessa », ecc.; p. X). L'opera dell'illustre a. giova grandemente a una maggiore conoscenza e comprensione dell'anima primitiva.

Gli antichissimi graffiti rupestri con animali e pastori, con scene di caccia e di battaglia non rappresentano certo semplici illustrazioni, ma rivelano l'intendimento magico, propiziatorio o apotropaico, di chi li dipinse. Larghissime testimonianze di questi documenti sono raccolte nel volume, ampiamente informato e stupendamente illustrato, di EVA TEA, *Preistoria - Civiltà europee*; Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1953, p. XII-800. Per noi istruttiva è parsa soprattutto la parte intitolata: *Dal paleolitico all'artigianato indigeno dei paesi extra-europei moderni*, nonché il V capitolo, dedicato alle antiche civiltà dei Nahua, degli Otomi, degli Zapotecchi, dei Toltechi, degli Atzehi, dei Maya, dei Chorotega, degli Arawayi, dei Chincia, dei Marajo, degli Inca, degli Indi d'America. Il monumentale volume fa onore, oltre che alla chiarissima a. (ricordiamo di lei una poetica raccolta di *Meditazioni su Giotto*), alla casa editrice, che si è assunta la gravosa iniziativa della stampa.

Dal 16 al 20-IX-1952 ebbe luogo a Napoli il Congresso di Studi Etnografici Italiani, organizzato dalla Mostra d'Oltremare e del Lavoro Italiano nel Mondo e presieduto dal prof. Raffaele Corso. Dopo appena un anno o poco più, sono ora usciti gli *Atti del Congresso* (Napoli, Pironti, 1953, p. 591 ill.), con le relazioni e comunicazioni che sono, in verità, assai numerose e varie di contenuto e d'interesse. Sono tutte in genere brevi: tra le più importanti ci paiono quelle di G. BOTTIGLIONI, M. MATIC'ETOV, J. AMADES, C. NASELLI, E. PANETTA, P. SCOTTI, oltre al discorso inaugurale del presidente, che tratta de *Gli studi etnografici italiani nell'ultimo quarantennio* (p. 35-44). Nel complesso un nutrito volume, al quale manca solo qualche nome di altri autorevoli cultori della etnografia e del folclore, che ci si sarebbe attesi d'incontrare.

Dalla gentilezza dell'a., RAFFAELE CORSO, abbiamo avuto i preziosi lavori: *Le istituzioni sociali* e *La vita spirituale* (estr. da *Le razze e i popoli della terra I*, di Renato Biasutti, ill.). Nel primo si tratta della organizzazione familiare, delle parentele, dei matrimoni, degli organismi sociali e politici, delle associazioni, del diritto. Nel II si parla delle religioni, dei riti, del culto dei morti, della morale, del tabù, dell'antropofagia, delle letterature primitive. Ciascuno dei due

capitoli - dotti e concisi - è corredata di una bibliografia, che si presenta informatissima e aggiornata.

Si può parlare di canti popolari « europei »? « Was ist Europäischer Volksgesang: ein blosses Vielerlei, nämlich die Lieder der einzelnen Völker vom Nordkap bis Sizilien, von Island bis zum Kaukasus - oder darüber hinaus ein gesichtlicher Zusammenhang? » (p. 5). Questo si chiede W. WIORA in *Europäischer Volksgesang*; Köln, Arno, s. a., p. 72. Opportunamente divisi a seconda del genere e delle affinità, i canti qui raccolti in larga e intelligente silloge appartengono all'Albania, al Belgio, alla Galizia, alla Croazia, alla Norvegia, alla Russia, al Portogallo, all'Ungheria e ad altri, numerosi paesi. Dell'approfondito studio e delle lunghe ricerche sono testimoni, anche, la introduzione (5-10) e la bibliografia (69-71). Ogni brano reca naturalmente il testo poetico e quello melodico. Adeguata la rappresentanza dei cantti italiani.

Ricca non nella veste ma nel contenuto l'*Anthologie des chants populaires franco-canadiens* di JOSEPH CANTELOUBE; Paris, Durand, 1953, p. 160. L'a. avverte, nella premessa, di non aver voluto compiere opera scientifica di folclorista. « Je n'ai pas voulu faire une oeuvre scientifique de folkloriste, pour laquelle j'estime n'avoir aucune compétence particulière, ni d'ailleurs aucun goût. Je n'ai pas non plus cherché à faire de la musicologie à bon compte, mais simplement oeuvre de cœur, oeuvre de musicien désirant exalter et faire connaître ce qu'il aime. Cette anthologie ne veut donc être qu'une simple gerbe de fleurs choisies » (p. 5). Tuttavia i testi che il C. presenta in un florilegio pieno di grazia sono pubblicati con ogni cura, e recano, col titolo, il nome della località di raccolta, il testo poetico-musicale nella sua integrità e frequenti rimandi. La raccolta costituisce un adeguato saggio di quei canti che, trasportati dagli emigranti francesi nel continente nord-americano, sono rifioriti e si sono perpetuati, attraverso i secoli, acquistando, sul fondo prettamente tradizionale, caratteri propri.

JEAN CHOLEAU ha pubblicato un grosso volume su *Costumes et chants populaires de Haute-Bretagne* (Vitré, Unvaniez Arvor, 1953, p. 261 ill.). Il volume comprende una I parte, dedicata ai costumi (p. 9-62), e una II, che reca testi di canti, con le rispettive notazioni musicali (p. 63-261). A noi studiosi di letteratura popolare interessa soprattutto questa seconda parte, che è divisa in *Chants religieux, de métiers, de soldats, historiques, d'amour, dialogues, de conscrits*. Abbiamo la impressione che il C. abbia ospitato nel vo-

lume anche canti che non diremmo veramente popolari, ma piuttosto popolareggianti, e che abbia trascurato quelli più saldamente radicati nella tradizione e comuni a più regioni e nazioni. Non possiamo tacere, infine, della larghissima documentazione illustrativa dei costumi, che non va però oltre la metà del secolo scorso.

Non vi è chi non sappia quanto gli Irlandesi siano affezionati alle tradizioni, che vivono alimentate dal sempre intenso amore del popolo e dal sempre caldo interesse degli studiosi. DONALD O'SULLIVAN pubblica ora un saggio, *Irish Folk Music and Song* (Dublin, Cultural Relations Committee of Ireland, 1952, p. 63 ill.), nel quale non solo illustra il canto popolare irlandese, la musica e la danza, ma cerca, con qualche sfumatura di patriottismo acceso, di penetrarne l'intima essenza, e di cogliere il perché della indiminuita vitalità dei canti che, essendo creazione di tutto un popolo, costituiscono un patrimonio nazionale: «The people who created the great body of Irish traditional music and song were the men and women of Irish-speaking Ireland: of the whole of Ireland, from Antrim to Kerry and from Galway to the Irish Sea; for one cannot say, in surveying these riches, that any single province had the precedence over another. It is a heritage held in common» (p. 7).

In Belgio, il Ministero della Pubblica Istruzione e delle Belle Arti ha istituito una commissione per la ricerca e la pubblicazione dei canti popolari. Nel clima di rinnovato interesse verso gli studi di etnofonia va inserita la nuova edizione (la I risale al 1905) dei canti popolari belgi di ERNEST CLOSSON, *Volksliederen der Belgische Provincien / Chansons populaires des provinces belges*; Bruxelles, Schott, 1949, pp. XL-225, 181. Il I volume reca ben 206 testi, il II 51. Nella dotta introduzione (III-XXXIV) il C. studia i rapporti fra canti popolari fiamminghi e valloni, indicandone parallelismi e distinzioni; i criteri di classificazione per generi; le analogie della melodia di parecchi canti; la loro moltiplicazione, evoluzione, trasformazione; i mutamenti ritmici e metrici; i modi d'interpretazione del canto popolare; il criterio che ha presieduto alla raccolta. La quale, nonostante i suoi 50 anni di vita, fa onore al Belgio, dove continua «une tradition musicale populaire d'une exceptionnelle richesse et d'une variété d'autant plus grande qu'elle reflète l'âme des deux races si différentes qui peuplent notre sol» (I, III).

Ecco un eccellente esempio di trascrizione di canti popolari: *Altrussische Volkslieder aus dem Pecoryland* di ELSA MAHLER

(Basel, Bärenreiter, 1951, p. 180-175 ill.). Il volume comprende: alcune pagine d'introduzione sui criteri della raccolta e di illustrazione della zona di Pskovo-Pec'ory (p. 5-29), i testi russi (31-86), la relativa traduzione in tedesco (87-153), un accurato commento dei singoli canti (154-78), le melodie (3-175: ciascuna di esse reca il nome dell'informatore, la località e la data). I canti, che recano raramente varianti, sono divisi secondo il genere: *Gebet an die Gottesmutter, Totenklagen, Hochzeitslieder, Mädchenlieder, Tanzlieder, Scherzlieder, Frauenlieder, Wiegentied, Männerlieder, Soldatenlieder, Räuberlieder, Historische Lieder, Ernte- un Arbeitslieder, Weihnachtsbittlieder*. Sono tuttavia poeticamente deliosi.

L'aumentato interesse del pubblico colto italiano verso le varie forme di letteratura e d'arte popolare è documentato da molte pubblicazioni recenti (la raccolta di fiabe dell'Afasanjev, si dice, ha costituito un grande successo editoriale). Ci auguriamo che abbia uguale fortuna l'ampio, originale studio di ONEYDA ALVARENGA, *Musica popolare brasiliiana* (trad. Corbelio Bisello); Milano, Sperling & Kupfer, 1953, p. 292 ill. Corredato di frequentissime citazioni melodiche e di illustrazioni d'alto interesse folcloristico, il volume tratta delle origini della musica popolare brasiliiana, delle danze, dei canti religiosi, dei canti di lavoro, dei giochi, delle romanze, degli strumenti usati. Il lavoro della A., realizzato a seguito di incarico ricevuto dal Fondo de Cultura Económica, si presenta come un buon tentativo di sintesi di quel meraviglioso labirinto che è costituito dal folclore musicale brasiliiano.

La letteratura intorno alla famosa leggenda di s. Alessio è assai cospicua. Ce ne dà un'idea la bibliografia (p. 11-3) che correda il volumetto *Sankt Alexius - Altfranzösische Legendendichtung des 11. Jahrhunderts* di GERHARD ROHLF («Sammlung romanischer Uebungstexte» XV; Halle, Niemeyer, 1950, p. VIII-63). Il testo che il R. pubblica è uno dei più antichi poemi francesi. Esso attinge a un racconto siriaco, formatosi in Edessa nel sec. V: la leggenda, essendo diffusa ancor oggi tra i nostri volghi, ha dunque ben mille e cinquecento anni di vita.

Bene ha fatto Giuseppe Lisi a pubblicare *I caratteri* di IDELFONSO NERI (Venezia, Neri Pozza, 1953, p. 95). Sono tolti dalle carte inedite del vivacissimo scrittore lucchese: evidentemente dovevano servire a trarre delle prose da inserire nei noti *Racconti*; ma poi rimasero là. Sono un bell'esempio di parlare vivo popolare, che il N. studiò con amore

di filologo, forse abbondando un poco nei modi di dire e nelle metafore, che si trovano in quantità a ogni brano.

Troppò facile sarebbe indicare opere che GIOVANNI PAPINI ne *Il diavolo* (Firenze, Vallecchi, 1953, p. 398 ill.) non ha consultato, e che pur avrebbero giovato ad aumentare il corredo informativo per i capitoli *Il diavolo e la letteratura*, *I diavoli stranieri e Aspetti e costumi del diavolo* (p. 229-320). L'a. può rispondere facilmente che, essendo il suo libro opera di poesia, non può essere insieme opera di erudizione. Il fatto si è, a nostro avviso, che *Il diavolo* contiene troppa poesia perché sia insieme opera di studio, e troppo studio perché sia poesia.

Il volume *Vademekum der Phonetik* di EUGEN DIETH; Bern, Francke, 1910, p. XVI-414 ill., si presenta come manuale assai utile. Anche il lettore che non legga il tedesco con troppa facilità è attratto dall'ordine e dalla chiarezza della esposizione, per non dire dei numerosi specchietti e grafici, veramente eloquenti. L'a. si preoccupa anche di suggerire allo studioso di fonetica il miglior uso di quegli strumenti che sono atti a registrare graficamente o fonicamente i suoni.

L'UNESCO ha pubblicato un interessante manuale: *L'emploi des langues vernaculaires dans l'enseignement*; Paris, Unesco, 1933, p. 171. In esso si dà contezza di una inchiesta internazionale, effettuata allo scopo di studiare l'impiego dei dialetti nell'insegnamento. I risultati si possono riassumere nei seguenti punti: «La langue maternelle est, pour chacun, le moyen naturel d'expression et l'un des premiers besoins de l'individu est de développer pleinement sa capacité d'expression»; «Chaque élève devrait commencer ses études scolaires dans sa langue maternelle»; «Il convient que les autorités de l'enseignement s'efforcent de persuader un public réticent d'accepter que l'enseignement soit donné dans la langue maternelle, mais elles ne doivent pas imposer cette méthode» (p. 80-1). Un appunto. A p. 157, nell'*Essai de classification des langues actuellement parlées dans le monde*, vediamo citato il «romanche (ou rétho-roman)»: non sarebbe più esatto attenersi al nome di «ladino», coniato dall'Ascoli, intendendo il romanzo come varietà del ladino, assieme al friulano?

G. D'A.

EL PALÚT

Nossere les fantàsimes dai poi 'e sgriplàvin te fumate cu les rames invuessades e crottes. 'E volevin iessi di ché plete fùmule e s'ciafoiadore che 'iu involuciàve. 'E fasevin

dûl. L'aiar al si contentave di sosseda cence vite, cence ghiardece ienfri les cianes strafontes. Ce differense di vué! Al à tacât di binore sclet e ghiart el sofli de buere. Le viodude si è sclaride tan' ben che mai. Ciere e cil 'e son dut un ridarili. Ciaps di ciôres 'e svuelin lassù, disore dai palûs, 'e olmin el vint des montagnes ch'e foropin el seren. Devânt des pipines si slargie le planure: odôr di poces e di spadârs. Les aghes si son disglaciades e 'a somein tocûs di cil sparnicâs un ca e un là fra les acacies e i atris sterps.

Le mé anime si confont planc planchin cul palút. Al è come un passac' di vite, une comunicassion di misteris. 'O soi cidin, 'o ciali cui voi spalançâs, cui voi granc', di frut, che le nature mi à conservât. L'aghe laiù 'e iè ferme e iò 'o soi fér. Mi pâr di sinti i gievedóns e les vries ch'e sgarmetin, i madräcs ch'e sbrissin sot i clas... 'E iè une curte inlusion. Nol è finit el unviér e i pés 'e fasin cucle te fanghere profonde, indurmidis. Le culine sorestant i palûs 'e scomence a sverdeà ma cun mût; 'e à pore de giugne che cumò si disfe tal soreli. Nissune ciase. Solitudin ch'e sacie un iessi contemplatif. Epûr ancie tai palûs 'e iè passade le ombrene de crudeltât; omgs ch'e preavin di vivi, omgs ch'e colavim muars in tun baraciâr spinôs come el cûr dai umign in guere.

I palûs si pierdin dulin-iú, viers el Tilmènt, ch'al ciantre in tal iet di graves cence cunfin. 'I fasin di cinturie el cuel di Susâns e les Clautanes, les primes che s'irrozin in ta l'aurore: cretes nudes, mons pâlides, infarinades di néf. Une poesie strane e maluseriose 'e ientre tal cûr. 'O mi visi les contes dai viel «...E vignivin les aganes...». Par lôr ancie cheste ciere false e plene di moscins 'e veve l'inciânt smarit des robes vieles di famee.

Ma 'o vuéi ben ancie ió a cheste ciere salvadie e libare, e dispès o' voi a fai compagnie. 'O mi ricuardi di frut: si butâvis a plomp tes poces, si ciolevin les roses di aghe, cialis blancs cun tun batonit giâl in tal miec. Corses, esplorassions, baronades. Vué 'e son rivades les pâcates, 'e tacaran dongie le Ribalte a regolà chel flum mateòt. 'E iè le ore de bonifiche. Les grûes 'e vuichin, 'e raspin, 'e tain. Un larc fossâl al metarà adûn les aghes ch'e duarmen sot les giambes dai roncs.

Io 'o sint che chel cianâl gnûf al è un tai te mé ciâr: feride vive de infansie mé, al mûr el palút.

Casasola

M. S.

L'APOSTROFO IN FIN DI RIGA

Proporre di eliminare l'inconveniente, derivato dal fatto che costantemente, su libri e giornali, non si va a capo dopo l'apostrofo (non si scrive cioè, ad es., «dall'a capo uomo», ma «dal-[a capo] l'uomo» o «dall'u-

[a capo] mo». E' evidente il motivo fonetico che ha generato questa abitudine (silabando, si legge «dal-luo-mo»); è anche evidente che l'abitudine è legata a un motivo estetico: quell'apostrofo campato in aria in fin di riga non piace all'occhio (a un motivo estetico faceva capo la opposizione del Croce a una riforma della grafia italiana, a base di «k» e di altri segni insoliti o nuovi del tutto).

Senonché, a evitare l'inconveniente dell'apostrofo in fin di riga, succede assai spesso che, almeno sulle riviste e sui giornali, si aggiunga invece la vocale mancante. (Il motivo è dovuto a ragioni tecniche). Così, anche in racconti di grandi autori, leggiamo preziosità come «dello [a capo] uomo» e simili. L'autore, che è il primo a stupirsi della sua stessa prosa, non può far nulla: a meno che (ma è rarissimo) non gli vengano date le bozze per la revisione (e anche in questo caso, talvolta, il compositore trova «inutile» la correzione, e... tira via lasciando il «dello uomo» com'è!). Né l'autore può trastullarsi a indicare al tipografo, per ogni apostrofo, come dovrebbe regolarsi se l'apostrofo cadesse in fin di riga...

Immaginate voi *I promessi sposi* così con-

ciati? «Girati oziosamente gli occhi allo intorno...»; «disposto sempre alla obbedienza...»; «sappiate che, questo anno, la farà più noci che foglie...»; «e si faceva tanto olio...».

Tra l'inconveniente orribile della vocale aggiunta a discrezione del compositore e quello, cui facilmente ci si abituerebbe, dell'apostrofo seguito dall'a-capo, preferisco senza dubbio quest'ultimo. Propongo pertanto di scrivere e di lasciar scrivere tranquillamente l'apostrofo in fin di riga.

D.

CANTASTORIE 1954

«Ecco già nata l'associazione / dei lavoratori della canzone, / da tutta Italia hanno aderito, / andiamo d'accordo con ogni partito, / siamo i cronisti più popolari, / andiamo a scoprire tutti gli altari, / non lo facciamo per cattiveria, / tutto per ridere non roba seria, / evviva l'allegria evviva il buon umore, / è questo il congresso che a noi sta tanto a cuore» (canzone del Congresso dell'Associazione Italiana Canzonettisti Ambulanti, Bologna 11-IV-1954).

... Chei non de al mont zardin
Chu se flor chusi flurido ...

(sec. XIV)

Direzione e amministrazione: Udine (Friuli, Italia),
presso Libreria Tarantola, via Vittorio Veneto 20, tel. 34-59,
c.c. post. 24-13832. * Spedizione in abbonamento postale,
gruppo IV. * Un numero L. 100; arretrati il doppio.

Abbonamento ordinario a sei numeri L. 500 (estero
doll. 2); sostenitore L. 1000 (doll. 4); benemerito L. 5000
(doll. 20). * Stampato presso la Tipografia Doretti,
Udine. * Gianfranco D'Aronco, direttore responsabile.