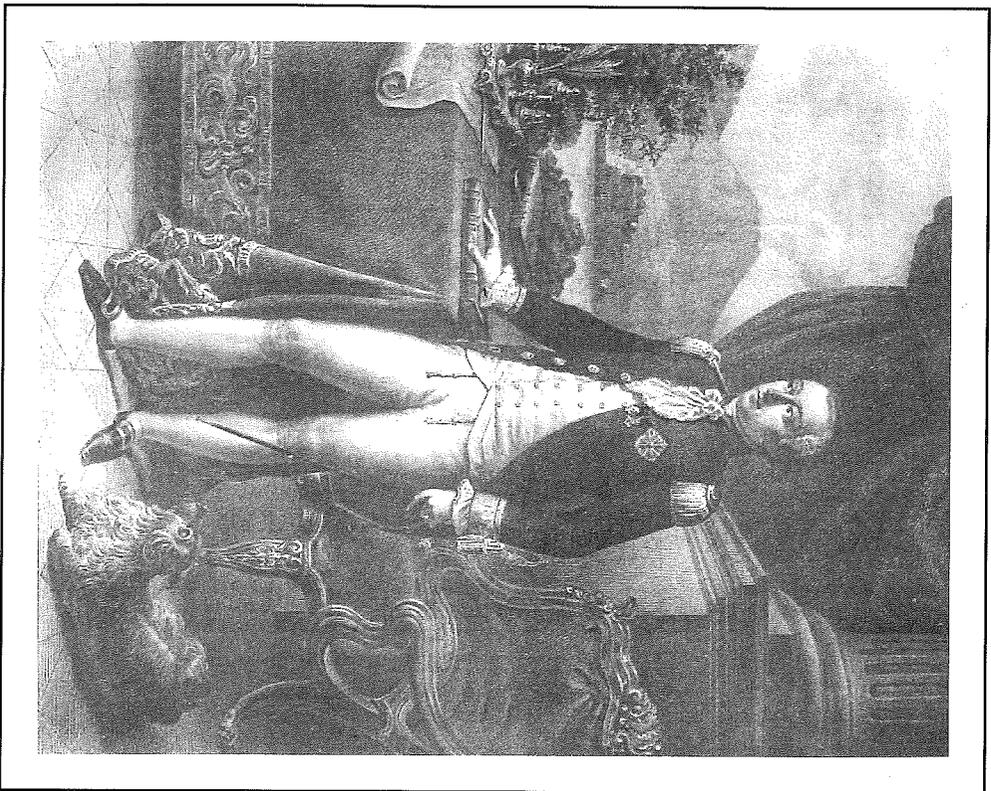


RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CXIX FASCICOLO I
2007



Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Napoli



Edizioni Scientifiche Italiane

Negli studi tedeschi sull'Italia manca inoltre un'analisi sistematica sulle tematiche di genere. Infine, la ricerca tedesca sull'Italia – indipendentemente dal ricorso sempre più frequente a un approccio orientato sulla storia delle relazioni – ha recepito solo in minima parte i principi più recenti e innovativi della storiografia tedesca e internazionale, fondati su una combinazione tra la prospettiva comparativa e quella del transfer, includendo anche i concetti dell'*histoire croisée*, della storia transnazionale e dei *Postcolonial Studies*⁸⁵. Tuttavia, ricorrendo a questi orientamenti, emergeranno certamente nuove questioni che potrebbero condurre a una prospettiva più aperta della storiografia sull'Italia nel «lungo XIX secolo». Tali nuove acquisizioni potrebbero finalmente inserire quest'ultima nel contesto sempre più significativo di una storia europea o di una dimensione storica globale.

Un simile ampliamento in termini di metodo e di prospettiva richiede però indubbiamente una maggiore attenzione tra le rispettive storiografie nazionali: infatti maggiore è la complessità di questi progetti comparatistici, di transfer storico o transnazionali, maggiore è il loro grado di dipendenza dalla ricerca di base condotta nell'altro paese. Da questo punto di vista si riscontra però ancora un grave ostacolo al transfer della ricerca tedesca verso l'Italia: mancando le risorse necessarie per le traduzioni, gli studi storici tedeschi sull'Italia non sono quasi recepiti nella Penisola⁸⁶. Le recensioni e rassegne possono compensare solo in parte questa mancanza, anche se certamente contribuiscono alla scoperta e alla conoscenza degli studi tedeschi sull'Italia.

WERNER DAUM, CHRISTIAN JANSEN, ULRICH WYRWA
(Traduzione di Francesca Ara)

della storia della prima repubblica: C. JANSEN, *Italien seit 1945*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht/UTB, 2007.

⁸⁵ Su comparazione e transfer, cfr. nota 64. Sulle impostazioni della storia transnazionale e postcoloniale, cfr. D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press 2000; K.K. PATEL, *Nach der Nationalfixiertheit. Perspektiven einer transnationalen Geschichte*, Berlin 2004; S. CONRAD, J. OSTERHAMMEL (a cura di), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; S. CONRAD, S. RANDEIRA (a cura di), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M., Campus Verlag, 2002.

⁸⁶ Un primo rimedio offre ora una nuova collana dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano, destinata alla pubblicazione, in traduzione italiana, di studi di origine straniera: *Prospettive/Perspectives*, a cura dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma.

PROGETTI

«THE REFINERS FIRE»: THEAURAUJOHN TANY (1608-1659) E LA RIVOLUZIONE INGLESE*

Now know I'm a mad man, And ye declare me so
to be, it will be a weaknesse in you to question me
THEAURAU JOHN TANY, *The Nations Right in Magna Charta* (1650), p. 8

I say, and many know, that by madness I came to
knowing, and in time God will make me speak
plain knowledge, that by all shall be acknowledged
THEAURAU JOHN TANY, *Theous Ori Apokolipikal*
(1651), pp. 62-63

Venerdì 23 novembre 1649 Thomas Totney, un puritano veterano della Guerra Civile, stava lavorando nella sua bottega di orafo ai «Three Golden Lions», allo Strand. Di lì a poco avrebbe annunciato che dopo quattordici settimane di penitenza, digiuno e preghiera, il Signore era entrato in lui, sopraffaccendone la saggezza e l'intelletto, lasciandolo muto, cieco e stremato di fronte a centinaia di persone. Il suo corpo iniziò poi a tremare e lo legarono al letto. Durante questa indescribibile sofferenza vide la Passione di Gesù. Venne quindi condotto alla

* Questo articolo riassume alcuni dei risultati del mio libro di prossima pubblicazione, 'Gold Tried in the Fire': The Prophet TheaurauJohn Tany and the English Revolution (Aldershot, 2007). Una prima stesura è stata letta alla Scuola Normale Superiore di Pisa e successivamente al Seminario di Storia Moderna organizzato dalla School of Historical Studies dell'Università di Leicester. Vorrei ringraziare i partecipanti per i commenti ed i suggerimenti. Ho inoltre beneficiato dei consigli di Mario Caricchio e di John Morril. Io solo, naturalmente, sono responsabile di ogni errore o lacuna. Luogo di pubblicazione dei testi citati, dove sia noto e salvo diversa indicazione, è Londra.

presenza di Dio, allo «High and holy Mount» dove scorse un grande raggio di luce, dentro e sopra di sé, che si rivolgeva a lui, dicendogli «*Theaurau John, my servant, I have chosen thee my Shepherd, thou art adorned with the jewel of Exceliency*» Era certo che a parlargli fosse il Signore, che cambiava il suo nome, Thomas, in TheaureauJohn¹.

Totney venne battezzato il 21 gennaio 1608 nella parrocchia di South Hykeham, Lincolnshire. Era il terzo figlio – il primo sopravvissuto – di John Totney e di Anne, nata Snell. Il padre era un contadino povero ma rispettato all'interno della comunità locale, anche se non appartenne mai all'*élite* della parrocchia. Nulla si sa dell'istruzione di Thomas, anche se sembra probabile che a sette anni abbia imparato a leggere e a che nove, se la famiglia poteva ancora a fare a meno di lui, abbia imparato a scrivere. Nell'aprile 1626 venne inviato a Londra come apprendista presso un pescivendolo, che tuttavia non gli insegnò il mestiere, avviandolo invece alla sua professione acquisita, quella di orafo. Una volta libero, sposò una delle figlie di Richard Kett, un ricco proprietario terriero di Norfolk, il cui prozio era stato giustiziato in quanto capo della rivolta dell'East Anglia del 1549. Lo zio di Kett era stato condannato al rogo come eretico nel 1589 e il padre era stato incarcerato per lo stesso reato. Invece di lavorare come operaio, Totney si impose presto come padrone, in una costosa progressione che induce a ritenere che gli fosse stato concesso un prestito o che disponesse di un sostegno finanziario da parte di familiari e amici. Si stabilì a St. Katherine Creechurch, in una zona apprezzata dai piccoli dettaglianti per via degli affitti ridotti; la sua bottega si trovava vicino ad Aldgate ed era contrassegnata da un'insegna il cui simbolo rimane sconosciuto. Nel gennaio 1634, Totney fu associato alla Compagnia degli Orafi, che così era certa di controllarne le attività. Tuttavia, come gran parte degli orafi «periferici», resistette a un'iniziativa della Compagnia che, forte dell'approvazione del re, gli chiedeva di lasciare la propria residenza e di trasferirsi a Cheapside, centro dell'attività orafa.

Totney rimase altri sei anni a St. Katherine Creechurch, dove seguì i sermoni infuocati di Stephen Denison sull'immutabilità delle sentenze divine di predestinazione, dottrina che inquietò Totney fino alla sua epifania. Quando nacque il primo figlio, nel dicembre 1634, Totney rifiutò di farlo battezzare e per questo fu condotto di fronte a una corte ecclesiastica. Dopo la morte della moglie, ottenne il permesso di rispo-

¹ T. TANY, *I proclaime From the Lod of Hosts The returne of the Jewes From their Captivity, and the Building of the TEMPLE in Glory, in their owne LAND*, 1650, brs.

sarsi durante la Quaresima, probabilmente venerdì 25 marzo 1636. Era il primo giorno dell'anno secondo il calendario antico: le sue azioni fanno pensare a una devozione di tipo provocatorio e forse addirittura una zelante pratica della dottrina sabbatariana. Alla morte del padre, nel 1638, si trasferì a Little Shelford, nel Cambridgeshire, per gestire la fattoria di famiglia. Nell'estate del 1640, mentre svolgeva il ruolo di piccolo dignitario della parrocchia, ebbe un ruolo importante nell'opporci alla raccolta della Ship Money. Come lui stesso racconta, venne imprigionato a Londra e il suo cavallo sequestrato su disposizione dello sceriffo. Una serie di pagamenti, risalenti al 1642, testimonia dell'appoggio fornito da Totney agli oppositori di Carlo I. Inoltre egli racconta di avere assistito a un discorso di Oliver Cromwell, a Huntingdon, di fronte a volontari da poco reclutati. Inoltre, il fatto che Totney possedesse una grande sella, un moschetto, alcune pistole e spade, ci induce a pensare che prestasse servizio come archibugiere. Nel dicembre 1644 era rientrato a Little Shelford, dove aveva ripreso servizio come funzionario delle imposte, appropriandosi di terreni precedentemente sequestrati e fornendo alloggio ai soldati sostenitori del Parlamento e ai loro cavalli. Dopo lo scoppio di una seconda Guerra Civile, Totney si trasferì: affittò i terreni a un abitante del villaggio, spostandosi con la famiglia a St. Clement Danes, nel Westminster. Nel giugno 1648, morì la seconda moglie, che venne sepolta nella parrocchia.

Dopo la presunta rivelazione, Thomas Totney prese il nome profetico di TheaurauJohn Tany. Nella sua interpretazione, TheaurauJohn significava «God his declarer of the morning, the peaceful tidings of good things»². Mentre il suo cognome originario si pronunciava probabilmente come *Tawtney*, quello nuovo veniva pronunciato abitualmente come *Tawney*. La consonante potrebbe essere stata eliminata a causa di un difetto di pronuncia. Inoltre, si appropriò dello stemma *azure, three bars argent* sormontate dal cimiero *a hind's head erased, gules, ducally gorged, or*. L'emblema, adottato da Sir John de Tany of Essex durante il regno di Edoardo I, appare in molti dei suoi lavori. Tany si dichiarò poi «a Jew of the Tribe of Reuben» e si attribuì i titoli di «High Priest» e «Recorder to the thirteen Tribes of the Jews»³. Tany giustificava queste affermazioni ricorrendo a una genealogia inventata che faceva risalire le sue origini ad Aronne, fratello di Mosè,

² T. TANY, *THEAURAUJOHN TANI His Second Part OF HIS Theous-Ori APOKOLIPIKAL: OR, God's Light declared in Mysteries*, 1653, p. 19, c. f. Romani 10:15.

³ T. TANY, *I Proclaime*.

attraverso la tribù di Giuda e le dieci tribù di Israele, i tartari e i gallesi. Si circoncise. Quindi, convinto di avere ricevuto il dono delle lingue per annunciare a tutte le nazioni la Parola immortale della luce e dell'amore divini, partì armato di spada e parola. Lanciò maledizioni e distruzione su Londra, gridando vendetta nelle strade della città maledetta, profetizzando che «Earth shall burn as an Oven», e che tutti i presuntuosi, i viziosi e «the ungodly shall be as stubble to this flame»⁴. Facendo leva sull'immagine potente di Dio come orafo, che getta sporcizia e corruzione in una fornace, Tany plasmò la propria immagine profetica – il messaggero annunciato da Malachia. Diceva che la sua autorità era nelle mani di colui che lo aveva inviato, Dio:

but who may abide the day of his appearing? For he is like fullers sope, a refiners fire⁵.

Insistendo sul fatto che il risarcimento degli ebrei era prossimo e sostenendo di essere stato inviato per riunirli e proclamare il «ritorno di Israele», Tany si accingeva così a svolgere la missione millenaria di riportare gli ebrei nella loro terra d'origine. Come i figli di Israele che lo avevano preceduto, andò a vivere in una tenda, forse ispirata a un tabernacolo, decorata con un simbolo che rappresentava la tribù di Giuda. Predicava nei parchi e nei campi intorno a Londra, dove raccolse un piccolo gruppo di seguaci. Il suo messaggio era forte; denunciava il clero, fatto di «diabolical dumb dogs, Tythe-mongers», che incassano denaro invece di aiutare gli uomini⁶. Anche i comandamenti evangelici lo spingevano a chiedere giustizia:

feed the hungry, clothe the naked, oppress none, set free them bounden, if this be not, all your Religion is a lye, a vanity, a cheat, deceived and deceiving⁷.

La prima pubblicazione di Tany fu un libercolo intitolato *I Proclaime From the Lord of Hosts The returne of the Jewes From their Captivity* (25 aprile 1650), stampato probabilmente a spese del Capi-

⁴ T. TANY, *THEAURAUJOHN His Aurora in Tranlagorum in Salem Gloria*, 1651, p. 49; cfr. Malachia 4:1.

⁵ T. TANY, *THEOUS ORI APOKOLIPIKAL: Or, Gods Light declared in Mysteries*, 1651, p. 53; cfr. Malachia 3:2.

⁶ T. TANY, *THEOUS ORI APOKOLIPIKAL*, p. 34; cfr. Isaia 56:10, Michea 7:14.

⁷ T. TANY, *Second Part OF HIS Theous-Ori APOKOLIPIKAL*, p. 90.

tano Robert Norwood. Norwood, un ricco mercante londinese, cittadino libero della Compagnia dei Droghieri, si era impegnato in un piano millenaristico per istituire una sorta di Utopia alle Bahamas ed era stato da poco eletto membro dell'Alta Corte di Giustizia. All'inizio di settembre del 1650, Tany era a Bratfield, nel Berkshire; si trovava lì anche William Everard, ex capo dei Diggers. Successe il finimondo. Si racconta che il parroco, John Pordage, cadde in *trance* mentre stava predicando e urlando come un invasato, e che scappò a casa. Pordage, un medico londinese formatosi nelle università di Cambridge e di Leida, durante la Guerra Civile era stato assegnato alla guarnigione del castello di Windsor, nel Berkshire. Nell'agosto 1649 era stato accusato di blasfemia e sollevato dall'incarico. Tornato a casa, Pordage trovò al piano di sopra la moglie, vestita di bianco dalla testa ai piedi, con un bastone bianco fra le mani. Inoltre, si diceva che un adolescente aveva avuto uno stranissimo attacco convulsivo e che aveva schiumato dalla bocca per due ore, dettando versi sulla distruzione di Londra e chiedendo di andare lì per incontrare un orafo.

Tany pubblicò quindi due trattatelli, *Whereas TheaurauJohn Taiiijour My servant* (15 novembre 1650) e *THE NATIONS RIGHT in Magna Charta* (28 dicembre 1650). Entrambi testimoniano del suo autentico desiderio di cambiamento sociale e l'ultimo esortava i soldati a sciogliere il Parlamento e a indire nuove elezioni. La pubblicazione seguente, *Aurora in Tranlagorum in Salem Gloria*, sembra essere stata scritta in tre giorni consecutivi alla fine di dicembre del 1650. Venne stampata da un Battista che in precedenza aveva stampato un altro libro «alquanto pericoloso»⁸. L'editore era Simon Burton, cognato di Totney. Il testo era in vendita presso la libreria di Giles Calvert, la «Black-spread-Eagle» dal lato occidentale della cattedrale di St. Paul, un indirizzo noto, che fungeva da affittacamere, luogo d'incontro, indirizzo postale e punto di distribuzione per i radicali e i loro scritti⁹. Nel 1651 Tany scrisse la prima delle epistole, che nella versione definitiva includeva *THEOUS ORI APOKOLIPIKAL* (1651) e *Second Part OF HIS Theous-Ori APOKOLIPIKAL* (1653). Sembra che il 6 marzo 1651 fosse stato condotto di fronte alla Westminster Assembly of Divines: rispose alle domande ponendo a sua volta trentasette quesiti. Ciononostante fu dichiarato pazzo e forse poco dopo il fatto chiuse la sua attività commerciale.

Il 25 marzo 1651 Tany predicò a Eltham, nel Kent; il 13 aprile

⁸ CSPD 1648-49, pp. 6-7, CSPD 1649-1650, p. 523.

⁹ M. CARICCHIO, *Religione, Politica e Commercio di Libri nella Rivoluzione Inglese. Gli Autori di Giles Calvert 1645-1653*, Genova, 2003.

nella casa di Norwood, a St. Mary Aldermary. In maggio, Norwood fu scomunicato dalla sua chiesa raccolta in assemblea: il mese seguente venne preparato un atto formale d'accusa congiunto nei confronti di Norwood e Tany. Gli accusatori sembravano vedere in Tany una sorta di Ranter, una persona dalla condotta empia che allegorizzava la Bibbia e interiorizzava l'inferno, un universalista contrario alle scritture che ripudiava i comandamenti evangelici e affermava che gli uomini potevano vivere come volevano, un individuo che glorificava il peccato, asserendo che l'anima è Dio. Eppure, come riconobbe Norwood, solo due delle accuse rientravano nel campo del Blasphemy Act dell'agosto 1650; Tany e Norwood affermarono infatti che:

the soul is of the essence of God
There is neither hell nor damnation¹⁰.

Come emerge con chiarezza dai loro stessi racconti, durante il processo gli imputati sostennero fermamente che le loro parole erano state travisate, alterate ed estrapolate dal contesto. Eppure, il 13 agosto 1651 entrambi vennero giudicati colpevoli di blasfemia da una giuria di dodici uomini della London sessions of the peace riunita all'Old Bailey e condannati a sei mesi di carcere ciascuno, nella prigione di Newgate, senza cauzione o benefici, condizioni davvero intollerabili per chi non poteva permettersi di pagare i secondini.

Il 27 ottobre 1651 venne avviato un procedimento legale di appello contro il verdetto presso la corte di Upper Bench. Dopo diverse sedute, il caso venne rinviato alla sessione successiva. Seguirono molte udienze. Il 4 febbraio 1652 Tany comparve di fronte alla corte; quella stessa mattina Dio parlò a un sarto londinese di nome John Reeve, rivelandogli – sosteneva – che era stato scelto come «ultimo messaggero» del Signore. Reeve e il cugino, Lodowick Muggleton, un uomo libero della compagnia Merchant Taylor – che riuniva i sarti – si presentarono come «i due Testimoni dello Spirito» predetti nella Rivelazione di San Giovanni. Denunciarono inoltre Tany, definendolo un «falso sacerdote» e un sedicente profeta, definendolo un Ranter, un discendente di Caino¹¹. Pochi giorni dopo, i giudici dell'Upper Bench emisero il verdetto: Lord Chief Justice Rolle si lavò

¹⁰ R. NORWOOD, *A Brief Discourse made by Capt. Robert Norwood*, 1652, pp. 3-4; R. NORWOOD, *The Case and Trial of Capt. Robert Norwood, now prisoner in New-Gate*, 1651 (?), pp. 9-10.

¹¹ J. REEVE, L. MUGGLETON, *A Divine Looking-Glass*, 1661, p. 167.

le mani della questione. Il 16 febbraio 1652 Tany e Norwood vennero scarcerati, dopo avere scontato la pena, su una cauzione di 100/ con l'impegno a mantenere la buona condotta per un anno. Si fecero garanti il vecchio maestro di Totney e un'altra persona, più tardi indicata come un orafo. Intorno a Pasqua Norwood avviò un nuovo ricorso legale: dopo numerose audizioni, i giudici rinviarono il procedimento alla seduta successiva. Il 28 giugno 1652 ribaltarono la sentenza di colpevolezza contro Norwood e Tany, dichiarando che le loro opinioni erano state rese pienamente conformi alle critiche del Blasphemy Act. E laddove, secondo l'atto, era illegale sostenere che «non vi è Paradiso né Inferno, non vi è Salvezza, né dannazione», gli imputati affermarono che

there is «no Hell nor Damnation», are not within the Statute, for tho by Implication if there be no Hell there is no Heaven, yet the court is not to Expand these words by Implication but according to the Letters of the Stat[ute]¹².

Un mese dopo la scarcerazione, Tany pubblicò un *pamphlet* che aveva scritto a Newgate, intitolato *High Priest to the IEVVES, HIS Disputive challenge to the Universities of Oxford and Cambridge and the whole Hirach, of Roms Clargical Priests* (marzo 1652). Facendo eco alla lettera di San Paolo ai Romani, Tany proclamava il ritorno dalla cattività del «Seme d'Israele»¹³. Intorno al 1° gennaio 1653, come risulta dai suoi stessi racconti, Tany si sottopose a un altro rituale di purificazione. Per trentaquattro giorni rinunciò a parlare, e per ventun giorni si isolò completamente. Il quattordicesimo giorno trascrisse un editto a «all the Jewes the whole earth over», che venne poi inciso nell'ottone e inviato alla sinagoga di Amsterdam. Firmò il proclama con il nuovo nome e i nuovi titoli, «Theauroam Tannijahhh, King of the seven Nations, and Captain General under my Master Jehovah, and High-Priest and leader of the Peoples unto HIERUSALEM»¹⁴. Il testo fu pubblicato insieme con altro materiale, da un editore sconosciuto, con il titolo *HIGH NEWS FOR HIERUSALEM* (data sconosciuta). Irritò un lettore, che accusò: «truly I skill not the man, nor his spirit; in his writing he offends against all rules of Gram-

¹² C. FIRTH, R.S. RAIT (a cura di), *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642-1660* (3 voll.), 1911, vol. 2, pp. 410-411, Gray's Inn, MS 33, fol. 142.

¹³ T. TANY, *THEAVRAUIOHN High Priest to the IEVVES*, 1652, p. 8.

¹⁴ T. TANY, *HIGH NEWS FOR HIERUSALEM*, 1653(?), pp. 10-12.

mar, Geography, Genealogy, History, Chronology, Theology & c, so far as I understand them»¹⁵.

Nel marzo 1654 venne sottoposta al Comitato per la Religione una lista di circa trenta «Grandi Blasfemi e Blasfemie» che includeva:

XIX. A Goldsmith that did live in the *Strand*, and after in the *City*, and then at *Eltham*; who called his name *Theaurau John Tany*, the High Priest, & c. Published in Print, *That all Religion is a lie, a deceit, and a cheat*¹⁶.

Tany scrisse dalla «Tent of Judah» il «Tenth DAY NISAN» (probabilmente il 16 aprile 1654), un'epistola millenaristica indirizzata «Unto his Brethren the QUAKERS scornfully so called, who ARE the Children of Abraham, Isaac, and Jacob; who are circumcised in Hearts». Salutava in loro i discendenti del popolo ebraico, un gruppo di eletti che parlava una lingua pura e temeva la parola di Dio¹⁷. L'8 maggio 1654 pubblicò un editto rivolto a tutti «Gearthen men and women», in cui annunciava che presto avrebbe proclamato la Legge e il Vangelo dalla sua tenda piantata al limite di Middle Park, a Eltham, nel Kent¹⁸. L'8 giugno 1654 lesse un discorso in cui rivendicava le corone di Francia, «Reme, Rome, Naples, Sissiliah and Jerusalem», oltre a riaffermare una precedente rivendicazione sulla corona d'Inghilterra. Riprese la risposta che Pilato diede al sommo sacerdote degli Ebrei dopo avere scelto di apporre la scritta «Gesù Nazareno Re dei Giudei» sulla croce di Cristo:

What I have written, I have written¹⁹.

La mattina di sabato 30 dicembre 1654, a Lambeth, la stessa settimana in cui a Cromwell venne offerta la corona, Tany accese solennemente un grande rogo in cui gettò la sua sella, la spada, il moschetto, le pistole, i libri e la Bibbia. Attraversò il Tamigi su una barca a remi e si diresse verso il Parlamento, salendo le scale dell'atrio esterno. Non riuscendo a consegnare la petizione che aveva con sé,

¹⁵ Sheffield University Library, Hartlib Papers, 34/4/11A-12B.

¹⁶ ANON, *A List of some of the Grand Blasphemers and Blasphemies*, 1654, brs.; cfr. T. TANY, *High Priest*, p. 5.

¹⁷ T. TANY, *THARAM TANIAH, Leader of the LORDS Hosts, Unto his Brethren the QUAKERS scornfully so called*, 1654, brs.

¹⁸ T. TANY, *Hear, O Earth, ye earthen men and women*, 1654, brs.

¹⁹ Giovanni 19:22; T. TANY, *ThauRam Tanjah his Speech in his Claim, verbatim*, 1654, brs.

se ne andò, ma tornò dopo un'ora agghindato in modo alquanto singolare, con al fianco una lunga spada arrugginita. Percorreva l'atrio avanti e indietro, quando improvvisamente si tolse il mantello e iniziò a colpire selvaggiamente, ma fu disarmato prima che qualcuno venisse ferito. Venne condotto al banco e interrogato dal presidente. Rifiutò di togliersi il cappello; fu ovviamente scambiato per un quacchero e condotto alla prigione di Gatehouse. Dopo essere stato interrogato dal Comitato per il controllo della stampa, scrisse al presidente chiedendo il permesso di incontrare Cromwell, quindi si legò a una gamba una lunga catena e un lucchetto, a simboleggiare «the people of Englands captivity»²⁰. I procedimenti legali vennero trasferiti alla corte di Upper Bench, ma il 10 febbraio 1655 venne liberato su cauzione grazie all'*habeas corpus*.

Due giorni dopo scoppiò un incendio in Fleet Street. Nei mesi successivi Londra fu colpita da diversi altri roghi inspiegabili, che vennero interpretati come un segno dell'imminente distruzione del mondo. Alla fine fu arrestato un piromane, probabilmente al soldo di William Finch, uno dei discepoli di Tany. Nel settembre 1655, dopo settimane di piogge intense e di grandi alluvioni, «in uno dei suoi consueti momenti di follia» Tany piantò la tenda nell'ampia zona incolta fra Lambeth Marsh e Southwork, nota come St. George's Fields. Un autore di testi satirici lo definì «a madman» più adatto «for Bedlam then a Tent»²¹. Il 10 giugno 1656 Tany spostò la tenda a Frindsbury, nel Kent, in Frindsbury Street vicino al «Black Lion». Quel giorno, secondo quanto riporta nel frontespizio dell'ultimo lavoro pubblicato, Tany lesse la legge «sul popolo di ISRAELE, riguardo al ritorno dalla cattività». Poi, dopo il 16 giugno 1656, Tany salpò, forse dal Kent, diretto alle

Wars, wars, wars, wars, wars, wars, wars, wars²².

Riuscì ad attraversare la Manica e giunse, in una data imprecisata, nelle Province Unite, forse per coinvolgere gli Ebrei di Amsterdam. Circa tre anni dopo, con il nome di Ram Johoram, risultava scomparso, annegato dopo avere ottenuto un passaggio su una nave da

²⁰ *The Faithful Scout*, 5-12 gennaio 1655, p. 1668.

²¹ *Certain Passages of Every dayes Intelligence*, n. 4, 21-28/10/1655, p. 26; *Mercurius Fumigosus*, n. 70, 19/9-3/10 1655, pp. 550-551.

²² T. TANY, *THE LAVV READ June the 10, 1656, unto the people ISRAEL, belonging to the returning from Captivity, at the Tent of JUDAH*, 1656, p. 3.

Brielle a Londra. Gli sopravvisse la figlia maggiore e probabilmente anche un'altra figlia e un figlio.

Nella sua fase profetica, Tany scrisse diversi lavori notevoli ma vaghi, che non hanno simili nella lingua inglese. Le sue fonti erano varie; sembra includessero almanacchi, profezie popolari e trattati giuridici, ma anche le Sacre Scritture, testi extra-canonici e le opere del mistico tedesco Jacob Boehme. Gli scritti di Tany contengono riferimenti a correnti di magia e misticismo, alchimia e astrologia, numerologia e angelologia, neoplatonismo e gnosticismo, ermetismo e cabala cristiana, un fermento di idee che si fonde in una brama millenaristica per l'auspicato ritorno sulla terra di Cristo. La Rivoluzione inglese permise a uomini e donne, autodidatti e istruiti, di esprimersi contestando la propria epoca. Ma solo contestualizzando e analizzando la mente di questo personaggio eccezionale possiamo capire cosa significasse davvero vivere in un mondo sottosopra.

* * *

Per quanto a lungo si indaghi la natura della Rivoluzione inglese, il dibattito non è destinato a chiudersi. Perfino la denominazione, coniata all'inizio del diciannovesimo secolo da François Guizot, è oggetto di discussioni. Tuttavia, come avviene con la ben nota controversia sui nomi, non c'è consenso neppure sulle cause degli eventi, sul modo in cui alcuni di essi sono accaduti e sul loro significato. Inoltre, se in passato il conflitto di classe sembrava una delle possibili chiavi di spiegazione, una delle principali vittorie degli storici revisionisti è stata quella di spostare l'accento dalle tensioni al consenso. All'interno di questo grande schema, gli episodi violenti sono diventati esempi di disordine più che rivolte di motivazione ideologica, il localismo e il neutralismo forze degne di considerazione. Le convinzioni religiose radicali sono considerate impopolari e c'è poco spazio per una tradizione dissidente. Per quanto riguarda gli agitatori, essi sono sempre stati considerati poco rappresentativi: hanno sostenuto opinioni estreme solo per un breve periodo della propria esistenza e il loro impatto sulla società è stato esagerato da contemporanei paranoici, ma anche dalle valutazioni di alcuni storici di sinistra.

Come la Rivoluzione inglese, anche la Riforma inglese è oggetto di un dibattito sulla sua natura e gli effetti su società e cultura. Tuttavia se esiste un termine che indichi un'identità religiosa e sottolinei il legame fra le conseguenze della Riforma, l'inizio della Guerra Civile e il periodo dopo il 1642, questo è «puritano». La questione è

controversa, anche se i tentativi di ignorare l'importanza o di negare l'esistenza del concetto di «puritano» e «puritanesimo» hanno avuto l'effetto di attirare l'attenzione sulla sua importanza. Inoltre, poiché qui una delle nostre principali preoccupazioni è quella di stabilire il percorso delle esperienze religiose di un individuo, collocate in una fede che può essere connotata, almeno in un certo senso, dal significante «puritana», vale la pena di sottolineare le questioni che hanno diviso e certamente continueranno a dividere gli studiosi. In gioco è il concetto di «puritano», che cosa denota e che cosa non denota e, qualora la sua associazione con il conflitto di classe sia illusoria, se esso offra un'alternativa praticabile, seppur parziale, per spiegare come mai gli eventi siano accaduti in una determinata maniera.

In *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964), Christopher Hill sostiene che «puritano», per i contemporanei, fosse un termine denigratorio utile quanto ambiguo, senza «narrowly religious connotation», ma con sfumature sociali e politiche. Riprendendo la frase di Slingsby Bethel «the industrious sort of people», considerata una precisa definizione di «yeomen, artisans and small and middling merchants who supported... Puritanism generally», Hill sottolinea che contrariamente al cattolicesimo, adatto a una «static agricultural society», il protestantesimo si addice a una «competitive society». In particolare, afferma Hill, il puritanesimo si rivolge a quanti hanno a cuore il lavoro, il commercio, l'attività, la produttività e il profitto²³. In *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution* (Harmondsworth 1972), Hill non si occupa della rivoluzione che «succeeded» – il trionfo dell'etica protestante – ma della rivoluzione che «never happened», definendola «the revolt within the Revolution». Hill vede nei «masterless men», quelli che si spostano fisicamente, i «potential dissolvents» della società inglese; distingue cinque categorie: innanzitutto vi sono i vagabondi, i mendicanti e gli accattoni che percorrono le campagne in cerca di lavoro. Non frequentano nessuna chiesa e non appartengono ad alcun gruppo sociale organizzato. In secondo luogo, vi è la «mob», la plebe londinese, una grande massa urbana che vive molto vicina se non addirittura al di sotto del livello di povertà. Terzo: i seguaci delle sette protestanti che, scegliendo di uscire dalla Chiesa di stato, si erano liberati dalle costrizioni di una società gerarchica; determinati e contrari a qualsiasi mediatore fra l'uomo e Dio, erano fortissimi nelle città. Non dimen-

²³ CH. HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Harmondsworth, 1986, pp. 16, 19, 26, 28, 30, 126-130.

tichiamo poi i contadini poveri e gli abusivi, che vivevano nei boschi, nei pascoli e sui terreni incolti. Infine, il ceto della New Model Army, il gruppo più potente e motivato dal punto di vista politico. Con l'abolizione delle corti della Star Chamber e della High Commission e con il venir meno della censura rigida e l'instaurarsi di una «extensive liberty of the press», mentre il mondo nuovo stava «running up like parchment in the fire», l'antagonismo di classe emerse sotto forma di una rivolta popolare, minacciando i possidenti²⁴. Il saggio immediatamente successivo di Hill, *From Lollards to Levellers*, cerca di fornire una genealogia e un'ecologia del radicalismo «lower class», esplorando la continuità delle idee radicali all'interno di una «underground tradition» di trasmissione orale. Si concentra soprattutto sulle continuità dottrinali e geografiche, in particolare nelle aree pastorali, nelle foreste, nella brughiera e nelle zone paludose, dove il controllo ecclesiastico era meno rigido²⁵.

Il lavoro pionieristico di Hill mescola approfondimento e imprecisioni. La discendenza, la famiglia, l'ambiente, le risorse finanziarie, lo status sociale, l'esperienza, la teologia, gli sviluppi politici e militari, la cultura orale, l'alfabetizzazione, la preparazione matematica e scientifica, i manoscritti e la stampa sono tutti fattori che influenzavano la formazione delle identità individuali e contribuivano, in diversa misura, a plasmare le convinzioni. Hill tuttavia si serve della prova in maniera selettiva per confermare le proprie teorie, rifacendosi quasi esclusivamente a fonti scritte. La teoria di Hill, secondo cui nella Rivoluzione inglese è insito un conflitto di classe fra i puritani del ceto medio e i radicali delle classi inferiori, è fuorviante e sminuisce la portata delle divisioni religiose. Inoltre, è decisamente semplicistico affermare che la censura fosse crollata e che regnasse una diffusa libertà di stampa. Hill resta quindi assai poco convincente, mentre Patrick Collinson ci persuade quando sostiene che il movimento puritano elisabettiano è «a church within the Church», un approccio teologico comune interno alla classe dirigente elisabettiana per «a further reformation», con meccanismi di disciplina e di controllo spirituale propri. Egli valuta le differenze ideologiche fra il puritanesimo inglese e l'«Anglicanesimo» in termini di «temperatura ideologica» e vede il puritanesimo elisabettiano come l'avanguardia della predicazione evangelica protestante, che nei primi decenni del diciassettesimo

²⁴ CH. HILL, *The world turned upside down*, cit., pp. 14-15, 17, 39-57.

²⁵ CH. HILL, *From Lollards to Levellers*, in CH. HILL, *The Collected Essays of Christopher Hill*, 3 voll., Brighton, 1986, vol. 2, pp. 91, 99, 107.

secolo rappresentava «the mainstream of English Protestantism»; questo non significa comunque che elementi interni al puritanesimo avessero posizioni non conformiste e dunque sperimentassero l'emarginazione. Di conseguenza, Collinson suggerisce, d'accordo con Nicholas Tyacke, che «Arminian doctrine and Laudian formalism [...] appeared strange and novel in the 1930s». Inoltre, invita gli studiosi a condividere con i contemporanei «a sense of Puritanism which is at once polemical and nominalistic», asserendo che le occorrenze del termine nel discorso contemporaneo erano «indicative of theological, moral and social tensions»²⁶. Secondo una certa prospettiva, quella dei magistrati religiosi e dei ministri delle parrocchie, Collinson potrebbe avere ragione; ma esiste un'altra prospettiva: la religione dei protestanti «più ferventi» fa scendere la bilancia sociale. Questo è anche il nostro punto di vista.

L'accoglienza ricevuta da un «tipo particolare» di protestantesimo predicato da alcuni ministri di Dio è stata indagata in un famoso studio sulla mentalità di un tornitore londinese. In *Wallington's World*, Paul Seaver utilizza le testimonianze personali superstiti del protagonista – memorie, riflessioni religiose, resoconti politici, lettere e un diario spirituale – per rivelare come il percorso spirituale dell'uomo sia caratterizzato da autoanalisi, inquietudine, depressione, preghiera solitaria, lettura della Bibbia, frequentazione dei sermoni e assunzione dell'eucarestia²⁷. Un lavoro più recente di Peter Lake e David Como analizza i meccanismi interni di quello che talvolta definiscono il «London puritan underground», pur riconoscendo che la definizione non è appropriata sotto molti punti di vista (preferiscono quasi parlare di una «puritan public sphere»). Popolato da un gran numero di «more or less radically Puritan divines» e di «quite humble lay Puritan engagés», questo «very active underworld» di «dispute, discussion and display» intra-puritano rivela «a vision of Puritanism more open-ended, more dynamic, more potentially fissiparous» di quanto si è soliti credere, in cui il «Calvinist consensus» della Chiesa del tempo di Giacomo I veniva «undermined from within as well as from without»²⁸.

²⁶ P. COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement*, Oxford, 1990, pp. 12, 14, 27; P. COLLINSON, *Essays on English Protestantism and Puritanism*, 1983, pp. 534-535; P. COLLINSON, *A Comment: Concerning the Name Puritan*, «Journal of Ecclesiastical History», 31, 1980, p. 488.

²⁷ P. SEAVAR, *Wallington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth-Century London*, Stanford, 1985, pp. VII, 2, 15, 37.

²⁸ D. COMO, P. LAKE, *Puritans, Antinomians and Laudians in Caroline London*:

In *The boxmaker's revenge. «Orthodoxy», «heterodoxy» and the politics of the parish in early Stuart London* (Manchester, 2001), Lake usa un «eerily protracted altercation» tra Stephen Denison, parroco di St. Katherine Creechurch, e John Etherington, un ex fabbricante di scatole, per sviluppare la sua nozione di «persone addentro alle faccende divine» – Denison, come ricorderemo, discuterà anche con Thomas Totney. Contestualizzando questa controversia all'interno dei conflitti intrapuritani a livello locale e nazionale, regolati dalle autorità e dagli stessi religiosi, egli analizza, pur non sempre correttamente, la natura del puritanesimo di Denison, il presunto familismo di Denison e l'ambiente puritano londinese. Secondo Lake, essi cercavano di costruire se stessi e le loro deboli relazioni con «orthodoxy, order and the national church», dichiarandosi «against a polemically constructed other, an ideal type of sectarian, separatist and indeed, heretical excess». Se da un lato egli sottolinea la legittimità del termine «puritanesimo» in riferimento a un'entità sociale e ideologica particolare, se non addirittura instabile nel periodo precedente la Guerra Civile, dall'altro destabilizza il concetto notando la natura intrinsecamente dinamica e indeterminata della fede e dell'esperienza puritana. Indagando la nozione di una tradizione settaria esterna al puritanesimo, Lake sostiene che «puritanism could generate quite enough of its own dissent and heterodoxy from within». Inoltre, spiega come «the order – and hierarchy-obsessed world of the godly before 1640» era «connected to the ideological cacophony of the 1640s». Le voci discordanti riportate nel lavoro di Thomas Edward, *Gangraena: or A Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time* (3 parti, 1646), erano quindi il prodotto di impulsi del puritanesimo «tradizionale» verso l'ordine e l'«ortodossia» ma anche della «radical or antinomian fringe»²⁹.

In *Blown by the Spirit. Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in the Pre-Civil-War-England* (Stanford, 2004), David Como sostiene apertamente la tesi di Lake: «to understand the disintegration of the puritan cause is to understand the course of the English Revolution». Como concorda con T.D. Bozeman, secondo

The Strange Case of Peter Show and its Contexts, «Journal of Ecclesiastical History», 50 (1999): 685; P. LAKE, D. COMO, 'Orthodoxy' and Its Discontents: Dispute Settlement and the Production of 'Consensus' in the London (Puritan) 'Underground', «Journal of British Studies», 39, 2000, pp. 34, 37, 63, 64.

²⁹ P. LAKE, *The boxmaker's revenge. «Orthodoxy», «heterodoxy» and the politics of the parish in early Stuart London*, Manchester, 2001, pp. 5, 262-263, 403, 410, 413.

cui l'antinomismo rappresenta «a rejection of many of the most hallowed priorities of puritan religiosity» e lo considera «the product of a deep structural instability within puritanism itself», «a subculture within the larger English godly community, an underground within an underground»³⁰. Pur riconoscendo che «the informal, ephemeral, and even secretive nature» degli antilegalisti prima del 1640 fa sì che rimanga «little documentary evidence» sul loro pensiero e le loro attività, Como riesce a ricostruire in parte la cronologia di un «escalating conflict», soprattutto a Londra, che fungeva «as a kind of womb, nurturing both people and ideas that would have significant impact during the years of civil war and revolution»³¹. Anche così, la sua definizione di antinomiano, termine che includerebbe una corrente «perfectionist» e una «imputative» è troppo ampia per avere qualsivoglia valore. Da qui i cosiddetti paradossi della sua analisi: il «puritanesimo ortodosso» contiene il germe dell'«antinomismo» ma è aperto anche alle istanze del legalismo e alla virtuosità del lavoro. John Traske, religioso separatista del Somerset, crede in un primo tempo di poter combinare «both explicit antinomian and strenuously legalistic elements» nella nozione di un «general non-antinomian anti-legalism»³². Una diversa lettura della teologia e un uso più rigoroso del termine «antinomiano» avrebbe prodotto forse una diversa interpretazione, anche se non vogliamo mettere in discussione l'indubbia importanza del pensiero antilegalista nello sviluppo delle idee radicali (com'è noto, nella sua analisi Como omette l'anabattismo e il millenarismo). Non va inoltre sottostimata la connessione fra il puritanesimo militante che precede la Guerra Civile e il manifesto radicalismo della Rivoluzione Inglese.

La frammentazione del puritanesimo e la campagna presbiteriana contro il presunto scisma e contro l'eresia durante la Guerra Civile è oggetto di studio approfondito nel lavoro di Anne Hughes *Gangraena and the Struggle for the English Revolution* (Oxford, 2004). Sebbene Gangraena sia un «disorganized text with complex or even contradictory messages and approaches», può essere collocato in una lunga serie di scritti antieretici. Inoltre, Hughes sostiene in maniera convincente che il tema centrale di Edwards fosse il fatto che «the godly faced the most serious crisis since the Reformation» e che il suo principale intento polemico fosse di «implicate the mainstream Indepen-

³⁰ D. COMO, *Blown by the Spirit. Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in the Pre-Civil-War-England*, Stanford, 2004, pp. 20, 29, 30, 131.

³¹ D. COMO, *Blown by the Spirit*, pp. 53, 74, 447.

dents in the spread of religious chaos»³³. Ma *Gangraena* «was never a finished product», bensì il testo «ever in the making» di un autore «almost overwhelmed by events» che quasi subito sceglie di non essere completo. Edwards inoltre non possedeva (o non era in grado di esercitare) «the basic skills of the effective heresiographer – to précis, classify, and sectarianize». Per questo è rischioso leggere il suo testo come un'accurata riflessione sulle vere opinioni dei soggetti³⁴. In effetti, a torto o a ragione, l'attendibilità di *Gangraena* è stata al centro di molti dibattiti, in particolare di quello sull'estensione del radicalismo negli anni Quaranta del diciassettesimo secolo e sulla natura della rivoluzione inglese. E così per Hughes uno studio di *Gangraena* si occupa «at the most fundamental level» di «truth, the status of evidence, and the validity of arguments». Come tutti i ricercatori sanno fin troppo bene, esiste un problema reale che riguarda l'evidenza, cosa essa dica e cosa non dica, e quanto la si possa spingere a sostegno di un'opinione. La questione della «accuracy» di Edwards e il tentativo di Hughes di verificarne i «facts» l'hanno condotta «face to face with the limitations of the historian's craft where certainty can never be achieved». Mentre resta convinta che Edwards «made nothing up», tante cose «cannot be checked that this must remain a provisional and contestable judgement»³⁵. Dubbi analoghi, su come stabilire una verità convincente, sono il nocciolo del dibattito sui Ranter.

In *Fear, Myth and History. The Ranter and the Historians* (Cambridge, 1986), J. C. Davis attacca le affermazioni di Hill e A. L. Morton, autore di *The World of the Ranters* (1970). Entrambi avevano fatto parte del gruppo di storici del Partito Comunista e vengono accusati di esagerare l'importanza dei Ranters. Secondo Davis, termini ingiuriosi come «Ranter» erano «witness to some sort of social struggle rather than functioning as precise cognitive signifiers or markers». Inoltre, vede «a tension between the word 'Ranter', as revelatory of the perception of seventeenth-century commentators, and the thing Ranter, as perceived by twentieth-century historians». Infatti, tra i contemporanei, non trova nessuno che si riconosca in questa definizione. Per aiutare a identificare un piccolo nucleo di «Ranter ideologists», uniti da dottrine teologiche comuni e da un programma so-

³² D. COMO, *Blown by the Spirit*, pp. 38, 40, 46, 166, 450.

³³ A. HUGHES, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, Oxford, 2004, pp. 55, 105, 107.

³⁴ A. HUGHES, *Gangraena*, p. 64, 65, 73, 98, 102.

³⁵ A. HUGHES, *Gangraena*, p. 9, 435.

ziale condiviso, Davis individua due tratti distintivi del pensiero dei presunti Ranter: l'antinomismo e il panteismo. Propone poi di eliminare l'ala dei Ranters («new messiahs», «new prophets» e «new victims») prima di estrarre il nucleo, per togliere diversi presunti Ranter, George Foster, Joseph Salmon e Richard Coppin. Segue poi un'analisi del nucleo dei Ranters, composto da Jacob Bauthumley, Abiezer Coppe, Lawrence Clarkson e dall'anonimo autore di *A Justification of the Mad Crew* (1650). Per Davis, l'evidenza suggerisce che «the Ranters did not exist, either as a small group of like-minded individuals, as a sect, or as a large-scale, middle-scale or small movement». Deve però spiegare, se i Ranters non esistevano, come mai molti contemporanei pensassero il contrario. E infatti Davis ascrive le convenzioni letterarie alla letteratura «sensazionalistica»; «short, racy, disapproving and at the same time prurient». Definisce il ranterismo «a powerful and dangerous slur», che occorreva dirigere «away from the Commonwealth toward its enemies». Fra «the reckless fabrication and repetitive exploitation of material», richiama l'attenzione su due temi, l'influenza dell'ateismo e la relazione fra i Ranters e l'attaccamento alla monarchia. Inoltre, lo sfruttamento settario del termine da parte di battisti, quaccheri e Muggletoniani mantenne viva questa immagine di «devianza». Tuttavia, non esiste «no Ranter movement, no Ranter sect, no Ranter theology»³⁶.

È facile trovare punti deboli in queste affermazioni. Pur cercando di evitare gli anacronismi, Davis è incoerente: usa il termine «panteista» (non attestato prima del 1705) ed etichette come battista «generale» e «particolare» (non attestati prima del 1717). Anche l'affermazione secondo cui nessuno ammetteva di essere un «esaltato» è falsa: se l'affermazione di Gilbert Roulston, che ammetteva di essere un «esaltato», può essere catalogata come il prodotto di un politico di secondo piano fedele al re (l'identificazione di Davis è dubbia), altri invece si definiscono «Mad Crew» ed erano anche detti «High Attainers». In effetti, molti contemporanei rifiutano un epiteto ritenuto offensivo: Coppe sostiene di avere trovato «la via per eccellenza» (I Corinzi, 12: 31), mentre quelli chiamati con disprezzo quaccheri si definivano «figli della luce». Ancora più importante: Davis si rifà interamente a documenti scritti ed è apparentemente inconsapevole delle evidenze che contraddicono le sue conclusioni. Fa quelle che possiamo

³⁶ J.C. DAVIS, *Fear, Myth and History. The Ranter and the Historians*, Cambridge, 1986, pp. 17, 18, 20, 21, 75, 77-78, 81, 83, 92, 124.

considerare imprecisioni, scarta le fonti che lo disturbano, trascura l'influenza quacchera negli scritti di Coppe e sottovaluta gravemente la portata delle reti sociali delle realtà analizzate. Eppure, nonostante il clamore suscitato dal suo testo, i critici di Davis generalmente ignorano che la sua argomentazione è a tratti persuasiva e che le affermazioni sono in parte corrette, anche se l'autore non riesce a dimostrarle. Davis ha ragione quando invita a non prendere alla lettera l'autobiografia di Clarkson o le polemiche di Battisti, Quaccheri e Muggletoniani. Allo stesso modo, molti pamphlet e fogli sui Ranters erano inventati, in *toto* o in parte. Tuttavia, la maggioranza riporta nomi avvalorati anche dai registri delle corti e sembra riflettere accuratamente le accuse rivolte agli imputati. Per questo, i dotti dovrebbero essere cauti nell'utilizzo del termine «Ranter» per indicare atteggiamenti contemporanei ostili o mutevoli nei confronti di individui che si conoscevano, generalmente attraverso conventicole o congregazioni battiste, sostenevano teorie simili e considerate blasfeme, giustificavano la bestemmia attraverso precedenti nelle Scritture e compivano gesti scandalosi. Nessuna di queste caratteristiche è di per sé esclusiva dei Ranters, ma di certo ne caratterizza le idee e i comportamenti.

Un'altra questione importante è la portata dell'influenza nel Continente del puritanesimo inglese in generale e del radicalismo inglese in particolare. Il primo a occuparsene è stato Rufus Jones, in particolare in *Studies in Mystical Religion* (1909) e in *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (1914). Secondo Jones, mentre la Riforma cresce, emergono mistici che rompono con la teologia protestante. I più significativi sono a suo parere Sebastian Castellio, Valentin Weigel e Jacob Boehme, che identifica come i precursori del quaccherismo. Geoffrey Nuttall insiste invece sul fatto che il quaccherismo è un prodotto del contesto inglese, scaturito da «soil and climate of the time». Secondo Nuttall, il quaccherismo apre la strada all'intero movimento puritano e scarta gli studi sulle origini dei quaccheri contro un'origine che propendono per una matrice comune europea di anabattismo, spiritualismo e misticismo di interesse accademico primario³⁷. Nigel Smith segue la teoria di Nuttall, e sottolinea come nella loro ricerca di perfezione, i «most extreme» fra i radicali religiosi cercavano di «bear witness in expression and behaviour to the immediacy and *charisma* of the Holy Spirit». Eppure, come Jones, anch'egli riconosce «a body of writings mostly with continental origins, pre-

³⁷ G. NUTTALL, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 2^a ed., 1947, ristampa Chicago, 1992, pp. XXVI, XXVIII, 150.

post – and Counter-Reformation, and concerned with personal illumination» come «a significant component in English seventeenth-century devotion». Li definisce «mistical, Neoplatonic and occult», studiando la loro influenza e il loro valore per gli scrittori «radical religious» inglesi nei capitoli centrali di *Perfection Proclaimed. Language and Literature in English Radical Religion 1640-1660* (Oxford, 1989)³⁸. Smith sostiene che questo «flourishing dissent produced its own culture, literature, and language-usages, as diverse, syncretic, and mutually interactive as the radical churches and sects themselves», ma è stato criticato poiché considera le dottrine radicali come una categoria tanto omogenea da poter essere oggetto di affermazioni generali³⁹. Più recenti le affermazioni di Nicholas Mc Dowell riguardo la «social, cultural and literary diversity» del radicalismo nella Rivoluzione Inglese. In *The English Radical Imagination. Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660* (Oxford, 2003) ha cercato di dimostrare l'«interpretative advantage» ottenuto grazie al riconoscimento della grande diversità fra i vari gruppi radicali in termini di «culture and education». Mc Dowell si concentra sull'interazione più che sul conflitto fra letterati e illetterati, cercando di combinare dettagli biografici e teoria letteraria «to relate the radical beliefs expressed by writers in the 1640s and 1650s to their cultural experiences in the 1630s»⁴⁰. Pur riuscendo a spiegare il modo in cui alcune idee eterodosse venivano espresse come parodie della lingua e della tipografia di libri di testo convenzionali, le sue biografie risultano talvolta inficiate dall'accettazione acritica di dettagli infondati che si sono insinuati nella letteratura secondaria.

* * *

Studi precedenti si sono occupati di Tany in contesti più ampi – Giudaizzanti, Muggletoniani, Diggers, Ranters, Quaccheri, Behmenisti, Familisti, Indipendenti, dissenso religioso e tolleranza, antinomismo, profezia, millenarismo, glossolalia, le prime teorie moderne sulle origini del linguaggio e la significazione divina, l'uso dell'ebraico nella

³⁸ N. SMITH, *Perfection Proclaimed. Language and Literature in English Radical Religion 1640-1660*, Oxford, 1989, pp. 10, 107.

³⁹ N. SMITH, *Perfection Proclaimed*, p. 341; J.C. DAVIS, *Puritanism and Revolution: Themes, Categories, Methods and Conclusions*, «Historical Journal», 34, 1991, p. 486.

⁴⁰ N. MC DOWELL, *The English Radical Imagination. Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford, 2003, pp. 1, 5, 12.

Rivoluzione inglese, l'Islam nell'Inghilterra dell'Interregno, la Bibbia inglese e la Rivoluzione del diciassettesimo secolo, la compagnia degli orafi e la cultura imperiale dei primi Stuart, lo sviluppo degli Ironsides, la politica e la religione popolare nella Londra della Guerra Civile, i fogli dell'Inghilterra rivoluzionaria e i primi parlamenti del protettorato. Esistono anche diverse voci bibliografiche e brevi studi bibliografici. Inoltre, gli ammiratori moderni hanno ripubblicato i suoi scritti⁴¹.

I commentatori del diciottesimo secolo considerano Tany un noto quacchero, un ebreo blasfemo e un rivale dei Muggletoniani. Si rifanno a fonti ostili: una nota dell'antiquario Anthony Wood, una citazione in *Memorial of the English Affairs* di Bulstrode Whitelocke (1682), l'opera postuma di Lodowick Muggleton *The Acts of the Witnesses of the Spirit* (1699). Nel 1869 lo storico e pastore unitarista Alexander Gordon pubblica un'opera sulle origini dei Muggletoniani dopo avere letto gli scritti di Tany conservati nella collezione di George Thomason, un libraio londinese del diciassettesimo secolo, insieme a diversi altri testi critici come *A List of some of the Grand Blasphemers and Blasphemies* (1654), *Pansebeia: Or, a view of all Religions in the World* di Alexander Ross (seconda edizione, 1655), *Daemonium Meridianum. Satan at Noon* di Christopher Flower. Gordon considera Tany un pazzo entusiasta, la cui mente è stata deviata dagli scritti di Jacob Boehme; vi sono tuttavia «bright flashes of intelligence gleaming out now and then from beneath the load of ashes and rubbish»⁴². Si esprime analogamente nella voce su Tany del *Dictionary of National Biography*: un «fanatic» che «published pantheistic tracts, showing illiteracy and mania». Gordon consulta ulteriori fonti, in particolare i resoconti dei periodici, eppure non è in grado di fornire informazioni sulla vita di Tany prima di novembre 1649 e dopo settembre 1655. Scrive erroneamente che vi sono tracce della famiglia di Tany nella parrocchia di St. May Aldermary e che era Tany il profeta giunto ad Amsterdam nel 1667 per far visita alla mistica fiamminga Antoinette Bourignon⁴³. Anche per altri studiosi del dicianno-

⁴¹ A. HOPTON (a cura di), *Thomas Tany: The Nations Right in Magna Charta discussed with the thing called Parliament with other writings of Thomas Tany (TheaurauJohn)*, AporiaPress, 1988; J. KOBEL (a cura di), *TheaurauJohn speaks! The collected Work of Thomas Tany*, Providence, Rhode Island, 2003.

⁴² A. GORDON, *The Origins of Muggletonians*, in *Proceeding of the Literary and Philosophical Society of Liverpool*, 23, 1869, 264.

⁴³ A. GORDON, *Tany, Thomas (fl. 1649-1655)*, in *Dictionary of National Biography* (ed. 1898); cf. J. CHESTER (a cura di), *The Parish Registers of St. Mary Al-*

vesimo e del ventesimo secolo Tany, era un pazzo o quantomeno uno stravagante fanatico. Non sono però riusciti a stabilire se fosse un Ranter, una sorta di Quacchero o qualcos'altro.

Christopher Hill dimostra una maggiore sensibilità, mettendo in relazione le affermazioni di Tany con il giogo normanno e con la redistribuzione della terra con le teorie di Gerrard Winstanley, e rilevando anche il suo schema per riportare gli ebrei nella loro terra d'origine. Mostra anche come Tany si muovesse in «very radical circles», tema sviluppato in *The World Turned Upside Down*. Hill considera Tany un individuo eccentrico e riconosce che è molto difficile estrapolare principi coerenti dalle opinioni che esprime. Lo include nei Ranters poiché talvolta è definito tale e conclude che Tany «was probably, as he ingenuously confessed, mad», «but he expressed very seditious views in his madness»⁴⁴. Per J.F. Mc Gregor, allievo di Hill, Tany era «a highly eccentric enthusiast», che «has been described as a Ranter more frequently by historians than by his contemporaries». Davis si è spinto più in là, osservando che Tany «rejected the labels of Ranter and antinomian». Afferma che «[Tany's] strange language comes close to a pantheist universalism, but he never entirely rejects the notion of sin». Per questo, secondo i criteri di Davis, Tany non può essere considerato un Ranter⁴⁵. Jerome Friedman, invece, definisce Tany «perhaps the most provocative and radical of all Ranters» e «certainly the most insane». Ma la sua tesi, secondo cui Tany «combined neo-Gnostic dualism with an extreme intellectual anarchism and an absolute faith in his divinity», ottiene scarso supporto, poiché non riesce a dimostrare come il pensiero gnostico è stato trasmesso nel tempo. Anche Brian Gibbons sottolinea l'importanza del dualismo nella teologia Ranters, pur considerandolo mediato, probabilmente, dalla «the Weigelian-Behmenist synthesis of medieval mysticism and Renaissance-Hermeticism». Raffronta dunque le idee di Tany e quelle di contemporanei considerati parte integrante di un «movimento Ranter». E.P. Thompson va nella stessa direzione, ma non riesce a spiegare quanto Tany debba alla «Familist tradition», quanto a Boehme,

dermary, London, 1558-1754, Harleian Society, 1880, p. 19; G. GARDEN, *An Apology for M. Antonia Bourignon*, 1699, p. 299.

⁴⁴ CH. HILL, *Puritanism and Revolution*, Harmondsworth, 1990, pp. 89, 143, 305; CH. HILL, *World Turned Upside Down*, pp. 204, 225-226, 282.

⁴⁵ J.F. MC GREGOR, *Seekers and Ranters*, in J.F. MC GREGOR, B. REAY (a cura di), *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, 1984, p. 133; DAVIS, *Fear, Myth and History*, p. 27.

quanto «to general radical and Ranting milieu», e quanto il suo pensiero fosse frutto di personali variazioni su tutti questi temi⁴⁶.

Mentre il ruolo di Tany all'interno del «dibattito Ranter» è stato talvolta contestato, nei testi sui giudeizzanti nell'Inghilterra della prima età moderna gli storici sono concordi sul suo valore. Così David Katz dedica mezzo capitolo di *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655* (Oxford, 1982) all'attività di Tany e di John Robins, al quale è stato spesso associato. Eppure Katz usa acriticamente la presentazione della visione teologica di Tany fornita dal biblista scozzese Alexander Ross, che definisce un «neat summary» di una «confused collection of radical religious notions». Katz insiste sul fatto che Tany conosceva «less than nothing» l'ebraico, riduce l'episodio dell'atrio esterno del parlamento a un «slapstick raid» e confonde St. George's Fields (fra Lambeth Marsh e Southwark) con la colonia Digger di St. George's Hill, presso Walton-upon-Thames, nel Surrey. Nel suo lavoro, illustra l'importanza di Tany e Robins per la riammissione degli ebrei collocando le loro «notorious and scandalous careers» nell'ambito dell'esegesi millenaristica protestante. Nonostante ricorra ai fogli scartati da Gordon, anch'egli non è in grado di rivelare sulla vita di Tany cose che già non si sapessero⁴⁷. Katz si occupa ancora di Tany in occasione della riedizione di una versione manoscritta del suo *Edictorie Vnto all the Jewes the whole Earth ouer* (1653). Il documento è stato scoperto e fotografato da Cecil Roth, che conserva le fotografie nel suo archivio. Roth tuttavia non indica dove ha visto il manoscritto⁴⁸. L'affermazione di Katz, secondo cui Tany non conosceva l'ebraico, è stata contestata da Nigel Smith, il quale nota che le prime cinque lettere nel nome TheaurauJohn sono «Theau», che è una forma traslitterata di ת, che poi è *Thau*, l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico. Analogamente, N. I. Matar sottolinea l'uso che Tany fa della parola «Allah», nota che «even in the subconscious

⁴⁶ J. FRIEDMAN, *Blasphemy, Immorality and Anarchy: The Ranters and the English Revolution*, Athens, Ohio, 1987, p. 167; B. GIBBONS, *Debate, Myth and Furore: Reappraising the Ranters, Past and Present*, 140 (1993), p. 181, 184; E.P. THOMPSON, *Witness against the Beast. William Blake and the Moral Law*, Cambridge, 1993, pp. 28-31.

⁴⁷ D. KATZ, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, Oxford, 1982, pp. 107, 108, 110, 117, 119.

⁴⁸ D.S. KATZ, *The Restoration of the Jews: Thomas Tany to World Jewry (1653)*, in J. VAN DEN BERG, E.G.E. VAN DER WALL (a c. di), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth-Century: Studies and Documents*, Dordrecht, 1988, pp. 187-193.

of the insane, the Koranic name of God reverberated», ma non fa nulla per spiegare la conoscenza da parte di Tany dell'Islam e dell'arabo⁴⁹.

Una questione altrettanto interessante è la portata dell'influenza di Jacob Boehme, soprattutto fra i radicali religiosi. Questo aspetto del pensiero di Tany è stato trattato con rigore in una postilla di Serge Hutin. È stata affrontata in parte anche da Smith, il quale sostiene che Tany «did not read Boehme extensively and distil a philosophy from him which resembles the original in general terms». Secondo Smith, Tany combina prestiti contraddittori da Boehme con tratti di altre idee occulte, ma i suoi scritti non mostrano «no genuine contiguous set of insights which collectively could be said to constitute a cosmology»⁵⁰. Al contrario, con l'eccezione di fonti canoniche, il filosofo teutonico ha rappresentato l'influenza più importante per il pensiero di Tany. Vi è una notevole somiglianza tra il suo lessico e le traduzioni inglesi degli scritti di Boehme ed è stato addirittura possibile ricostruire la cosmologia di Tany, compresa la sua concezione della cosmogonia, dell'antropologia e della soteriologia⁵¹. Analogamente, nella sua analisi del behmenismo e degli spiritualisti dell'Interregno, Gibbons sottolinea l'uso da parte di Tany di metafore maschili e femminili. Scrive che Tany fa di Cristo «the masculine counterpart of a feminine creation» nella storia di Adamo ed Eva, anche se non spiega un passaggio sulla Vergine. Secondo Gibbons, Tany crede nella «duality of Adam's sex» e, come John Pordage, anche Gibbons sostiene che in Tany è molto sviluppato il senso dell'ascetismo sessuale. Di conseguenza, nella versione che Gibbons dà del «Ranter milieu», la difesa del celibato da parte di Tany contraddice la «'libertine' sexual ethic» di uomini come Abiezer Coppe e Lawrence Clarkson⁵². Alcune di queste influenze sono evidenti. Pordage è stato accusato di fornire un'interpretazione rabbinica di Genesi 1:27, in cui il maschio simboleggia la divinità e la femmina l'umanità. Sembra inol-

⁴⁹ N. SMITH, *The Uses of Hebrew in the English Revolution*, in P. BURKE, R. PORTER (a cura di), *The Social History of Language*, Oxford, 1991, p. 65; N.I. MATAR, *Islam in Interregnum and Restoration England, The Seventeenth Century*, 6, 1991, p. 59.

⁵⁰ S. HUTIN, *Les Disciples Anglais de Jacob Boehme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1960, p. 223 n. 207; N. SMITH, *Perfection Proclaimed*, pp. 190, 214.

⁵¹ A. HESSAYON, «Gold Tried in the Fire»: *The Prophet TheaurauJohn Tany and the English Revolution*, Aldershot, 2006, cap. 12.

⁵² B. GIBBONS, *Gender in Mystical and Occult Thought. Behmenism and its Development in England*, Cambridge, 1996, pp. 129, 132, 133, 134, 135, 138, 139.

tre che la sua comunità, a Bradfield, bandisse i rapporti sessuali e che obiettasse la legittimità del matrimonio. Tany paragona addirittura la creazione alla donna debole di Dio e alla sposa di Cristo. Allo stesso modo, come Boehme, immagina una prima caduta in cui gli angeli assumono forme terrene dette «uomini», rappresentate da un Adamo ermafrodito che vive nel Giardino dell'Eden. Tuttavia, pur invitando i suoi seguaci a non baciarsi quando si salutano e consiglia ai mariti e alle mogli di mantenersi puri evitando di dormire vicini nel letto, Tany è favorevole ai rapporti sessuali fra coniugi e ai baci, quando vi è l'intenzione di procreare.

Tany sostiene che tutte le lingue e i dialetti del mondo gli siano stati rivelati insieme con la scienza segreta necessaria per interpretarli. Attingendo a influenze che andavano dal concetto behemista delle segnature alla denominazione adamica sviluppa un sistema linguistico che pone grande attenzione sulla «Radaxes», la verità impronunciabile contenuta nei radicali originali. Non sorprende dunque che la glossolalia e la teoria dei significati di Tany siano state oggetto di commenti. Per Hugh Ormsby-Lennon, la presunta capacità adamica di Tany di spiegare le etimologie era «no better than the vision of a madman clouded by the show of things», mentre la glossolalia era «a gibberish of his own making». Meno critico ma altrettanto inutile è il parere di Clement Hawes, secondo cui i testi di Tany «are so focused on hieroglyphic connotations that they completely fragment the verbal surface, seeming to dissolve into a private macaronic surrealism»⁵³. Smith riconosce tuttavia che Tany ha «taken pains to establish his own pattern of linguistic descent which has no small degree of sophistication, if equally no small degree of dishonesty». Osserva anche che Tany «reassigns some English letters», così che l'inglese «begins to approximate to the original language». È un'osservazione intelligente, ma Smith avrebbe potuto aggiungere che le lettere inglesi escluse da Tany erano quelle che, a suo parere, non avevano equivalente in ebraico. Più problematica è l'affermazione di Smith secondo cui, per Tany, l'ebraico parlato dagli ebrei del diciassettesimo secolo era lo stesso parlato ai tempi di Babele e non era diverso da quello dell'Antico Testamento⁵⁴.

⁵³ H. ORMSBY-LENNON, 'The Dialect of those Fanatic Times': *Language Communities and English Poetry from 1580 to 1660*, tesi di Ph. D. presso la University of Pennsylvania, non pubblicata, 1977, pp. 369-370; C. HAWES, *Mania and Literary Style. The Rhetoric of Enthousiasm from the Ranters to Christopher Smart*, Cambridge, 1996, p. 59.

⁵⁴ SMITH, *Perfection Proclaimed*, pp. 304, 307.

L'affermazione non è corretta. Tany supponeva che la prima scrittura dell'ebraico fosse «geroglifica», composta di sette caratteri, che poi erano le lettere della creazione. Inoltre sosteneva che, avendo Mosè scritto l'ebraico «[in its] virgin state», l'ebraico studiato dai biblisti del suo tempo era «the tenth derivacy» delle «radiases» ebraiche ed era stato corrotto dall'intervento umano. Sembra dunque che Tany sapesse che la Bibbia ebraica era scritta senza punteggiatura o punti per indicare le vocali, e che accusasse il papato di avere introdotto «subtile pointings» nelle Scritture⁵⁵.

Episodi della vita movimentata di Tany sono stati inseriti anche in cornici più ampie. Il processo a Tany e Norwood e la condanna per blasfemia sono stati infatti analizzati negli studi di Alan Cromartie, Keith Lindley e John Coffey. Analogamente, l'incontro di Tany con John Reeve e Lodowick Muggleton, avvenuto il 4 febbraio 1652, ha fatto sì che di Tany si parlasse anche in opere dedicate ai Muggletoniani. T.L. Underwood, per esempio, lo cita nell'introduzione alla nuova edizione degli *Acts of the Witnesses*, anche se si basa su Gordon e Katz più che su altre ricerche recenti. Anche l'episodio in cui Tany brucia pubblicamente la Bibbia giunge all'attenzione di Hill nella sua analisi della Bibbia e delle politiche radicali. Eppure la spiegazione che dà dell'atto di Tany è inadeguata poiché, invece di esaminare gli scritti di Tany, cita alcuni contemporanei ben poco comprensivi. R. L. Greaves e R. Zaller definiscono l'episodio dell'atrio esterno del Parlamento «inspired guerrilla theatre» che «embodied the contradictions of a world turned upside down». E nonostante la loro voce su Tany nel *Biographical Dictionary of British Radicals* sia costellata di errori, la conclusione è assolutamente degna di nota:

in its combination of madness and insight no career cast a more oddly penetrating light on the crisis of the Interregnum than Tany's.

* * *

Come *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500* (1976), che ricorreva a Domenico Scandella, detto Menocchio, per rivedere il rapporto fra élite e cultura popolare, anche questo articolo si serve dei temi trattati per indagare sulla relazione fra puritanesimo, radicalismo e rivoluzione nell'Inghilterra della prima età moderna. Esa-

⁵⁵ TANY, *Aurora*, pp. 4,5; TANY, *THEOUS ORI APOKOLIPIKAL*, p. 75, TANY, *Second Part OF HIS Theous-Ori APOKOLIPIKAL*, «errata».

minando il modo in cui le esperienze e l'ambiente di Tany abbiano condizionato le sue idee, ho avanzato l'idea secondo cui la ricostruzione della biografia di un individuo nel quadro di contesti più ampi è fondamentale per capire il loro sviluppo intellettuale. Solo dopo aver esaurito tutte le possibili fonti ho cominciato a poter inquadrare i risultati delle mie ricerche attraverso il processo di scrittura e mettendo a confronto i miei pensieri con le opinioni di altri. In questo caso, come in altri, ho scelto di parlare adottando una voce narrativa. Si tratta di un approccio consapevole, che a mio parere presenta diversi vantaggi. La nostra storiografia si forma attraverso dialoghi, sia con la nostra nozione del passato sia con i nostri contemporanei. Nell'ambito di questa cultura dell'indagine e del dibattito è impossibile non assimilare in qualche modo le argomentazioni di un altro, una volta che ci troviamo a confrontarle. Pertanto il nostro lavoro, influenzato anche dal lavoro altrui, non è solamente il nostro lavoro. Né può essere compreso in modo isolato. Ma fornire conclusioni a lettori non specialisti comporta un prezzo: il semplificare l'originale, collocando le nostre argomentazioni all'interno di quadri di riferimento consolidati che saranno visti allo stesso modo in cui guardiamo a teorie più vecchie, e cioè come, in sostanza, riflessi ed emanazioni di discorsi dominanti.

Questo articolo non pretende di fornire tutte le risposte, ma di suggerire alcuni elementi. Una delle sfide è stata quella di coniugare il particolare col generale, di istituire un qualche modo di certezza sui dettagli minuti per poter parlare autorevolmente del quadro più ampio. Non è sempre stato facile. Né dovrebbe esserlo. Io ho detto quel che può essere affermato con certezza. Ho indicato quel che non poteva esserlo. La questione, ovviamente, è se l'uso, resosi necessario, di affermazioni condizionali indebolisca non solo le mie ma anche qualsiasi argomentazione. Se questa fosse una discussione sul valore relativo di finzioni in concorrenza tra loro non importerebbe. Ma per la maggior parte degli storici che credono ancora in un passato recuperabile, per quanto sia parziale, questo è importante. Pertanto quel che è in gioco qui è la visione di quel passato che compete con altre interpretazioni. Spetta al lettore privilegiare quella più persuasiva.

ARIEL HESSAYON

(Traduzione di Francesca Ara)

DISCUSSIONI

LIBRI E LETTORI NELLA CHIESA ANTICA*

La questione della produzione, pubblicazione, diffusione della prima letteratura cristiana e del pubblico a cui era destinata è tanto delicata quanto controversa. Essa tocca preliminarmente due aspetti altrettanto decisivi: il livello di alfabetizzazione della società e la tipologia dello strumento utilizzato per far circolare i testi. Per quanto riguarda il primo hanno trovato crescente consenso le valutazioni pessimiste di William Harris secondo il quale il numero di persone in grado di leggere e scrivere nel mondo antico rappresentava una percentuale modesta (mai più del 15%)¹. Peculiare nello sviluppo del cristianesimo è l'affermarsi di una tipologia di materiale librario diversa da quella sino ad allora corrente, il codice rispetto al rotolo, per esigenze e finalità che si prestano a ipotesi diverse.

Il libro di Harry Gamble, che la Casa Editrice Paideia propone ora in una traduzione italiana assai ben curata, ha il grande merito di affrontare in modo serio e approfondito questo complesso ordine di problemi. Il suo studio, in realtà, non si limita a indagare la circolazione libraria e la trasmissione dei testi di uso ecclesiastico nel periodo delle origini cristiane. Esso si propone certo, fundamentalmente, di essere, come recita il sottotitolo del libro in inglese, *A History of*

* A proposito di HARRY Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica*, (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 26) edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu, Paideia, Brescia 2006 (*Books and Readers in the Early Church. A History of the Early Christian Texts*, Yale Univ. Press, New Haven and London 1995). Sono particolarmente grato a Emilio Gabba per avermi sollecitato a riflettere sui contenuti di questo libro.

¹ W. HARRIS, *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Roma-Bari 1991 (trad. it. di *Ancient Literacy*, Cambridge Mass. London 1989). Niente lascia supporre che gli alfabetizzati all'interno delle prime comunità cristiane abbiano superato questo modesto livello di alfabetizzazione.